

MANİSA MEVLEVİHÂNESİ

Saruhanoğlu İshak Bey tarafından
XIV. yüzyılın ikinci yarısında kurulan
Mevlevî âsitânesi.

Saruhan Bey'in torunu İshak Çelebi tarafından Saruhanoğulları'nın başşehri Manisa'nın en eski yerleşim merkezlerinden biri olan Spil dağı eteğinde, Evliya Çelebi'nin kaydettiği, cümle kapısı üzerindeki kitâbeye göre 770'te (1368-69) inşa ettirilmiştir. İshak Çelebi'nin 1366-1379 yılları arasında yaptırdığı Ulucami Külliyesi'ne dahil olmakla birlikte külliye'nin uzağında bulunan mevlevîhâne Saruhanoğulları'na ait en eski eserlerden biridir. Eski Manisa Mevlevîhânesi olarak bilinen yapı günümüzde Manisa il merkezinin güneydoğusunda Yukarı Tabakhane mahallesinde تنها bir yamacın sırtında, eskiden Mevlevîhâne bağı denilen mesirenin yanında olup bugün Millî Park içerisinde kalmıştır. Yapı büyük restorasyon hatalarına rağmen orijinallliğini koruyabilen en eski Mevlevî âsitânesidir.

Aslı kaybolan ve Fâtih Sultan Mehmed döneminde yeniden yazılan İshak Çelebi vakfiyesinde, Saruhan ili beyi İshak Çelebi'nin Manisa'nın en yüksek yerine bir ulucami ve medrese ile camiye eş mevkide, Mevlevîliği Batı Anadolu'da yaymak ve yaşatmak amacıyla bir mevlevîhâne yaptırdığı kaydedilmektedir. Vakfiyede belirtildiğine göre kuruluşunda mevlevîhâne'de bir şeyh, bir imam ve müezzin, bir nâzır, bir kayyım, bir kâtip, bir mesnevîhan, âyini okuyacak güzel sesli iki hânende görevlendirilecek, yemek işi için bir vekilharç ve bir aşçı görev yapacaktı. Manisa merkez nahiyelerinden Karaoğlanlı köyü ile Akcahavlı, Çatakillise gibi köyleri ve timarları ile iki hamamın geliri ulucami, medrese ve mevlevîhâneye tahsis edilmiştir.

Mevlevîhâne, Saruhanoğulları devrinde olduğu gibi Osmanlı döneminde de faaliyetini devam ettirmiştir. Manisa'nın II. Selim'den itibaren şehzadelerin gönderildiği yegâne sancak merkezi olma geleneği Mevlevîler'ce de benimsenmiş, Konya'daki Çelebinin yerine geçecek olan çe-

lebi önce Manisa'ya şeyh tayin edilmiştir. XVI. yüzyılın sonunda mevlevîhâne vakfının maddî gücünün arttığı ve mütevellilik, şeyhlik gibi birçok görevin Mevlânâ ailesine mensup kişilerin elinde toplandığı görülmektedir. Mevlevîhâne'de yetişmiş birçok şair arasında *Bülbülname*'si ve bir divanı olan Attâr Birrî Mevlevî ile Kâmilî ve Derviş Ahmed Mevlevî adlı iki Manisalı şairden söz edilebilir.

Evliya Çelebi'nin kaydettiği kitâbeye göre mevlevîhânenin mimarı Emetullahoğlu Hacı Osman'dır. Bazı yazarlar ve özellikle Çağatay Uluçay, İshak Bey'in yaptırdığı medresenin kitâbesinde "Mimar Emed b. Osman" yazıldığı için medresenin de mevlevîhânenin de Emed b. Osman adlı mimar tarafından yapıldığını, Evliya Çelebi'nin mimarın adını yanlış yazdığını söylemiştir.

XVII. yüzyıla ait şer'î sicillerden mevlevîhânenin sık sık onarım geçirdiği anlaşılmakta ve bu tamir keşiflerinden binanın durumu ve fonksiyonları hakkında bilgi edinilmektedir. Bu dönemde mevlevîhâne'de bir mescid, kubbeli, orta sofalı, ahşap döşemeli, kalem işleriyle süslenmiş bir semâhâne, bir mutrip yeri, alt katta bir şeyh odası, altı derviş hücre, güneydoğusunda ocaklı bir mutfak, doğusunda bir kiler, ayrıca dışarıda kiremit örtülü bir terasın yer aldığı ve dam üzerine tuz serpilmesi sebebiyle kubbe etrafındaki mekânların üst örtüsünün düz toprak dam olması gerektiği anlaşılmaktadır.

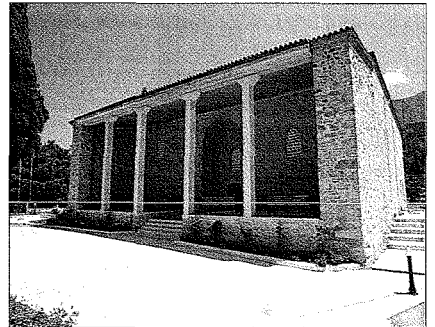
Mevlevîliğin Batı Anadolu'daki en güçlü merkezi olan mevlevîhâne 1870'ten önce kendi haline terk edilmiş ve şehir merkezine yakın yeni bir mevlevîhâne inşa edilmiştir. Çok harap bir durumda olan eski mevlevîhâne ancak 1961-1962'de Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından restorasyona alınmış, çeşitli aralıklarla sürdürülen ve 1982'de tamamlanan bu restorasyon çalışmalarında yıkılmış olan beden duvarları, orta kubbe, diğer tavan kısımları ile son cemaat yerinin örtüsü ve direkleri yapılmıştır. Aslı hüviyetiyle bağdaşmayan kötü restorasyonlar geçirmiş olan mevlevîhâne üst kat döşemesi ihya edilmediğinden günümüzde bu kata ait, şer'î sicil kayıtlarındaki tariflere uymayan

merdivenlere, kapı ağızlarına ve pencere-
relere sahiptir. Mevlevîhâne 1983-1992
yılları arasında Manisa Müzesi İslâmî Mez-
zar Taşları ve Kitâbeler Seksiyonu olarak
kullanılmış, daha sonra Celal Bayar Üni-
versitesi'nin bir kitaplığı ve tarih araştı-
rmaları bölümü olarak hizmete girmiştir.

Küçük bir tepe üzerine oturan kareye
yakın dikdörtgen planlı (27,6 × 20,25 m.)
mevlevîhâne binasının doğu ve güney
cepheleri şehre bakar. Güneybatı istika-
metinden mevlevîhâneye ulaşan yol binanın
önce güney, sonra batı cephelerini
dolaşıp kuzey giriş cephesine ulaşır. Yapının
yüksek cephe duvarları ana bina ve
sundurma olarak ikiye bölünmüş olup
müstahkem bir görünüm arzeder. Üst
düz dam çatının ortasında küçük bir kubbe
bulunur. Duvarlarda açılan küçük pencereler
dikdörtgen veya sivri kemerlidir. Yapının
doğu ve batı cepheleri birbirine
benzemektedir. Güney cephesi diğer cephe-
lere nazaran simetrik bir düzen gösterir.
Kuzey giriş cephesinde kare kesitli
dört beton direk ve doğu ile batı duvar
üzerine oturan 5,50 × 20,25 m. ölçüsünde
bir sundurma yer alır. Taçkapı gibi dü-
zenlenmiş giriş ince uzun dikdörtgen bir
niş şeklindedir. Niş içine basık yuvarlak
kemerli bir kapı açılmıştır. Kapı üzerinde
bir, batı yanında iki adet, doğu yanında
bir sivri kemerli fil gözlü pencere bulunur.

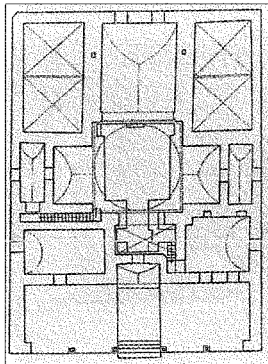
Moloz taş ve tuğladan inşa edilen yapıda
özellikle köşe dönüşlerinde kesme
taş malzeme, kemer ve tonoz örgülerin-

Manisa Mevlevîhânesi'nin ön cephesi



de tuğla, beden duvarlarında yığma moloz taş arasında tuğla, alt pencerelerin söve ve lentolarında yekpâre kesme taş kullanılmıştır. Duvarlar 1 m. kalınlığındadır. Saçaklarda iki sıra tuğla kirpi saçaklara rastlanır; çatı saçığının altındaki çörtlenler de dikkati çeker.

Mevlevîhânenin alt katı kapalı avlulu medrese veya zâviye planına benzeyen, merkezî kubbeli, kapalı orta avlu ve dört eyvanlı simetrik haçvari bir plan şemasına sahiptir. Simetrik görünen plan biraz yamuk olup çoğu açılar 90 derece değildir. Kapıdan girilince çapraz tonozla örtülü küçük bir giriş holü eyvanına gelinir. Bu holün batısında ve doğusunda birer oda yer alır; batıdaki 4,36 × 4,40 m. ebatlı dolap nişli oda kare plana yakındır ve diğerinden biraz küçüktür, çünkü doğu odasının girişinde üst kata çıkan bir merdiven yer alır. Mescid olarak kullanılmış güneydeki eyvan diğerlerinden daha büyüktür. Sivri kemer alınlıklı eyvanların üzeri beşik tonozlarla örtülü olup sivri kemerler üzerine orta avlunun kubbesi oturur. Kubbeye pandantiflerle geçilir. Semâhâne olarak kullanılmış, kare planlı (7,20 × 7,20 m.), giriş eyvan holüyle kotu aynı olan orta avlunun etrafı yerden 50 cm. kadar yükseklikte bir setle çevrilidir. 6 × 7,90 m. ebadındaki ana mescid-eyvanı geniş bir sivri tonozla örtülü olup iki sıra halinde ikişer pencereyle aydınlatılmıştır. Buradaki yan duvarlarda bulunan boş bırakılmış derin nişlerin ahşap kapaklı dolaplar olduğu söylenebilir. Mescid-eyvanın iki yanında 4,70 × 8,80 m. ebadındaki simetrik köşe odaları yamuk dikdörtgen planlıdır ve ikisine de avludaki köşe kapılarından girilmektedir. Ortaları kemerle ikiye ayrılmış, böylece her sahnin iki çapraz tonozla örtülmüş ve ortalarına kat seviyesinde aslı meşe olması gereken ikişer gergi kirişi atılmıştır. Doğuda ve batıda iki, kible tarafında bir pencere, ayrıca her ikisinin mescid du-



Manisa Mevlevîhânesi'nin planı

varında kötü restore edilmiş birer büyük ocak bulunmaktadır. Sivri kemerli tonozla örtülü, 3 × 4,60 m. ebadında karşılıklı iki yan eyvanın geniş seti sonunda ikişer basamakla çıkılan penceresiz, 1,80 × 1,70 m. ebadında, alçak ve karanlık ikişer küçük derviş hücresi vardır.

Mevlevîhânenin ikinci kat planı güneye doğru açık "U" planlı olup güney eyvanı, orta avlu, güneybatı ve güneydoğu köşe odalarının dışında kalan köşe odaları ve derviş hücreleri üstünde yer alıyordu. Ancak restorasyonlarda ikinci katın döşemesi ihya edilmediğinden merdivenlerden üst kat mekânlarına ulaşılammaktadır. Doğu yan eyvanının kuzey duvarında çatıya kadar çıkan dar bir merdiven mevcut olmakla birlikte giriş holündeki merdivende olduğu gibi üst kat döşemesi yapılmadığından ve buradaki merdiven sahanlığından açılması gereken kapı ağızları açılmadığından, alt kat iki derviş odasının üstündeki yaklaşık 1,90 × 4,75 m. ebatlı mekânla kuzeydoğu üst kat odasına girilememektedir. Günümüzdeki yapının içinde ve dışında süsleme yoktur. Ancak 1105 (1693) tarihli şer'î sicil kaydında nakkaşa 60 akçe ödeme yapıldığı belirtildiğine göre, iç mekânlarda özellikle semâhâne kubbesinin içiyle pandantiflerin sıvalı yüzeylerinin kalem işleriyle süslenmiş olabileceği düşünülmektedir.

Eski Manisa Mevlevîhânesi'nin plan şemasında, merkezî kubbeli orta avlu etrafına yerleştirilen simetrik haçvari dört eyvanla, Orta Asya menşeli olup Selçuklular ve Beylikler döneminde hem medrese hem tarikat yapılarında sıkça rastlanan eski plan geleneklerinin devam ettirildiği görülmektedir. XIV. yüzyılın ikinci yarısına ait bu eski plan geleneklerine burada ayrıca mevlevîhâne planının olgun simetrisi, binanın iki katlı oluşu, ocak ve bacaların tesis edilmiş olması gibi yeni özellikler de eklenmiştir. Türk mimarisinin bilinen en eski tasarım şeması olan, Orta Asya ve özellikle Horasan bölgesinde sivil mimariye de uygulanan, "ev-hankah" tipi ilk tarikat tesislerinde devam ettirilen meşhur plan şemasının mevlevîhâne olarak mimari fonksiyon açısından en iyi şekilde nasıl çözülebileceği ve kullanılabilirliği Manisa Mevlevîhânesi'nde ortaya konulmuştur. Çevresindeki eyvanlardan daha alçak kotlu merkezdeki kubbeli orta avlu semâ meydanı olarak değerlendirilmiş, eyvanlar mutrip maksûresi, mescid ve züvvâr mahfilleri olarak kullanılmıştır. Cümle kapısı üstünde bulunan

mutrip maksûresinin hem yüksekte hem tam mihraba (dolayısıyla şeyh postuna) karşı tasarımının daha sonra yapılan semâhânelerde XX. yüzyıla kadar devam ettirildiği dikkati çekmektedir. Semâ meydanı daha düşük kotta bulunduğu için eyvandaki mahfillerinden rahatça görülebilmekteydi. Köşede kalan odalar şeyh odası, matbah-ı şerif, kiler gibi fonksiyonlar için kullanılmış ve diğer hücreler muhtemelen barınma ve eğitim ihtiyaçlarına tahsis edilmiştir.

Ancak bütün âsîtâne-imaret mimari fonksiyonları bir çatı altında icra edildiği için mevlevîhâne büyüyünce bu plan şeması bir âsîtâne için yetersiz kaldığından 1870'te terk edilip şehrin içinde Ali Bey Camii'nin yanında yeni bir mevlevîhâne inşa edilmiştir. XIX. yüzyılda yapılan mevlevîhânelerin mimari anlayışını yansıtan yeni mevlevîhâne bir avlu etrafında tecrid edilmiş semâhâne, türbe, matbah-ı şerif, dedegân hücreleri ve haremlik-selâmlık bölümleri vardı. Semâhânenin dairevî, galerili semâ meydanı plan şeması Kütahya, Bursa, Kahire ve Sam-sun mevlevîhânelerini andırmakta olup son devrin olgun semâhâne çözümlerinden biridir. 1933'te Vakıflar İdaresi mevlevîhâneyi 100.000 liraya satmış, alan kişi mevlevîhânenin matbah-ı şerif dışındaki bütün bölümlerini yıktırmıştır. Manzmeden 2000 yılına kalanlar sadece arka giriş, matbah-ı şerif, havuz, semâhânenin beden duvar kalıntıları ve bu duvarların üzerinde bulunduğu setten ibaretti. Daha sonra belediye mevlevîhânenin kalıntılarını yıkarak arsasını park haline getirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

- BA, TD, nr. 398, 1520 Tarihli Vakıf Defteri, s. 5-10; VGMA, Esas 8/1, sıra 841, Manisa ve Nif'te İshak Çelebi Veleddi Saruhan Vakfı, H. 866/M. 1462 Tarihli Arapça Vakfiyesi, 22. Mücedded Anadolu Defteri, nr. 608, s. 318-319, sıra 129; Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü, Tahrir Defteri, nr. 544, vr. 10^b [h. 1115 / m. 1704 Tarihli] 1575 Tarihli Saruhan Sancağı Vakıf Defterinde İshak Çelebi Veleddi Saruhan Vakfı'nın tam bir nüshası; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 75; İsmail Hak-ki [Uzunçarşılı], Kitâbeler, İstanbul 1929, II, 75-76; A. Gabriel, Monuments turcs d'Anatolie, Paris 1934, II, 123-125; M. Çağatay Uluçay - İbrahim Gökçen, Manisa Tarihi, İstanbul 1939, s. 91-92; M. Çağatay Uluçay, Saruhanoğulları ve Eserlerine Dair Vesikalar, İstanbul 1940-46, I, 34-36, 81-82; II, 16, 22-23, 30, 93-96; a.mif., Manisa Ünlüleri, İstanbul 1946, s. 91-93; İbrahim Gökçen, Manisa Tarihinde Vakıflar ve Hayırlar, İstanbul 1946, I, 184, 187-188; a.mif., Saruhan Zaviye ve Yatırımları, İstanbul 1946, s. 19-20, 23-24; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, İstanbul 1970, I, 63, 183-187; Nusret Kök-

lû, *Dûnkü Manisa*, Ankara 1970, s. 21; a.mlf., "Saruhanlılar Devrinde Manisa (4)", *Manisa*, sy. 7, Manisa 1984, s. 7-11; G. Goodwin, *A History of Ottoman Architecture*, London 1971, s. 2; Oktay Aslanapa, *Yüzyıllar Boyunca Türk Sanatı (XIV. Yüzyıl)*, Ankara 1977, s. 130; Keşfi Karadanişman, *Manisa Tarihi Eser ve Kitabeleri*, Manisa, ts., s. 4-6; a.mlf., "Manisa'da Mevlevîlik", *Manisa*, sy. 1 (1982), s. 36-38; Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1983, s. 86, 177, 263, 335; Hakkı Acun, "Manisa Mevlevîhânesi", *IX. Vakıf Haftası Kitabı: 2-4 Aralık 1991*, Ankara 1992, s. 109-111; a.mlf., *Manisa'da Türk Devri Yapıları*, Ankara 1999, s. 350-368, 379; Feridun Emecen, "Saruhanoğulları ve Mevlevîlik", *Ekrem Hakkı Ayverdi Hâtıra Kitabı*, İstanbul 1995, s. 282-297; Ş. Barihüda Tanrıkorur, "Manisa Mevlevîhânesi Restorasyonu: Tenkid ve Teklif", a.e., s. 331-361; a.mlf., *Türkiye Mevlevîhanelerinin Mimari Özellikleri* (doktora tezi, 2000), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 76-92, 398-402, çizim IV.1-6, XXII.1-2, rs. IV.1-28, XXII.1-3; Sezai Küçük, "Manisa Mevlevîhânesi", *Manisa Araştırmaları*, Manisa 2002, II, 15-19; Müjgân Cumbur, "Manisa Mevlevîhânesi'nden Yetişen İki Şair", *Birinci Uluslararası Mevlânâ, Mesnevî ve Mevlevîhâneler Sempozyumu (19-21 Aralık 2001)*, Manisa 2002, s. 267-274; Semavi Eyice, "İlk Osmanlı Devrinin Dinî -İçtimai Bir Müessesesi: Zâviyeler ve Zâviyeli-Camiler", *İFM*, XXIII/1-2 (1962-63), s. 21; "Mevlevîhane'nin Restorasyon Çalışmaları Sürdürülüyor", *Manisa*, sy. 3 (1982), s. 53; Nuran Tezcan, "Manisa Mevlevîhânesi", *Osm.Ar.*, XIV (1995), s. 193-199; Mustafa Demir, "Saruhanoğulları Devrinde Manisa İmaratları", *Manisa*, sy. 14 (1997), s. 60-62.



BARİHÜDA TANRIKORUR

MANİSA ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

MA'NOĞULLARI

Lübnan'da Dürzî ailelerinden biri
(bk. FAHREDDİN, Ma'noğlu).

MANSABDÂR

(منصبدار)

Hindistan'da
Bâbürlü devlet bürokrasisinde
yüksek rütbeli askerî ve sivil görevli.

Bâbürlü devlet bürokrasisinde görev yapan askerî ve sivil memurlar belli bir rütbe ile (mansab) derecelendirilmiş bir teşkilâtlanma yapısına sahiptiler. İdarenin değişik kademelerinde "belli bir maaş veya gelir karşılığı toprak tahsisıyla vazife yapma" anlamına gelen mansabdârlık, esasen Hindistan'a Türkler tarafından getirilmekle birlikte bir sistem olarak Ekber Şah tarafından 1573-1574'te geliştiri-

lmış ve uygulamaya konulmuştur. Ödeme şekillerini ve barındırmakla yükümlü bulunan askerlerin celb, tâlim ve sınıfını (piyade, süvari ve fil sayısı) düzenleyen sicilleri de bizzat Ekber Şah tesbit etmiştir. Ebü'l-Fazl el-Allâmî'ye göre mansabdârlar, deh-bâşi ile (onbaşı, on askere kumanda eden) deh-hezârî (10.000 askere kumanda edenler) arasında barındırdıkları ve kumanda ettikleri asker sayısına göre onluk rakamlarla ifade edilen rütbelere ayrılırdı. Bunlardan 5000 üzeri rütbeler sadece hükümdarın oğulları için tahsis edilmişti ve onlar emîr diye adlandırılırdı. Ekber Şah, başlangıçta rütbe sayısını Allah lafzının ebced sistemindeki sayısal karşılığı olan 66 kısım olarak düşülmüştü. Ancak *Â'in-i Ekberî*'nin yazıldığı 1595 yılında bu sayı 33 olarak kaydedilmiştir. Ekber Şah devrinde 1671 mansabdârin 412'si 200 ile 5000 rütbesinde, geri kalanları da 150 ile on rütbesinde idi. Sistemin başlangıç döneminde rütbeyi belirten rakam, aynı zamanda ödeme kategorisini ve barındırmakla yükümlü bulunan asker sayısını da gösteriyordu. 1595-1597'den itibaren rütbe rakamları çift olarak (zât ve süvâr) belirlenmeye başlandı. Bunlardan zât olan maaş statüsünü, süvâr da asker sayısı ile bunların masraflarını ifade ediyordu. Maaşlar, barındırılan süvari ve bunların temin edeceği at sayısına göre düzenleniyordu. Bir at ve atlı temin edene "yek espeh" (sipahi), iki at getirene "dü espeh", üç at getirene "seh espeh" deniyordu. Mansabdârların maaşları ya nakit olarak ödeniyor ya da bunun karşılığı kendilerine tahsis edilen arazinin (câgîr) gelirinden hesaplanıyordu. Şah Cihan döneminin resmî vak'anüvisi Abdülhamid Lâhûrî'ye göre vazifeli, bulunduğu bölgede câgîre sahip olan mansabdâr rütbesinin gösterdiği rakamın üçte biri kadar süvari barındırmakla yükümlü iken başka bir eyalete câgîr verilirse bu rakam dörtte bire düşüyordu. Meselâ 3000 rütbesindeki bir mansabdâr câgîri görev bölgesinde ise 1000 süvari ile, başka bölgede ise 750 süvari ile yükümlü idi. Dörtte bir esasına göre hesaplandığında Şah Cihan'ın saltanatının (1628-1657) yirminci yılında mansabdârların sorumluluğundaki süvari sayısının 185.000 civarında olduğu ortaya çıkmaktadır.

Mansabdârlar, ülkedeki nüfuzlu eşrafın ya da eyaletlerin ikinci derecede önemli yöneticisi olan bahşi-i memâlikin tavsiyesi üzerine bizzat hükümdarın takdiriyle tayin edilirdi. Mansabdârlık baba-

dan oğula geçmemekle birlikte görevde olan bir mansabdârin oğluna genellikle düşük rütbeli mansablar verilebilirdi. Ancak bunların terfileri kendi yeteneklerine göre yapılırdı. İran ve Orta Asya'daki devlet görevlerinden ayrılarak Bâbürlü hizmetine giren tanınmış soylulara konularına uygun mansablar verilmesi yaygın bir uygulama idi. Bunların terfileri de sadakatleri ve kabiliyetlerine göre olurdu. Hindu racaları da Bâbürlü Devleti'ne bağlandıklarında durumlarına uygun mansablarla taltif edilirdi ve genellikle daha önce hâkim oldukları topraklar câgîr olarak kendilerinde bırakılırdı. Bunların gelirleri maaş ve masraflarını karşılamakta yetersiz kalırsa başka câgîrlere veriliirdi. Bu durum Hindu racalarının devlette tâbi olmalarını teşvik ederdi. Mansabdâr tayini devletin ihtiyaç duyduğu bürokrasinin bütün alanlarında yapılırdı. Ekber Şah'ın kâtibi olan Ebü'l-Fazl el-Allâmî ve Şah Cihan'ın vezirlerinden Sâdullah Han da yüksek rütbeli mansab sahibi idiler. Sadakat ve kabiliyet yanında rütbenin gereğini yapabilme terfi için yeterli olurken bunların zaafı halinde tenzil-i rütbe kaçınılmazdı. Mansabdârlara rütbelerinin yanı sıra hükümdarın takdirine bağlı olarak unvanlar da veriliirdi. Ekber Şah döneminde en büyük unvan olarak "hân-ı hânân", Cihangir zamanında ise "emîrül-ümerâ" tabirleri kullanılırdı.

Uygulamada âcil durumlarda asker sevkıyatı talebiyle karşılaşan mansabdârlar bunun için gereken maddî meblağı bulmakta zorluk çektiklerinde devlet hazinesinden borç almaları mümkündür. Bu uygulamaya "müsâdet" deniliyordu. Hükümdar, mansabdârlara tahsis ettiği araziye mansabdâr hayatta iken ondan alıp başkasına verebildiği gibi bir mansabdârın vefatı halinde sahip olduğu mülk doğrudan devlete dönüyordu. Mansabdârların görev yerleri ve arazileri zaman zaman değiştirilerek sürekli bir güç oluşturacak yapılanma içerisinde olmaları engelleniyordu. Yine bu amaçla mansabdârların büyük kısmını Hindistan'a dışarıdan gelmiş memurlar teşkil ediyordu.

Mansabdârlık sistemi doğrudan hükümdara bağlı olarak işlediği ve bütün ceza ve taltifler doğrudan hükümdardan geldiği için devletin güçlü olduğu dönemlerde belli bir disiplin içerisinde hükümdara sadakatle işleyen, bu sebeple de Bâbürlü genişlemesinde fonksiyonel olan bir sistemdi. Ancak Evrengzib'in saltanatının sonlarına doğru bozulmanın ilk işaretleri görülmeye başlandı. Evreng-

zîb'in ardından yüksek rütbeli mansabların liyakat ve ihtiyaç ölçülerinden çok hükümdarların yakınlarına verilmeye başlanması sistemin etkinliğini ve işlerliğini sarstı. Mansabdâr üzerinde devlet otoritesinin zayıflamasıyla da kendi aralarında mevcut olan rekabet ve bölgesel hâkimiyet mücadelesi had safhaya ulaştı; sonunda bu durum devletin yıkılışına sebep olan etkenlerden biri oldu.

BİBLİYOGRAFYA :

Berenî, *Târîh-i Firûz Şâhî* (nşr. Seyyid Ahmed Han), Kalkûta 1860-62, s. 145; Nizâmeddin Ahmed, *Tabakât-ı Ekberî*, Kalkûta 1935, III, 456; Ebû'l-Fazl el-Allâmî, *Ekbernâme*, Kalkûta 1873-87, III, 69, 117, 219, 671, 717; a.m.f., *Â'in-i Ekberî*, Kalkûta 1867-77, I, 176, 179, 191, 222-232; Abdülkâdir el-Bedâünî, *Muntehabü't-tevârîh*, Kalkûta 1864-69, II, 190-191; Cihangir, *Tüzük-i Cihângîrî* (nşr. Seyyid Ahmed Han), Ali-garh 1864, s. 4, 195; Abdülhamîd Lahorî, *Pâdişâhnâme*, Kalkûta 1869-72, II, 506, 715-717; Ebû'l-Feth Geylânî, *Ruķa'ât*, Lahor 1968, s. 15-16, 20-21, 27; Abd al-Aziz, *Mansabdari System and the Mughal Army*, London 1945, s. 147-149; İrfan Habîb, *The Agrarian System of Mughal India (1556-1707)*, Bombay 1963, s. 253-266; M. Athar Ali, *The Mughal Nobility under Aurangzib*, Bombay 1966, s. 7-66; I. Husain Qureshi, *The Administration of the Mughal Empire*, Karachi 1966, s. 84-114; Shireen Moosvi, *The Economy of the Mughal Empire*, Bombay 1987, s. 202-247; W. H. Moreland, "Rank (Mansab) in the Mughal State Service", *JRAS* (1936), s. 650-655; J. F. Richards, "Mansab and Mansabdâr", *EJ* (İng.), VI, 422.



SAIYID ATHAR ABBAS RIZVI

MANSİB

(bk. CÂH).

MANSİB

(منصب)

Osmanlı devlet teşkilâtında vakıf görevleri dışındaki memuriyetler için kullanılan terim.

Sözlükte "tayin edilecek yer" anlamına gelir. Osmanlı teşkilâtında vakıftaki görevler için cihet, devlet teşkilâtındaki memuriyetler için mansib (çoğulu menâsib) kelimesi kullanılmıştır. Osmanlı idarî yapılanmasının belirgin hale geldiği XVI. yüzyıldan itibaren askerî ve sivil görevler için "menâsib-ı seyfiyye"; yargı, eğitim ve bazı dinî görevler için "menâsib-ı ilmiyye"; bürokrasideki görevler için "menâsib-ı kalemiyye" şeklinde bir sınıflandırma yapıldığı dikkati çeker. Sonuncu gruptaki yüksek bürokratların altısı (nişancı, üç defterdar [şikk-ı evvel, sâni ve sâlis], reî-

sülküttâb ve defter emini) "menâsib-ı site" olarak adlandırılır. Bu mansıblara tayinler usulüne uygun şekilde vekil-i mutlak sıfatıyla sadrazama aitti ("Sadrazam olanlar ... cemî-i menâsib-ı seyfiyye ve ilmiyyenin tevcih ve azlinde ... vekil-i mutlaktır", *Tevki' Abdurrahman Paşa*, s. 498). Sadrazam Lutfi Paşa, görev / mansib sahiplerinin itibar ve bağımsızlıklarının korunması, haklarındaki şikâyetlerin iyice araştırılarak haksız yere azledilmemeleri, rûznâme, muhasebe, kitâbet vb. mansıbların ehline verilmesi konusunda sadrazamın çok dikkat etmesi gerektiğini belirtir (*Âsafnâme*, s. 62, 65, 73-74).

Mansib sahiplerinin tayinleri azli gerektiren bir sebep olmadıkça bir yıllık süre için yapılırdı. Bu süre bitmeden önce hizmetlerinden memnun kalınanların ya kendi müracaatları veya âmirlerinin üst makamlara teklifleriyle görevlerinde kalmalarına izin verilir, buna "ibka" veya "mukarrer" denilirdi. İlimiye mansıblarını şeyhülislâm işaret-i aliyyesiyle sadrazama teklif eder, sadrazam da, "işaretleri mücibince tevcih olunmak buyuruldu" derkenarını yazarak muvafakatini bildirirdi. Bu tayinler ikili, üçlü ve müneccimbaşı tayinlerinde olduğu gibi bazan dörtlü, hatta mansib talebinde bulunanın arzuhalıyla birlikte beşli mutabakatla olurdu. Bir müneccimbashının tayin talebini hekimbaşı şeyhülislâma sunar, şeyhülislâm sadrazama teklif eder, o da padişaha sunar ve padişahın tasvibiyle tayin gerçekleşirdi.

Mansıblarda ibka işlemi genellikle ramazan bayramından hemen sonra şevval ayının ilk haftasında yapılırdı. Vezir, beylerbeyi ve sancak beyleri, ocak ağaları, devlet ricâli ve Dîvân-ı Hümâyun hâcegânı için olmak üzere dört liste (defter) veya bazan birleştirilerek iki liste düzenlenirdi. Bu listelerin kenarlarına sadrazam "ibkâ" veya "tevcih" kayıtlarını düşer, padişahın uygun gördüğü değişiklikleri işaretlemesi için bir telhisle arzederdi. Padişah listelerde yaptığı değişikliği sadrazama geri gönderir, bu değişikliklere göre sadrazam yeniden düzenleyerek nihâi iradesini almak üzere tekrar padişaha sunardı. Çıkan hatt-ı hümâyundan sonra sadrazam buyrulduyuyla yeni mansib sahiplerinin ruûs ve beratları hazırlanırdı. Tayin sırasında İstanbul'da bulunan büyük mansib sahipleri, kapıkuluna ulûfe çıktığı zaman yeni memuriyetleri sebebiyle padişah tarafından kabul edilirdi. Osmanlı arşivlerinde mansib tevcihleri

ve bunlarla ilgili muameleyi ihtiva eden onlarca defter türü bulunmaktadır. Çok defa ruûs defterlerinde olduğu gibi görev değişiklikleri, terakkiler kısa notlar halinde defterlere işlenirdi. Bir makamın fiilen verilmesine mansib, makamın sadece rütbe ve unvanının verilmesine ise pâye denilirdi.

Mansib tevcihlerinden sonra padişah başta olmak üzere bazı yetkililere pişkeşler sunulması kanunnâmelerde yerini almış bir usuldü. Ancak bu uygulama daha ilerilere götürülerek iyi bir göreve tayin için pişkeşe ilâveten ayrıca hediyeler takdim edilmesi veya göreve başladıktan sonra kısa sürede azledilmemesi için yetkililere hediyeler gönderilmesi âdet olmuştu. Bu husus, Osmanlı vekâyî-nâmeleri ve teşkilât tarihiyle ilgili eserlerde "mansib satışı" olarak anılıp çok ağır bir şekilde eleştirilir. *Selânikî Tarihi*'nde ve *Naîmâ Tarihi*'nde hediye ve pişkeş adı altında mansıbların alenen alınıp satılması ve açık arttırma ile elde edilmesi konularında örnekler yer alır.

Kuruluş dönemlerinde yetişmiş eleman ihtiyacı dolayısıyla değişik mansıblara tayin edilenler görevlerinde uzun süre kalmışlarsa da XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren medrese ve Enderun'dan yetişenler çoğalınca devlet bu kişileri sınırlı sayıdaki görevlere tayinde zorluklarla karşılaşmıştır. Buna çözüm olarak pâye usulünün uygulamaya konulması, mansıbdan kalma sürelerinin bir veya iki yıl ile sınırlandırılması, yeni görevler ihdas edilmesi gibi tedbirler alınmıştır.

Mansib sahiplerine maaş ve değişik şekillerde dirlik tahsisi gibi iki tür ödeme yapılmaktaydı. Tanzimat döneminde devlet teşkilâtında önemli değişiklikler olduğu gibi görev anlayışı ve dağılımında da önemli yenilikler yapılmıştır. Bu gelişmeleri Tanzimat'tan itibaren düzenli olarak çıkan salnâmelerden takip etmek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA :

Lutfi Paşa, *Âsafnâme* (nşr. Mübahat Kütükoğlu, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 62, 65, 73-74; Selânikî, *Tarih* (İpşirli), s. 409, tür.yer.; *Tevki' Abdurrahman Paşa*, "Kanunnâme" (*MTM*, 1/3 [1331] içinde), s. 494-544; Naîmâ, *Tarih*, IV, 284-285; V, 519; Uzunçarşılı, *Medhal*, bk. İndeks; a.m.f., *Merkez-Bahriye*, tür.yer.; Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devletinde Rüşvet (Özellikle Adli Rüşvet)*, İstanbul 1985, s. 89-92; Muzaffer Doğan, "Osmanlı İmparatorluğunda Makam Vergisi: Caize", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, sy. 7, İstanbul 2002, s. 34-75; Pakalın, II, 403.



MEHMET İPŞİRLİ

MANSUR

(منصور)

Türk mûsikisi çalgılarından
neyin bir türüne
ve bir saz akorduna verilen ad
(bk. NEY).

MANSÛR

(bk. ŞEYH MANSÛR).

MANSÛR

(المنصور)

Ebû Ca'fer el-Mansûr Abdullah
b. Muhammed b. Alî el-Hâşimî el-Abbâsî
(ö. 158/775)

Abbâsî halifesi
(754-775).

7 Zilhicce 95'te (23 Ağustos 714) Humeyme'de dünyaya geldi. Doğum tarihiyle ilgili olarak 90-101 (708-719) yılları arasında değişen başka rivayetler de vardır. Babası Muhammed b. Ali el-Abbâsî, annesi Sellâme adlı bir câriyedir. Arap geleneğine uyularak iyi Arapça öğrenmesi ve sağlıklı bir genç olarak yetişmesi için çöle gönderildi. Yedi yaşına geldiğinde kabilenin diğer çocuklarıyla birlikte kütâba gitti. Ardından hadis, fıkıh, ensâb, feshahat ve belâgat dersleri aldı. Ebû Tâlib'in soyundan gelen Abdullah b. Muâviye'nin Batı İran'da başlattığı isyana katıldı. Abdullah b. Muâviye tarafından İzec şehrine vergi tahsil üzere gönderildi. Ancak Mansûr topladığı vergileri Abdullah'a göndermeyip Basra'ya kaçınca yakalanıp hapse atıldı. Bir süre sonra hapisten kurtulup Humeyme'de görevli olan kardeşi İmam İbrâhim'in yanına gitti ve halife oluncaya kadar orada kaldı. 132 (749-50) yılında Humeyme'den Kûfe'ye gelen Abbâsî ailesi fertleri arasında Ebû Ca'fer el-Mansûr da vardı. Burada ilk Abbâsî halifesi kardeşi Ebû'l-Abbas es-Seffâh için biat aldı ve onun bütün işleriyle ilgilendi. Ebû'l-Abbas es-Seffâh tarafından Ebû Müslim-i Horasânî'den biat almak üzere Merv'e gönderildi. Ancak burada Ebû Müslim'den ilgi görmedi ve dönüşünde halifeye onu ortadan kaldırmasını tavsiye etti.

Ebû'l-Abbas, Mansûr'u Emevîler'in son Irak valisi olan Ebû Hâlid İbn Hübeyre üzerine gönderdi. Mansûr, Hasan b. Katabe'ye bağlı kuvvetleri de yanına alarak İbn Hübeyre'nin bulunduğu Vâsıt'ı ku-

şattı. Abbâsî ordusu karşısında Vâsıt'ı savunmaya devam eden İbn Hübeyre bir süre sonra Mansûr'un barış teklifini bazı şartlarla kabul ederek teslim oldu. Ancak Mansûr, halifenin ve Ebû Müslim'in baskıları sonucu eman verdiği halde İbn Hübeyre'yi öldürttü. Ardından Harran'ı kuşatan İshak b. Müslim el-Ukaylî'ye karşı sefere memur edilen Mansûr şehirde Abbâsî hâkimiyetini tekrar tesis etti. Vâsıt'ı ele geçirdikten sonra büyük itibar kazandı, el-Cezîre ve İrmîniye valiliğine getirildi (133/750-51). Bu görevi sırasında Emevî kumandanlarını kendi safına çekmeyi başardı. Aynı yıl halifenin emriyle Bizans kuşatmasına karşı Kemah'ı tahkim etti. 136 (754) yılında hac emri oldu.

Halife Ebû'l-Abbas es-Seffâh kardeşi Mansûr'u birinci, yeğeni İsâ b. Mûsâ'yı ikinci veliht tayin etmişti. Mansûr Mekte'de iken Ebû'l-Abbas es-Seffâh vefat etti (136/754). İsâ b. Mûsâ, Mansûr'a bir mektup gönderip durumu bildirdiği gibi Enbâr'da bulunan Hâşimîler'den de biat aldı. Hemen yola çıkan Mansûr'a yolda Ebû Müslim-i Horasânî ile Hâşimîler ve diğer kumandanlar biat ettiler.

Mansûr, halifeliğinin ilk yılında Abbâsîler'in kuruluşunda önemli rol oynayan amcası Abdullah b. Ali b. Abdullah ile uğraşmak zorunda kaldı. Abdullah, Mansûr'a biat etmeyi reddederek büyük bir orduyla Harran'a gitti. Mansûr onu itaat altına alma görevini Ebû Müslim'e verdi. Abdullah b. Ali, Nusaybin yakınlarında ceryan eden savaşta mağlûp oldu ve Basra'ya kaçtı (136/754), burada hapsedildiği evde vefat etti (147/764).

Abdullah b. Ali'nin isyanını bastırdıktan sonra Ebû Müslim'in giderek itibar ve kuvvet kazanmasından rahatsız olan Mansûr onu ortadan kaldırmaya karar verdi. Bir suikast düzenleyerek Ebû Müslim'i öldürttü (24 Şâban 137 / 12 Şubat 755). Bu olay üzerine Horasan'da birçok isyan ve karışıklık çıktı. Bunların başında bir Mecûsî olan Sünbâz ile İshak et-Türkî'nin isyanları gelir. Birincisi 137'de (754-55), ikincisi de 139'da (756-57) bastırıldı. Halifeyi tanıyan Ebû Müslim'i de peygamber olarak kabul eden Râvendîler'in başlattığı isyan da bastırılarak bu topluluğun tamamı kılıçtan geçirildi (141/758). Peygamberlik iddiasında bulunan Üstâdsîs'in Bâdgîs'teki isyanı da bastırıldı ve Horasan'da devlet otoritesi tesis edildi (145-151/762-768).

Halife Mansûr'u meşgul eden önemli meselelerden biri de Ali evlâdının başlat-

tığı isyanlardır. Bunlardan Muhammed b. Abdullah el-Mehdî Medine'de halifeliğini ilân ederek halktan biat aldı (1 Receb 145 / 25 Eylül 762). İmam Mâlik'in derslerinde baskı altında meydana gelen boşamanın geçersiz olduğuna dair hadisi rivayet etmesi Mansûr'un hal'ine hükmedip Muhammed b. Abdullah'a biatı teşvik ettiği şeklinde yorumlanmış ve bu yüzden tutuklanıp kendisine dayak atılmıştır. Mansûr, Mısır ve Suriye'den Medine'ye erzak sevkiyatını engellediği gibi İsâ b. Mûsâ kumandasındaki orduyu da onun üzerine gönderdi. Çok çetin geçen çarpışmalar sırasında Muhammed b. Abdullah öldürüldü (Ramazan 145 / Aralık 762). Onun ölümünden kısa bir süre önce kardeşi İbrâhim Basra'da isyan edip Kûfe üzerine yürüdü. İsâ b. Mûsâ, İbrâhim'i Bâhamrâ denilen yerde bozguna uğrattı; böylece İbrâhim de bertaraf edildi. Ermeni asıllı Bizans ordusu kumandanı Kusan'ın Erzurum'u yağmalaması üzerine Mansûr bir ordu gönderip şehri kurtardı (139/756). Diğer taraftan Mansûr, V. Konstantinos'un tahta geçmesiyle başlayan Bizans saldırılarına karşı asker sayısını artırdı; Kafkaslar'da İslâm topraklarına giren Hazarlar'a karşı tedbir alıp müstahkem kaleler yaptırdı.

Mansûr, Endülüs'e geçerek orada bir devlet kuran (138/755-56) Abdurrahman b. Muâviye b. Hişâm'ı ortadan kaldırmak için çok uğraştıysa da başarılı olamadı ve sonunda onunla anlaşma yoluna gitti, elçiler gönderip gönülünü aldı. Kuzey Afrika'da Hâricîler isyan edip karışıklıklar çıkarınca 155 (772) yılında Yezid b. Hâtim el-Mühellebî isyanları bastırıp Abbâsî hâkimiyetini tesis etti.

140 (758), 147 (765), 148 (766) ve 152 (769) yıllarında hacca giden Halife Mansûr 158'de (775) tekrar hacca giderken yolda rahatsızlandı ve Bi'rimeymûn denilen yerde vefat etti (6 Zilhicce 158 / 7 Ekim 775). Kabrinin belli olmaması için 100 ayrı mezar yeri kazıldı. Daha sonra Bi'rimeymûn'e yakın bir yerde veya Cenetü'l-muallâ'da defnedildi. Yerine veliht ilân ettiği oğlu Muhammed el-Mehdî geçti.

Abbâsîler'in gerçek kurucusu sayılan Ebû Ca'fer el-Mansûr aynı zamanda çok yönlü bir âlim ve şairdi. Araştırmaya meraklı bir kişi olup edip, şair ve âlimleri himaye ederdi. Mantık, felsefe, aritmetik, geometri, astronomi, tıp ve tarihe yakın ilgi duyardı. Akıllı ve ileri görüşlü bir hükümdar olan Mansûr güzel ahlâkıyla ta-

nınmakla birlikte cimriliği ve para biriktirmeye düşkünlüğüyle de ünlüdür. Vefat ettiği dönemde hazinede 600 milyon dirhem ve 4 milyon dinar vardı. Aile fertlerine ve halka karşı çok iyi muamele ederdi. İşçi ve sanatkârların ücretlerinin hesaplanmasında çok hassas davrandığından "ebû'd-devânîk" (metelik babası) ve "Mansûr ed-Devânîk" lakaplarıyla tanınmıştır. Merkezî kontrolü sağlamak için devletin siyasetini bizzat kendisi takip eder, vergi memurlarına âdil davranmalarını tembihler, berid teşkilâtına özel önem verirdi. Hiçbir zaman vezirlerinin nüfuzu altına girmemiştir.

Halife Mansûr döneminde ilmi ve kültürel faaliyetler yoğunluk kazanmış, Sanskritçe, Süryânîce, Kıptîce ve klasik Yunanca'dan çeşitli eserler tercüme edilmiştir. Yuhannâ b. Bitrîk, Muhammed b. İbrâhim el-Fezârî, Abdullah b. Mukaffa', Curcis b. Cibrâil ve Patrik Sergios gibi şahsiyetler Arapça'ya çeviriler yapmışlardır. Bu dönemde hadis, fıkıh, tefsir gibi ilimler bağımsız birer bilim dalı haline gelmiş, tedvin ve tasnif faaliyetleri hız kazanmıştır. İbn İshak meşhur eserini Mansûr'un isteği üzerine yazmış, Mufaddal ed-Dâbbî de onun arzusıyla bir şiir antolojisi hazırlamıştır. Ayrıca nahiv, aruz ve Arap diline dair çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Aklî ve naklî ilimlerde büyük bir gelişme olmuş, bu alanlarda çok sayıda âlim yetişmiştir. Mansûr imar faaliyetleriyle de yakından ilgilenmiş, Bağdat'tan başka Hâşimîye ve Râfîka adlı şehirleri kurdurmuştur. Türkler Halife Mansûr döneminden itibaren İslâm dünyasına nüfuz etmeye başlamışlardır. Sugûr ve Avâsım bölgelerinde Türk askerleri de istihdam edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Halife b. Hayyât, *Târîh* (Ömerî), bk. İndeks; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 364-380; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), bk. İndeks; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zehab* (Abdülhamîd), III, 294-318; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Me'kâtîlû'l-Tâlibîyyîn* (nşr. Ahmed Sakr), Kahire 1949, s. 179-399; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, I, 62-98; Agobios b. Kostantin el-Menbicî, *el-Müntehab min Târîhi'l-Menbicî* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Trablsu 1406/1986, s. 119-131; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, bk. İndeks; G. le Strange, *Baghdad During the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924, bk. İndeks; Ahmed Zekî Safvet, *Cemheretü resâ'ili'l-'Arab fi 'uşûri'l-'Arabîyyeti'z-zâhire*, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İlmiyye), III, 10-12; IV, 368-372; D. Sourdel, *Le vizirat 'abbâside de 749 à 936*, Damas 1959-60, bk. İndeks; Abdülcebbâr el-Cümerd, *Dâhiyetü'l-'Arab Ebû Ca'fer el-Manşûr*, Beyrut 1963; Abdüsselâm Rüstem, *Ebû Ca'fer el-Manşûr*, Kahire 1965; Ali Edhem, *Ebû Ca'fer el-Manşûr*, Kahire 1969; J. Lassner, "Did the Caliph Abu Ja'-

fer al-Mansur Murder his Uncle Abdullah b. Ali and Other Problems with in the Ruling House of the Abbasids", *Studies in Memory of Gaston Wiet* (ed. M. Rosen-Ayalon), Jerusalem 1977, s. 69-99; a.m.f., "Provincial Administration under the Early Abbasids: Abu Ja'far al-Mansur and the Governors of the Haramayn", *St.I*, XLIX (1979), s. 39-54; Baron Carra de Vaux, *Müfekkirü'l-İslâm* (trc. Âdil Züaytir), Kahire 1979, s. 13 vd.; Cebrâil Süleyman Cebbûr, *el-Mülûkû's-şu'arâ'*, Beyrut 1401/1981, I, 100-105; H. Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate*, London 1981, s. 57-95; a.m.f., "al-Manşûr", *El²* (İng.), VI, 427-428; Reşid Abdullah el-Cümeylî, *Dirâsât fi târihi'l-hilâfeti'l-'Abbâsiyye*, Rabat 1984, s. 31-47; Bessâm el-Aselî, *el-Manşûr el-kâ'id el-Manşûr el-'Abbâsi*, *Ebû Ca'fer 'Abdullâh*, Beyrut 1406/1986; D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, London 1999, s. 28-60; Gülgün Uyar, *Siyâsi ve İçtimaî Hayatta Ali-Fâtma Evlâdı (260/873'e Kadar)* (doktora tezi, 2003), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 120 vd.; A. Dietrich, "Das politische Testament des zweiten Abbasidenkalifen al-Mansûr", *Isl.*, XXX/2-3 (1952), s. 133-165; M. Qasim Zaman, "Routinization of Revolutionary Charisma: Notes on the 'Abbasid Caliph al-Mansûr and al-Mahdi", *IS*, XXIX/3 (1990), s. 251-275; K. V. Zetterstéen, "el-Mansûr", *İA*, VII, 295-296.



NAHİDE BOZKURT

MANSÜR, İbn Ebû Âmir

(İبن أبي عامر المنصور)

Ebû Âmir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdillâh b. Âmir b. Ebî Âmir el-Meâfirî (ö. 392/1002)

Endülüs Emevî Devleti'nin başveziri.

326'da (938) Turruş'ta doğdu. Hıristiyan kaynaklarında Almanzor olarak geçer. Yemen kökenli bir ulemâ ailesine mensuptur. Aileden Târik b. Ziyâd ile birlikte Endülüs'e ilk geçen kişi olan Abdülmelik b. Âmir el-Meâfirî, Ceziretülhadrâ bölgesinde kendisine iktâ edilen Turruş Kalesi'ne yerleşti. Zamanla kalabalıklaşan ve daha çok ilimle şöret bulan aileden hadis ve fıkıh âlimleri, kâtiplik ve kadılık yapan idareciler çıktı. Mansûr'un dedesi Ebû Âmir Muhammed İsbîliye (Sevilla) kadılığı yapmış, babası Abdullah hadis ve fıkıh âlimi olarak tanınmıştır. Annesi Kurtuba'nın (Cordoba) nüfuzlu ailelerinden Benî Birtâl'e mensuptu.

Mansûr küçük yaşta gittiği Kurtuba'da edebiyat, hadis ve fıkıh tahsil etti. Hocaları arasında Ebû Ali el-Kâfî, Ebû Bekir b. Muâviye, Ebû Bekir İbnü'l-Kütiyye gibi dönemin ünlü âlimleri bulunmaktaydı. Kurtuba başkadısının yanında kâtip olarak göreve başlayan Mansûr daha sonra Reyve (Regio) kadılığına tayin edildi. Zekâsı ve

insanlarla kolayca anlaşabilmesi sayesinde kısa sürede tanınmaya başladı ve saraya girmeyi başardı. 356 (967) yılında Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem'in veli-aht olan oğlu Abdurrahman'ın mallarını yönetmekle görevlendirildi. Bu sırada hükümdarın İspanyol asıllı eşi Subh ile tanıştı, onun yakın ilgi ve desteğini kazanarak darphânenin başına getirildi. Çok geçmeden hazinenin teftişi de kendisine verildi. Bu şekildeki yükselişi ve saraydaki faaliyetleri görevini suistimal ettiğine dair şikâyetlere sebep olunca II. Hakem tarafından sorgulandı, ancak şikâyetleri haklı çıkaracak bir durum tesbit edilemedi. Bu olayın ardından sırasıyla İsbîliye ve Sebte (Ceuta) kadılıklarına tayin edildi. 359'da (970) veli-aht Abdurrahman'ın ölümü üzerine II. Hakem'in hayatta kalan ve Subh'tan doğma tek oğlu olan Hişâm'ın mallarını yönetmekle görevlendirildi. 361'de (972) Kurtuba'nın asayiş ve güvenliğinden sorumlu olmak üzere sâhibbü's-şurtatî'l-vüstâ tayin edildi. Bu görevi sırasında, Fâtımîler'le mücadele etmek üzere Mağrib'de bulunan ordu kumandanı Gâlib b. Abdurrahman'ın aşırı harcamalarda bulunduğuna dair şikâyetler sebebiyle halife tarafından teftiş için Mağrib'e gönderildi. Bu vesileyle kumandanlar, Berberî yöneticileri ve kabile reisleriyle yakın ilişkiler kurdu. 363'te (974) ordu ile birlikte Kurtuba'ya döndü. İki yıl sonra II. Hakem'in vefatından kısa bir süre önce veli-aht olarak Hişâm'a biatin sağlanmasında önemli rol oynadı. Aynı şekilde II. Hakem vefat ettiğinde çoğunluğunu sakâlibenin teşkil ettiği bir kesimin hilâfete halifenin amcası Mugire b. Abdurrahman'ı çıkarmaya teşebbüsüne karşı Hişâm'ın halife ilân edilmesi için Vezir Ca'fer b. Osman el-Mushafî ile birlikte büyük çaba harcadı.

II. Hişâm halife olunca Mushafî başvezir (hâcib), Mansûr da Subh'un desteğiyle vezir tayin edildi. Bu sırada Endülüs'teki anlaşmazlıklar ve Fâtımîler'le olan mücadele sebebiyle hıristiyan akınları artmış ve Kurtuba'yı tehdit eder hale gelmişti. Bu akınları durdurma görevi Mansûr'a verildi. Mansûr'un 366 (977) yılında Kastilya (Kaştâle) Krallığı topraklarına düzenlediği seferden muzaffer olarak ve bol ganimetle Kurtuba'ya dönmesi devlet içindeki konumunu güçlendirdi. Bu yükselişiyle Hâcib Mushafî'yi tedirgin etmekle birlikte ona saygıda kusur etmemeye büyük özen gösterdi. Mushafî ile Medînetüsâlim'in askerî valisi olan Gâlib b. Abdurrahman arasındaki soğukluktan ya-

rarlanma yoluna gitti. Gâlib'i yanına çekip Mushaff'i saf dışı bırakmaya çalıştı. Bunun için 366 (977) yılında Gâlib'e Mushaff'i hâciblik için yeterli görmediğini söyledi. Ardından Gâlib'in kızı ile evlenerek onunla akrabalık bağı kurdu. Bir yıl sonra hıristiyanlara yönelik ikinci ve kâynpederiyle birlikte çıktığı üçüncü seferden de galibiyetle ve bol miktarda ganimetle dönmesi onu daha da güçlendirdi. Kurtuba'ya sâhibü'l-medîne olarak tayin edildi. Çok geçmeden "zü'l-vizâreteyn" unvanıyla taltif edildi. Mushaff'nin azledilmesi üzerine II. Hişâm tarafından hâcibliğe getirildi.

Mansûr hâcib olduktan sonra II. Hişâm'ı tamamen kontrolü altına aldı. Onun Medînetüzzehrâ'da vaktini eğlenceyle geçirmesini sağlayarak devlet işlerine karışmasına engel oldu. Devlet işlerinde müstakil kalmak için Vâdilkebir (Guadalquivir) nehrinin kenarında Medînetüzzâhire adıyla Medînetüzzehrâ'ya benzer yeni bir şehir kurdu ve bütün devlet dairelerini oraya taşıdı. Ardından vilâyetlere mektuplar yollayarak bundan böyle vergilerin yeni merkeze gönderilmesini istedi. Diğer taraftan vezirliği sırasında orduda başladığı yenileştirme çalışmalarını sürdürdü. Bu çerçevede Berberîler'den ve aralarında Leonlu, Kastilyalı ve Navarralıların bulunduğu kuzeyli hıristiyanlardan müteşekkil güçlü bir ordu kurdu. Kabile sistemine göre orduda görev yapan Arap birliklerini kabile düzenini dikkate almaksızın yeni ordu içinde dağıttı. Ayrıca daha önce III. Abdurrahman tarafından oluşturulan ve yalnız sakâlibeden meydana gelen saray muhafızlarının gücünü büyük ölçüde sınırladı. Askerî iktâ sisteminin bırakılıp maaşlı askerî sisteme geçildiğinden yeni ordu Endülüs'ten çok iktidara bağlı bir ordu haline geldi. Ancak bu icraatlar Kurtuba'da bazı ciddi rahatsızlıklara sebep oldu. Kurtuba'nın önde gelen ailelerinin, fakihlerin, şairlerin ve sakâlibenin de içinde yer aldığı muhalefet cephesi, Emevî sarayını Mansûr'dan kurtarmak için II. Hişâm'ı öldürüp yerine III. Abdurrahman'ın torunu Abdurrahman b. Ubeydullah'ı tahta çıkarmak üzere bir suikast düzenledi, ancak başarılı olamadı. Bu arada felsefeye ilgilenmenin halk arasında "sapıklık" olarak kabul edildiği Kurtuba'da bazı fakihler tarafından hâcibin felsefeye merak sardığı haberlerinin yayılması üzerine Mansûr, söylentilerin asılsız olduğunu ispatlamak için II. Hakem tarafından zenginleştirilen saray kütüphanesinde mevcut, fakihler tarafın-

dan zararlı kabul edilen bütün eserleri imha ettirdi.

İbn Ebû Âmir el-Mansûr'un yönetimde tek adam olmaya yönelik politikası kâynpederi Gâlib'i de muhalefet safına itti. Emevî sülâlesine son derece sadık olan bu ünlü kumandan, sakâlibenin gücünün azaltılması ile birlikte özellikle II. Hişâm'ın saraya kapatılarak devlet işlerinden uzaklaştırılması üzerine Emevî hânedanını yıkma çalışmaları suçladığı damadı Mansûr'a karşı kendisini halifenin haklarının koruyucusu ilân etti. Bu durum, iki tarafı 371 (981) yılında Şentvecent (San Vicente) Kalesi yakınında savaş alanında karşı karşıya getirdi. Daha çok sınır bölgesi birliklerinden oluşan Gâlib'in ordusu, Kuzey Afrika'dan yeni getirilen Berberî birlikleriyle desteklenen Mansûr'un ordusu karşısında başlangıçta başarılı olduysa da Gâlib'in atından düşerek ölmesi üzerine bozguna uğramaktan kurtulamadı. Mansûr bu olayın hemen ardından çıktığı Liyûn (Leon) seferinden de büyük bir zaferle dönünce Endülüs'te ilk defa olmak üzere "el-Mansûr-Billâh" unvanını aldı ve saray âmiri oldu (371/981). Kendi adına para bastırıldığı gibi cuma hutbelerinde halifenin adıyla birlikte onun ismi de zikredilmeye başlandı. Hatta bu gelişmeler sonucunda elde ettiği fiili hükümdarlık konumunun kendisinde halifelikini ilân etme düşüncesini doğurduğu, ancak bunun için istişarede bulunduğu İbn Zerb, İbnü'l-Mekvî, Usayfî gibi fakihlerle İbn Ayyâş ve İbn Futays gibi vezirlerden çoğunun muhalefet etmesi üzerine bundan vazgeçtiği rivayet edilmektedir.

Mansûr'un dış politikasında ağırlık merkezini Endülüs'e yönelik olarak kuzeyde hıristiyan krallıklarından, güneyde (Mağrib'de) Şii Fâtımîler'den kaynaklanan tehditlerin bertaraf edilmesi oluşturmuştu. Mansûr Endülüs'ün kuzeyinde bulunan Kastilya, Leon ve Navarra (Neberra) krallıklarının hükmettikleri topraklara elliden fazla sefer düzenledi ve bunların hepsinden galip çıktı. Bu seferlerle, söz konusu prensliklerin III. Abdurrahman döneminden beri Kurtuba'ya olan bağımlılıklarını pekiştirdiği gibi zaman zaman kendi politikasına uygun prenslerin tahata oturmasını sağlamak suretiyle onların iç işlerine müdahale etme gücünü de elde etti. Mağrib'de ise III. Abdurrahman ve II. Hakem'in siyasetini aynen sürdürdü. Bunun için Fâtımîler'e karşı Emevî yanlısı mahallî Berberî hânedanlarını destekledi. 381 (991) yılında oğlu Abdülmelik lehine hâciblikten feragat eden Mansûr

sûr 386'da (996) hükümdarlara mahsus "es-Seyyid el-Melikü'l-Kerîm" lakabını aldı. Bir yıl sonra da oğlu Abdülmelik b. Mansûr'un Fas'a girmesi bölgedeki Endülüs Emevî nüfuzunu daha da pekiştirdi. İbn Ebû Âmir el-Mansûr, Kastilya üzerine düzenlediği elli ikinci seferinden dönerken Medînetüsâlim'de hastalandı ve kısa süre sonra vefat etti. Torunu Abdülazîz b. Abdurrahman mülûkû't-tavâiften biri olan Âmirîler'in kurucusudur.

Mansûr'un müstebit ve hedefine varmak için her yolu mubah gören bir kişiliğe sahip olduğu şeklinde değerlendirmeler yapılmış olmakla birlikte onun zamanında Endülüs'te III. Abdurrahman'la başlayıp II. Hakem'le devam eden istikrar ve gelişmenin sürdürüldüğü görülmektedir. Bu başarıda Ebû Mervân İbn Şüheyd, Muhammed b. Cehver, İbn Ayyâş, İbn Hudayr ve Ahmed b. Hazm gibi dönemin en yetenekli idarecileriyle birlikte çalışmasının önemli rolü vardı. Yeni bir saltanat şehri olarak Medînetüzzâhire'nin inşası, Kurtuba Ulucamii'nin genişletilmesi, Belyüneş'te bahçeler içinde bir saray ve sahilde bir kale inşası, Vâdilkebir üzerindeki Romalılar döneminden kalma büyük köprü'nün restore edilmesi, yeni yollar ve köprüler yapılması onun döneminde gerçekleştirilen belli başlı imar faaliyetleridir. Sefere çıkmadığı zamanlarda düzenlediği haftalık ilim meclislerine dönemin ünlü bilginleri katılırdı. Sefere çıkarken yanında şairlerin ve tarihçilerin bulunmasına özen gösterirdi; nitekim 980 yılında çıktığı Kastilya seferi esnasında beraberinde kırk bir şair ve tarihçinin bulunduğu kaydedilmektedir. İbn Derrâc ve Ebû'l-Mugîre İbn Hazm onun himaye ettiği şairlerdendir. Felsefeye olan merakı bilinmekle birlikte fakihlerin tepkisini çekmemek için bu alandan uzak durdu. Döneminde matematik ve astronomi öğrenimi yaygınlaşmış, Ebû'l-Kâsım el-Mecrîfî astronomi alanındaki orijinal çalışmalarını onun zamanında gerçekleştirmiştir. Özel hekimî, İbnü'l-Heysem diye tanınan Abdurrahman b. İshak müşhiller ve genel tıp konuları üzerine eserler kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hazm, *Nahtü'l-ârus* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1987, s. 107; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis* (nşr. M. Tâvî et-Tancî), Kahire 1953, s. 73-74; İbn Bessâm eş-Şenterîni, *ez-Zahîre*, I/1, s. 417-418 (fihrist); IV/1, s. 988-989 (fihrist); Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis* (Ebyârî), s. 21; İbnü'l-Kerdebus, *Târîhu'l-Endelüs* (nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî), Madrid 1971, s. 62-65; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, Kahire 1353, VII, 83-84;

Abdülvâhid el-Merrâkûşî, *el-Mu'cib fi telhîsi aḥbârî'l-Mağrib* (nşr. M. Saîd el-Uryân), Kahire 1383/1963, s. 72 vd.; İbnü'l-Ebbâr, *el-Hulle-tû's-siyerâ'* (nşr. Hüseyin Münis), Kahire 1985, I, 257-259, 268-277; İbn Hallikân, *Vefeyât*, II, 488; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, Leiden 1951, s. 251-301; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, Beyrut 1413, XVI, 480; İbnü'l-Hatîb, *el-İḥâta*, I, 466, 493; II, 102-108; a.mlf., *A'mâlü'l-a'lâm* (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 59 vd.; Makkarî, *Nefḥu't-tîb*, bk. İndeks; R. Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*, Leyde 1861, III, 111-258; E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne Musulmane*, Paris - Leiden 1950, II, 197-290; a.mlf., "Mansur", *IA*, VII, 302-305; M. Abdullah İnân, *ed-Devletü'l-Âmiriyye*, Kahire 1958; a.mlf., *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, Kahire 1408/1988, II, 517-587; Ali Edhem, *el-Manşûr el-Endelüsî*, Kahire 1974; W. M. Watt - P. Cachia, *A History of Islamic Spain*, Edinburgh 1977, s. 81-84; Anwar G. Chejne, *Espana musulmana*, Madrid 1980, s. 44-47; F. J. Simonet, *Historia de los Mozarabes de España*, Madrid 1983, tür.yer.; Bessâm el-Aselî, *el-Ḥâcib el-Manşûr*, Beyrut 1405/1985; C. S. Alborno, *La Espana musulmana*, Madrid 1986, I, 474-506; Abdülmecîd Na'naî, *Târîhu'd-devleti'l-Ümeviyye fi'l-Endelüs*, Beyrut 1986, s. 419-469; Abdurrahman Ali el-Hajî, "Christian States in Northern Spain During the Umayyad Period (138-366/755-976)", *IQ*, IX/1-2 (1965), s. 51-53; Luis Seco de Lucena Paredes, "New Light on the Military Campaigns of Almanzor", a.e., XIV/3 (1970), s. 126-142; P. Guichard, "Al-Manşûr ou al-Manşûr bi-İllâh? Les Laqab/s Amirides d'après la numismatique et les documents officiels", *Archéologie islamique*, V, Paris 1995, s. 47-53; Lütfî Şeyban, "Endülüs Emevî Hanedanına Karşı Bir İktidâr Denemesi: Endülüs Emevî Hâciblerinden el-Manşûr Muhammed İbn Ebî Âmir", *İslâmî Araştırmalar*, XI/3-4, Ankara 1998, s. 250-272; P. Chalmeta, "al-Manşûr", *EI²* (İng.), VI, 430-432; Abdülkerim Özyayın, "Âmiriler", *DA*, III, 72-73.

 MEHMET ÖZDEMİR

MANSÜR b. AMMÂR

(منصور بن عمّار)

(ö. 225/840)

İlk zâhidlerden.

Merv yakınlarında Dandanakan'da doğdu. Künyesi Ebû's-Serî'dir. İlk öğrenimini Merv'de tamamladıktan sonra Bağdat'a gitti. Tahsiline bir süre Basra'da devam etti. Güzel konuşması ve hitabet gücüyle tanındı. Şam ve Mısır'da yaptığı vaazlarla dikkati çekti. Ömrünün son yıllarını Bağdat'ta geçirdi ve burada vefat etti. O dönemde daha ziyade İranlılar'da görülen etkili konuşma gücü ve dinleyenleri coşturup ağılatmasından hareketle onun İran asıllı olduğu söylenebilirse de Massignon'un ileri sürdüğü gibi Şii olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü

sözlerinde bu görüşü destekleyen bir ifade bulunmamaktadır. Mansûr b. Ammâr'ın tasavvufa yönelmesine yolda bulunduğu, üzerinde "besmele" yazılı kâğıda saygı göstermesinin sebep olduğu kaydedilmektedir. Aynı yıllarda Bağdat'ta yaşayan Bişr el-Hâfî ile görüşmüş, Ahmed b. Ebû'l-Havârî'nin sohbetlerine katılmıştır.

Vaaz ve sohbetlerinde nefis terbiyesi üzerinde özellikle duran Mansûr b. Ammâr'a göre nefisini bilen kişi riyâzet ve mücâhedeyle, rabbini bilen kişi ise ibadet ve taatle O'nun rızasını kazanmaya çalışır (Sülemî, s. 136). Nefsin arzularına muhalefet ederek selâmete ulaşan gönül şüphe ve mânevî kirlilerden temizlendiği için hikmetin kaynağı olur. Hikmet âriflerin gönlünde tasdik, zâhidlerin gönlünde lutuf, âbidlerin gönlünde ilâhî başarı, müridlerin gönlünde tefekkür ve âlimlerin gönlünde tezekkür olarak ortaya çıkar. Kulun en iyi elbisesi alçak gönüllülük, ârifin en güzel elbisesi takvâdir. Mansûr b. Ammâr'ın bu görüşlerinden hareket eden Muhammed Celâl Şeref onun tasavvuf anlayışının nefis, kalp ve takvâ olarak üç esasa dayandığını söylemektedir (*Dirâsât fi't-taşavvufi'l-İslâmî*, s. 93-113).

Mansûr b. Ammâr, tasavvufî konuların yanı sıra kelâm meseleleriyle de ilgilenip bu alandaki tartışmalara katılan zâhidlerdendir. III. (IX.) yüzyılda kelâmcıların en çok tartıştığı Kur'an'ın mahlûk olup olması ve istivâ konularıyla ilgili olarak Bişr b. Gıyâs el-Merîsî ile mektuplaşan Mansûr b. Ammâr'a göre Allah'ın dışındaki her şey mahlûktur, ancak Allah'ın kelâmı olduğu için Kur'an mahlûk değildir. Mansûr, istivâ konusunu açıklamanın zor olduğunu ifade ederek bu hususta soru sormanın bid'at sayıldığını, konunun bütününe iman edilmesi gerektiğini söyler.

Hadis ilmiyle de meşgul olan Mansûr'un rivayet ettiği hadisleri Ebû Nuaym *Hilyetü'l-evliyâ'*'da nakletmiş, bu hadisleri Ebû Bekir b. Ahmed el-Hemedânî bir araya getirmiştir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 546). İbn Adî ve Dârekutnî onun rivayet ettiği hadislerin zayıf olduğunu belirtmektedir.


İbnü'n-Nedîm'den itibaren (*el-Fihrist*, s. 114) kaynaklarda Mansûr b. Ammâr'ın bazı risâleler kaleme aldığından bahsedilmekteyse de bunlar günümüze ulaşmamıştır. Dinî-ahlâkî konulara dair bu risâlelerine *Meclis fi zikri'l-mevt*, *Meclis fi hüsnî'z-zannî billâh*, *Meclisü't-tekfûriyye fi'l-gazv* gibi "meclis" kelime-

siyle başlayan adlar verdiği kaydedilmektedir (Sezgin, I, 637).

Mansûr b. Ammâr, heyecanla anlattıklarını kendi hayatında uygulamadaki zaaftından dolayı Bişr el-Hâfî tarafından eleştirilmiş (Hatîb, XIII, 72), vâzlikten gelirden elinde etmesi de kınanmasına sebep olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 114; Sülemî, *Ṭabakât*, s. 130-136; Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 325-331; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 423-424; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (Uludağ), s. 227-228; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 71-79; Herevî, *Ṭabakât*, s. 123; İbnü'l-Cevzî, *el-Kuşşâş ve'l-müzekkirûn* (nşr. M. L. Swartz), Beyrut 1986, s. 86-87; a.mlf., *Şıfatü's-şafve*, II, 173; Ferîdüddin Attâr, *Tezki-retü'l-evliyâ'*, Tahran 1346 hş., s. 225-228; İbnü'l-Mulakkın, *Ṭabakâtü'l-evliyâ'* (nşr. Nüred-din Şerîbe), Kahire 1393/1973, s. 286; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, VI, 98-100; Sezgin, *GAS*, I, 637-638; M. Celâl Şeref, *Dirâsât fi't-taşavvufi'l-İslâmî*, Beyrut 1404/1984, s. 93-113.

 ETHEM CEBECIOĞLU

MANSÜR el-FÂTİMÎ

(المنصور الفاطمي)

Ebû't-Tâhir el-Mansûr-Billâh (Binasrillâh) İsmâil b. el-Kâim-Biemrillâh Muhammed b. Ubeydillâh el-Fâtîmî (ö. 341/953)

Fâtîmî halifesi (946-953).

301 Ramazanında (Nisan 914) Rakkâde'de dünyaya geldi. Mehdiye veya Kayrevan'da 302 veya 303 (915-916) yılında doğduğu da rivayet edilmektedir. Annesi Kerîme adlı bir câriyedir. Babası Kâim-Biemrillâh, 7 Ramazan 334'te (12 Nisan 946) veliaht tayin edip biat aldığı ve yönetime katılma yetkisi verdiği Mansûr'u, 316 (928) yılından beri Fâtîmî aleyhtarî faaliyetleri yürüten İbâzî-Hâricî lideri Ebû Yezîd en-Nükkârî ile savaşa memur etmişti. Biattan birkaç hafta sonra babası vefat etti (13 Şevval 334 / 18 Mayıs 946). Mansûr, devlete karşı ayaklanan Ebû Yezîd en-Nükkârî'nin bu haberi duymasını önlemek amacıyla babasını gizlice defnetti.

Babasının ölümünü iki yıl gizlemeyi başararak bu zaman zarfında meydana gelen ayaklanmalara karşı mücadele eden Mansûr, Berberî ve Arap kabilelerini etrafında topladı. Sicilya askerleriyle de iş birliği yaparak büyük bir güç oluşturdu. 19 Şevval 334'te (24 Mayıs 946) Mehdiye'den Ebû Yezîd en-Nükkârî'ye karşı bir müfreze sevketti. Üç gün sonra Sûse

önünde mağlûp edilen Ebû Yezîd Kayrevan'a hareket ettiyse de şehre giremedi. Mansûr ertesi gün Kayrevan'a girince Ebû Yezîd batıya doğru çekildi. Onu takibe devam eden Mansûr, 26 Rebûlevvel 335'te (25 Ekim 946) Kayrevan'dan ayrılarak Begâye'ye ulaştı, Ebû Yezîd'i Biskre'ye kadar takip ettikten sonra Tubne'ye döndü. 12 Cemâziyelevvel 335'te (9 Aralık 946) Makkara civarında Ebû Yezîd'i bozguna uğratarak Mesîle'ye girdi. Ebû Yezîd'i aramak amacıyla şehirden ayrılınca Ebû Yezîd Mesîle'yi kuşatma altına aldı. Mansûr ancak 5 Receb 335'te (30 Ocak 947) Mesîle'ye hâkim olabildi. 22 Muharrem 336'da (13 Ağustos 947) Ebû Yezîd'in sığındığı Kiyâne şehrini zaptederek kendisini yaralı vaziyette esir aldı. Ebû Yezîd beş gün sonra ölünce cesedini Mehdiye'de halka teşhir etti. Genç Fâtîmî Devleti için bir tehdit oluşturan ve Berberî kabileleri, Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman, Mağrib ve özellikle Tâhertliler tarafından desteklenen Ebû Yezîd en-Nükkârî'nin isyanı böylece sona erdi.

III. Abdurrahman, Fâtîmîler'e muhalefet eden Miknâsî lideri Mûsâ b. Ebû'l-Âfiye ile Berberî kabilelerini Fâtîmîler aleyhine kıskırttı. Zenâte kabilesini de Fâtîmîler'in müttefiki Sanhâce'nin reisi Zîrî b. Menâd'a karşı savaşa teşvik etti. Tâhert'teki Rüstemîler Devleti gibi Mağrib'deki küçük devletlerle de sağlam ilişkiler kurarak Fâtîmî halifesine baş kaldıranları destekleyen III. Abdurrahman, Fâtîmîler'den Sicilya'yı geri almayı düşünen Bizanslılar'la ittifak oluşturdu. Mısır'daki İhşîdîler'le iyi ilişkiler kurarak Şîfî mezhebiyle savaş için Mısır'a Mâlikî fakihler gönderdi.

Mansûr bunun üzerine önce III. Abdurrahman adına hutbe okutan Tâhert'e yöneldi, kısa bir süre Tâhert'te kaldıktan sonra buraya Benî İfren'den Ya'lâ b. Muhammed'i vali tayin edip Kayrevan'a gitmek üzere yola çıktı. Kayrevan'a gönderdiği menşurda babası Kâim - Biemrillâh'ın vefat ettiğini, savaş dolayısıyla bunu gizlediğini ve el-Mansûr - Billâh unvanıyla hilâfet makamına geçtiğini belirtti. Tâhert'ten ayrılarak nüfuzunu sağlamlaştırmak üzere Kartaca'ya ve diğer bazı şehirlere uğradıktan sonra Mansûriye'ye geldi, burada bir kahraman gibi karşılandı. Mansûr ülkede istikrarı sağlamak üzere iken Ebû Yezîd en-Nükkârî'nin oğlu Fazl, Avrâs ve Kafsa'da isyan etti. Zilkade 336'da (Mayıs 948) öldürülerek bertaraf edilen Fazl'ın kardeşleri Endülüs Emevî Devleti'ne sığındı.

İç ve dış düşmanların saldırılarına karşı Mansûr güçlü bir donanma kurmuştu. 334 (945-46) yılında Hasan b. Ali el-Kelbî kumandasındaki bu donanma Meriye (Almaria) şehrine saldırarak limanda demirlemiş gemileri yaktı, şehir halkından birçok kişi esir alındı. Bu olay üzerine Endülüs Emevî donanması bir yıl sonra Afrika sahillerine hücum edip Sûse bölgesini tahrip etti. Fâtîmî kaynaklarında, VII. Konstantinos zamanında Bizanslılar'ın Fâtîmîler'in elindeki Sicilya adasını geri almak için giriştikleri teşebbüslere karşı koymada donanmanın büyük rol oynadığı belirtilmekte, ayrıca Mehdiye'de bulunan tersane ve 900 savaş gemisinin önemi de vurgulanmaktadır. Mansûr bunlardan ve Fâtîmîler'e Ağlebîler'den kalan Sicilya ve Mağrib'deki düzenli deniz gücünden faydalanmış, daha sonra bunları geliştirerek devletin gücünü arttırmıştır.

Ramazan 341'de (Şubat 953) dinlenmek amacıyla Celûlâ şehrine giden Mansûr yolda şiddetli bir soğuk ve yağmurla karşılaştı. Mansûriye'ye dönerken maiyetindeki birçok kişi hayatını kaybetti. Kendisi de hastalandı ve 28 Şevval 341'de (18 Mart 953) Mansûriye'de vefat etti. Mehdiye şehrine götürülerek orada defnedildi. Yerine oğlu Muiz - Lidînilâh geçti. Akıllı ve cesaretli, yerinde konuşmasını bilen iyi bir hatip ve sabırlı bir kişi olan Mansûr, zamanının çoğunu ayaklanmaları bastırmaya ve ülkenin birliğini sağlamaya vermiştir. Karmatî lideri Ebû Tâhir el-Cennâbî'nin 317'de (929) sökülüp götürdüğü Hacerülesved'in yerine iade edilmesini emretmiş, bunun üzerine Hacerülesved 339'da (950-51) Mekke'ye getirilerek yerine konulmuştur. Bu arada çeşitli vergileri kaldırmış, vergi konusunda halka hoşgörülü davranılmasını istemiştir. Hem zimmîler hem müslümanlar için geçerli olan bu karar sayesinde sükûnet ve barış sağlanmış, vergi sisteminde adalet temin edilmiştir. Kendi adıyla anılan Mansûriye (Sabra) şehrinin inşasını emreden Mansûr, Mehdiye'nin yerine Mansûriye'yi başşehir yaparak buraya yerleşmiştir (336/947-48). Şehri saraylarla süslemiş ve kurduğu pazar yerleriyle zenginleştirmiştir. Şair Ebû'l-Kâsım el-Fezârî onun için bir kaside yazmıştır (bk.bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Ali b. Zâfir, *Ah̄bârü'd-düvelî'l-münkaṭi'a* (nşr. A. Ferré), Kahire 1972, s. 18-20; İbn Hamâd es-Sanhâcî, *Ah̄bâru mülûki Benî 'Ubeyd ve şretühüm* (nşr. Tihâmî Nakra - Abdülhalîm Uveys), Riyad - Kahire 1401/1981, s. 59-83; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 234-236; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, I, 218-221; Makrîzî, *İttî'azü'l-*

hunenâ (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1416/1996, I, 88-91; a.mlf., *el-Mukaffe'l-kebir* (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1407/1987, s. 142-192; İdrîs İmâdüddin el-Kureşî, *'Uyûnü'l-ahbâr ve fûnûn'l-âşâr* (nşr. Mustafa Gâlib), Beyrut, ts. (Dârü'l-Endelüs), s. 231-341; Ebû'l-Kâsım el-Fezârî, *el-Kasidetü'l-fezâriyye fi medhi'l-halifeti'l-Fâtîmî el-Mansûr* (nşr. Mustafa ez-Zemerlî), Beyrut 1995, neşreden girişli, s. 5-74; Hasan İbrâhim Hasan, *Târîhu'd-devleti'l-Fâtîmiyye*, Kahire 1981, s. 89-92; Muhammed el-Ya'lâvî, *el-Edeb bi-lfrîkiyye fi'l-ahdi'l-Fâtîmî (296-365 h.)*, Beyrut 1986, s. 149-185; Eymen Fuâd Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtîmiyye fi Mısır*, Kahire 1413/1992, s. 59-60, 62; H. Halm, *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*, Leiden 1996, s. 310-337; F. Dachraoui, "al-Manşur - Billâh", *EP* (Ing.), VI, 434-435.



KÂSİM ABDUH KÂSİM

MANSÛR FEHMÎ

(منصور فهمي)

(1886-1959)

Mısırlı ilim ve fikir adamı,
deneme yazarı.

Mansûre'ye bağlı Talhâ'da doğdu. Mağrib asıllı bir ailenin çocuğudur. İlk öğrenimini Mansûre'de, orta öğrenimini Kahire'deki bir Fransız lisesinde tamamladı. Hukuk Mektebi öğrencisi iken Mısır (Kahire) Üniversitesi'nin felsefe alanında öğretim elemanı yetiştirmek amacıyla açtığı bir sınavı kazanarak Sorbonne Üniversitesi'nde felsefe tahsili yapmak üzere 1908'de Fransa'ya gönderildi. Fransa'da kaldığı beş yıl boyunca bir yandan felsefe ve sosyoloji alanında lisans öğrenimini sürdürürken bir yandan da tabiat bilimleri ve özellikle fizikî coğrafya, fizyoloji, embriyoloji gibi alanlardaki derslere katıldı. Ayrıca sosyal bilimlerde metodoloji konusunda kendini yetiştirmeye çalıştı ve Fransız sosyolojisinin önde gelen temsilcilerinden olan sosyoloji hocası Lévy Bruhl'ün etkisinde kaldı. Bu arada Fransız dili ve edebiyatı yanında Arap dili ve kültürüyle ilgili eserler okuyarak ileri düzeyde birikim elde etti.

Sorbonne'da felsefe alanında doktora çalışmasına başlayan Mansûr Fehmî, o sıralarda Mısır'da Kâsım Emîn'in önderliğinde bir grup aydın tarafından gündemde tutulan kadının hakları ve özgürlüğü problemiyle ilgili tartışmaların da etkisiyle kadının İslâm'daki durumu hakkında bir tez hazırlamaya karar verdi. Doktora çalışmasını tamamladığında Mısır Üniversitesi yetkilileri, içinde dinî telakkilere aykırı görüşlerin yer alması sebebiyle tezinin kabul edilmemesi yönünde gi-

rişimde bulundularsa da bu girişim sonuç vermedi ve Mansûr Fehmî doktor unvanını aldı. Ardından ülkesine dönerek 1913'te Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde felsefe tarihi hocası olarak göreve başladı. Ancak doktora teziyle ilgili dine aykırılık iddiaları sürdü ve bu yüzden altı ay sonra görevinden uzaklaştırıldı. Düşüncelerini ve eleştirici üslubunu gözden geçirip bir zihni değişim süreci yaşadığı altı yıllık ayrılıktan sonra tekrar eski fakültesinde görevlendirilen Mansûr Fehmî aynı üniversitede doçent ve profesör oldu; Edebiyat Fakültesi dekanlığı yaptı. Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye müdürlüğünü yürüttü. Ardından İskenderiye Üniversitesi rektörlüğüne getirilen Mansûr Fehmî bu görevindeyken 1946'da emekliye ayrıldı.

Mansûr Fehmî, 1933 yılında Kahire'de kurulan Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'nin yirmi kişiden oluşan birinci bilim kuruluna üye olarak seçildi; bir yıl sonra yapılan ilk toplantıda kurumun sekreterliğine getirildi. Hayatının sonuna kadar devam ettirdiği bu görevi sırasında (Ahmed Fuâd el-Ehvânî, XIX/2 [1961], s. 2) bilim ve sanat alanlarına dair terimlere Arapça karşılıklar bulunması, yeni kavramlar için Arapça kelimeler türetilmesi, bilimsel toplantılar düzenlenmesi gibi pek çok faaliyetiyle kurumun verimliliğine katkı sağladı. Ayrıca el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî (Dımaşk), el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-İrânî ve el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-İrâkî adlı kuruluşlarla Mısır Müslüman Gençler Cemiyeti, Kızılay Derneği, Arap Birliği gibi kurumların üyesiydi; bu arada Demokrat Parti'nin kurucuları arasında yer aldı. I. Dünya Savaşı'ndan önce *el-Cerîde*'de, savaş esnasında Muhammed Hüseyin Heykel, Mustafa Abdürrâzık, Tâhâ Hüseyin ve Abdülhamîd Hamdî ile birlikte çıkardıkları haftalık *es-Sûfûr*, *el-Ehrâm*, *el-Hilâl* ve *Fetâtü's-Şark* gazetelerinde denemeler yazdı. Çok sayıda bilimsel toplantıya katılarak toplum ve ahlâk meselelerine dair bildiriler sundu. 27 Mart 1959 tarihinde Kahire'de vefat etti.

Mansûr Fehmî'nin ilk baskısı *La condition de la femme dans la tradition et l'évolution de l'Islamisme* başlığıyla yayımlanan doktora tezi (Paris 1913) bizzat kendi ifadesinden de anlaşıldığı gibi (*La condition*, s. 20) pozitivizmin önde gelen temsilcilerinden yahudi asıllı hocası Lévy Bruhl'un etkisinde hazırlanmış olup eserde İslâm öncesi dönemde kadının durumu, Hz. Muhammed ve kadın, kadının örtünmesi ve evine kapanması, İslâm'da

câriyelik, İslâm hukukunda kadın, İslâm aile yapısında eşler arasındaki bağın şekli ve bunda sosyal sebeplerin rolü gibi konular incelenmiştir. Tam bir şarkiyatçı üslûbuyla kaleme alındığı, yaklaşım ve muhtevaya da büyük ölçüde müsteşrik zihniyetin hâkim olduğu görülen eserde uydurma veya sihhati tartışmalı bazı rivayetlerden de yararlanılarak özellikle Resûl-i Ekrem'e çirkin isnatlarda bulunulmuştur (meselâ bk. a.g.e., s. 37, 59).

Eser ciddi eleştirilere hedef olmuştur. Mısır'ın o dönemdeki etkili ilim ve fikir adamlarından Muhammed Lutfî Cum'a, *el-Mü'eyyed* gazetesinde (28 Ocak 1914) yayımlanan uzun bir yazısında Mansûr Fehmî'nin uydurma veya zayıf rivayetlere dayanarak, ayrıca bunları kötü niyetle yorumlamak suretiyle Hz. Peygamber ve İslâmiyet hakkında iftiralarda bulunduğunu söylemiş, başta Resûl-i Ekrem'in çok kadınla evliliği meselesi üzere eserde ileri sürülen iddiaları cevaplandırmıştır. M. Seyyid Kîlânî, kendisi tarafından neşredilen Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl*'inin II. cildine eklediği 109 sayfalık zeyilde, Kur'an ve Hz. Peygamber'in hayatı hakkında kendilerini küfre götürebilecek iddialar ortaya atan çağdaş yazarlar hakkında bilgi verirken ilk sırada Mansûr Fehmî'yi zikretmiştir (s. 81-83). Ancak Kîlânî -Resûl-i Ekrem'i ve İslâm dinini övücü bir konuşmasından da örnek vererek- Mansûr Fehmî'nin 1915 yılından itibaren olumsuz fikirleri terkettiğini, İslâm dinine bağlılığını ispatlayan pek çok konuşma ve makalesinin bulunduğunu belirtmektedir. Öte yandan İbrâhim Medkûr, Ahmed Fuâd el-Ehvânî gibi bazı fikir adamları, eserlerindeki olumsuz görüşlere katılmamakla birlikte Mansûr Fehmî'ye karşı takınılan tepkisel tavır düşünce ve bilim özgürlüğüne aykırı bularak eleştirmişlerdir.

Mansûr Fehmî, kitap telifinden ziyade toplumun aydınlatılması bakımından daha yararlı olacağını ifade ettiği (Ahmed Fuâd el-Ehvânî, XIX/2 [1961], s. 4) radyo konuşmaları ve toplantılarıyla, ayrıca gazete yazılarıyla tanınmıştır. 1915-1930 yılları arasında çeşitli gazetelerde yayımladığı yazılarını *Hâtarâtü nefis* başlıklı kitapta bir araya getirmiş (Kahire 1930), çoğu sanat felsefesiyle ilgili olmak üzere bazı yazıları 1961'de Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin dergisinde yayımlanmıştır (*Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, XIX/2 [1961], s. 7-46). Mansûr Fehmî'nin Mısır halkının ekonomik sefaleti, siyasal alanda halk iradesinin zayıflığı, Batı ile

kültürel ilişkilerin doğru ve yanlış yönleri gibi konularla ahlâk problemlerinin ele alındığı yazıları muhtevaları yanında üslûp güzelliğiyle de büyük takdir toplamış, yazar bu hususta Mısır'ın tanınmış edebiyatçılarından Mustafa Lutfî el-Menfelûti'ye çok şey borçlu olduğunu belirtmiştir (Brockelmann, III, 212).

BİBLİYOGRAFYA :

Mansûr Fehmî, *La condition de la femme dans l'Islam*, Paris 1990, tür.yer.; Brockelmann, *GAL Suppl.*, III, 211-212; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, XIII, 16-17; M. Seyyid Kîlânî, *Zeylül-Milel ve'n-nihâl* (Şehristânî, *el-Milel* [Kîlânî] içinde), s. 81, 83; M. Mehdî Allâm, *el-Mecma'iyûn fi hamsine 'âmen*, Kahire 1406/1986, s. 362-365; Zirikî, *el-A'lâm*, Beyrut 1997, VII, 302; Ahmed Fuâd el-Ehvânî, "Mansûr Fehmî", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb: Câmi'atü'l-Kâhire*, XIX/2, Kahire 1961, s. 1-6; İbrâhim Medkûr, "el-Merhûm ed-Doktor Mansûr Fehmî", *MMLA*, XXII (1967), s. 353-360.

☞ MUSTAFA ÇAĞRICI

MANSÛR el-HAMMÂDÎ

(المنصور الحمادى)

(ö. 498/1105)

Hammâdî emîri
(1089-1105)

(bk. HAMMÂDÎLER).

MANSÛR b. MU'TEMİR

(bk. İBNÛ'l-MU'TEMİR).

MANSÛR el-MUVAHHİDÎ

(bk. EBÛ YÛSUF el-MANSÛR).

MANSÛR en-NEMERÎ

(bk. NEMERÎ).

MANSÛR b. NÛH I

(منصور بن نوح)

Ebû Sâlih el-Emîrî's-Sedîd Mansûr
b. Nûh b. Nasr es-Sâmânî
(ö. 365/976)

Sâmânî hükümdarı
(961-976).

Kardeşi Abdülmelik'in ölümü üzerine Türk asıllı nüfuzlu kumandanlardan Alp Tegin'in isteğiyle küçük yaştaki oğlu Nasr, Vezir Ebû Ali Bel'amî tarafından hükümdar ilân edildi (11 Şevval 350 / 23 Kasım 961). Ancak Nasr'ın saltanatı bir gün sür-

dü. Mansür b. Nüh ertesi gün ulemâ, meşâyih, hânedan mensupları, hassa kuvvetleri ve özellikle çocukluğundan beri arkadaşı olan Fâik el-Hassa adlı kumandanın desteğiyle tahta çıkarılıp kendisine biat edildi. Alp Tegin'in Mansür'un yerine amcasını tahta çıkarmak istediği de rivayet edilir (Müstevfi, s. 382).

Mansür, hükümdar olmasına karşı çıktığı için Alp Tegin'i görevinden uzaklaştırdı. Bunun üzerine Alp Tegin topladığı kuvvetlerle Sâmânî başşehri Buhara'ya ele geçirmek istedi. Ancak askerlerin ve devlet adamlarının Mansür'un safına geçtiklerini görünce vazgeçip Belh'e çekildi. Mansür'un, üzerine gönderdiği orduyu yenilgiye uğrattı ve aralarında Mansür'un dayısının da bulunduğu kumandanları esir aldı (Rebîülevvel 351 / Nisan 962). Aynı yıl Sâmânîler'in en uçtaki sınırlarına çekilen ve Levik hânedanından Ebû Ali'yi mağlûp ederek Gazne'ye giren Alp Tegin böylece Gazneliler Devleti'nin temellerini atmış oldu. Mansür, daha sonra Ebû Ca'fer adlı kumandanının idaresindeki bir orduyu Gazne'ye sevkettiyse de Sâmânî ordusu mağlûp olmaktan kurtulamadı ve ağır kayıplar verdi (Nizâmülmülk, metin, s. 123-124, trc., s. 82). Cûzcânî, Alp Tegin'in Mansür b. Nüh'tan aldığı menşurla Gazne'de meşrû bir otorite tesis ettiğini kaydeder (*Tabakât-ı Nâsiri*, I, 211). Alp Tegin'in Mansür b. Nüh'a karşı yarı bağımsız hareket ettiği Kâbil yakınlarındaki Pervân'da basılan iki sikkeden de anlaşılabilir. Alp Tegin'in yerine geçen oğlu Ebû İshak İbrâhîm Buhara'ya giderek Emir Mansür'dan menşur almış, bu olayın ardından Gazneli-Sâmânî ilişkileri olumlu bir gelişme seyri takip etmiştir. Nitekim Ebû İshak İbrâhîm, 353-354 (964-965) yıllarında Levik hânedanı Gazne'yi işgal edince Mansür'un yardımıyla tekrar Gazne'ye dönebilmiştir (354/965). Alp Tegin'in ölümünden sonra basılan Gazneli paralarında Mansür b. Nüh'un adı da yer almaktadır.

Mansür, Alp Tegin'e karşı verdiği başarılı mücadele sebebiyle Ebû Mansür Muhammed b. Abdürrezzâk'ı Horasan ordularını başkumandanlığına getirdi. Ancak Horasan'da halka zulmedip şehirleri yağmalaması ve Büveyhî Emîri Rûknüddeve ile iş birliği yapması üzerine onu azlederek yerine Ebû'l-Hasan Muhammed b. İbrâhîm es-Simcûrî'yi tayin etti (Zilhicce 350 / Ocak 962).

Sistan hâkimi Halef es-Saffâr'ın hacca giderken yerine vekil bıraktığı Tâhir b.

Hüseyn'in iktidarı ele geçirip isyan etmesi üzerine Halef Buhara'ya gidip Mansür b. Nüh'tan yardım istedi. Mansür asker sevk ederek Halef'in Sistan'a dönmesini sağladı (354/965). Tâhir, Halef'in askerlerini terhis ettiğini görünce tekrar Sistan'ı ele geçirdi; Halef de yine Mansür'un gönderdiği Sâmânî kuvvetlerinin yardımıyla ülkesine dönebildi. Ancak Halef, Buhara'ya yollamakta olduğu vergi ve hediyeleri göndermemeye başlayınca onunla Mansür arasındaki ilişkiler bozuldu. Bunun üzerine Mansür, Sistan'a Hüseyin b. Tâhir kumandasında bir ordu sevketti (354/965). Yedi yıl boyunca devam eden savaşlar yapılan bir antlaşmayla sona erdi ve Halef Sâmânîler adına hutbe okutmayı kabul etti. İbnü'l-Esir, Halef'in isyanını Sâmânîler'de ortaya çıkan ilk zaaf âlâmeti olarak gösterir ve bu olaydan sonra çevredeki emirlerin Sâmânî topraklarına göz dikmeye başladığını belirtir (*el-Kâmil*, VIII, 564).

Mansür b. Nüh 356'da (967) Ziyârî Hükümdarı Veşmgîr ile görüştü. Bu görüşmede iki hükümdar Büveyhîler'e karşı birlikte hareket etmeye karar verdi. Bunun üzerine Mansür, Horasan orduları başkumandanı Ebû'l-Hasan Muhammed b. İbrâhîm es-Simcûrî'yi büyük bir orduyla Veşmgîr'in emrine verdi. Veşmgîr, Büveyhî Hükümdarı Rûknüddeve ile oğlu Adudüddeve'nin karşı harekete geçtiği sırada vefat etti. Yerine geçen oğlu Bîsütün'un Rûknüddeve ile anlaşması bu iş birliğini sonuçsuz bıraktı (Muharrem 357 / Aralık 967). Mansür b. Nüh, 359'da (970) Kirman'ı hâkimiyeti altına almak üzere Süleyman b. Ebû Ali b. İlyâs'a yardımcı birlikler gönderdi, fakat sefer başarısızlıkla sonuçlandı.

Büveyhîler'le Sâmânîler arasında 356 (967) yılında başlayan mücadele 361'de (971-72) yapılan bir antlaşmayla sona erdi. Buna göre Büveyhîler, Mansür b. Nüh'a yıllık 150.000 dinar vergi ödeyecekti. Bu antlaşmada Horasan orduları başkumandanı Ebû'l-Hasan Muhammed es-Simcûrî önemli rol oynamış, antlaşmanın imzalanmasına Horasan, Fars ve Irak eşrafı da tanıklık etmiştir. Antlaşmadan sonra Mansür Adudüddeve'nin kızıyla evlendi.

Mansür 11 veya 15 Şevval 365'te (12 veya 16 Haziran 976) Buhara'da vefat etti. 366 (977) yılında öldüğü de rivayet edilir. Yerine on üç yaşındaki oğlu Ebû'l-Kâsım Nüh geçti. Çağdaş coğrafyacı İbn Havkal onu güzel ahlâklı, yetenekli, dö-

nemindeki hükümdarların en âdili ve en ihtiyatlısı, ileri görüşlü, azimli ve iyi niyetli olarak tavsif eder (*Şüretü'l-arz*, I, 472). Bazı tarih ve tefsir kitapları Mansür'un emriyle Arapça'dan Farsça'ya tercüme edilmiştir. Veziri Ebû Ali Bel'amî, Taberî'nin *Târîh*'ini bazı ilâvelerle Farsça'ya çevirmiştir.

İmar faaliyetleriyle de ilgilenen Mansür'un 354 (965) yılında Kârek-i Aleviyyân denilen yerde yaptırmış olduğu saray Sâmânîler devri sonuna kadar ayakta kalmıştır. II. Nasr'ın Rîgistan'da inşa ettirdiği, kendi hükümdarlığının ilk yıllarında yanan sarayı onartmış, ayrıca Rîgistan dar geldiği için Semtîn köyü yolu üzerinde yeni bir musallâ yaptırmış, mihrap ve minberi için büyük paralar harcamıştır (360/971).

BİBLİYOGRAFYA :

Nerşahî, *Târîhu Buḥârâ* (trc. ve nşr. Emîn Abdülmecîd Bedevî – Nasrullah Mübeşşir et-Tirâzî), Kahire 1385/1965, s. 78, 134; İbn Havkal, *Şüretü'l-arz*, I, 469, 472; Gerdîzî, *Zeynü'l-ahbâr* (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 98-100, 152, 161-164, 171; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme* (nşr. ve trc. Mehmet Altay Köymen), Ankara 1999, metin, s. 116-124, tercüme, s. 77-82; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VIII, 535, 544, 563-564, 577-578, 586, 609, 626, 673, 683; Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsiri*, I, 211-212; İbnü'l-İbrî, *Târîhu muḥtaşari'd-düvel* (nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûî), Beyrut 1890, s. 168, 171; Müstevfi, *Târîh-i Güzide* (Nevâî), s. 381-382; Ahmed el-Mennî, *el-Fethü'l-vehbî 'alâ târîhi Ebî Naşr el-'Utbi*, Kahire 1286, I, 349-350; C. E. Bosworth, *The Ghaznavids, their Empire in Afghanistan and Eastern Iran: 994-1040*, Edinburg 1963, s. 38-39; a.mlf., "Sâmânids", *EP²* (İng.), VIII, 1027-1028; Artuk, *İslâmî Sikkeler Kataloğu*, I, 318-319; Hasan İbrâhîm, *İslâm Tarihi*, III, 451-452; İsmâ Abdürraûf el-Fikî, *ed-Düvelü'l-İslâmiyyetü'l-müstakille fi's-şarq*, Kahire 1987, s. 18-19; V. V. Barthold, *Mogol İstilasına Kadar Türkistan* (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 11, 114, 116, 267-270, 288; a.mlf., "Mansür b. Nüh", *EP²* (İng.), VI, 432-433; Erdoğan Merçil, "Simcûrîler III", *TD*, sy. 33 (1982), s. 117-122.



ABDÜLKERİM ÖZAYDIN

MANSÜR b. NÜH II

(منصور بن نوح)

Ebû'l-Hâris Mansür b. Nüh
b. Mansür es-Sâmânî
(ö. 389/999)

Sâmânî hükümdarı
(997-999).

II. Nüh 13 Receb 387'de (22 Temmuz 997) vefat edince yerine veliaht olan oğlu Mansür geçti. Mansür, Sâmânîler'i içinde bulunduğu zaafan kurtarıp devlet oto-

ritesini temin etmek istediye de yönetim kumandanlarından Fâik el-Hassa ile veziri Ebû'l-Muzaffer Muhammed b. İbrâhim el-Bergaşı'nın elinde kaldı. İsfîcâb'da Sâmânîler'e bağlı olarak hüküm süren Ebû Mansûr Muhammed b. Hüseyin isyan edip Karahanlı Hükümdarı İlig Han Nasr b. Ali'den yardım isteyince Nasr b. Ali yardım bahanesiyle Semerkant üzerine yürüdü. Bazı Sâmânî devlet adamları da Karahanlılar'la iş birliği yaptılar. İlig Han Nasr'ın ordugâhına getirilen Fâik el-Hassa saygıyla karşılandı. Fâik'in 3000 kişilik süvari birliğinin başında başşehir Buhara'ya gönderildiğini haber alan Mansûr Âmül'e kaçtı. Fâik, Sâmânîler'e hizmet amacıyla geldiğini ve kendisine sadık kalacağını bildirip Mansûr'u Buhara'ya dönmeye razı etti. Buhara meşâyihî de Mansûr'a haber gönderip onu Buhara'ya dönmeye ikna etti. Nüfuzlu kumandanlardan Begtüzün, Horasan orduları başkumandanlığına getirildi. Fâik'in tahrikiyle Horasan'ı ele geçirmek için harekete geçen Kuhistan hâkimi Ebû'l-Kâsım Sımcûrî mağlûp edildi (Rebûlevvel 388 / Mart 998).

Bu sırada Mahmûd-ı Gaznevî kardeşi İsmâil ile Gazneli tahtı için mücadele ediyordu. Mahmud'un kardeşiyle meşgul olduğu sırada Horasan Sâmânîler tarafından işgal edilmişti. Mahmud kardeşini mağlûp ederek tahta çıkınca Mansûr'a bağlılık arzetti ve Horasan'ın eskiden olduğu gibi yine kendisine bırakılmasını istedi. Mansûr cevabında Belh, Tirmiz, Mâverâünnehir, Büst, Herat ve civarını kendi hâkimiyetine tevdi ettiğini, Begtüzün'ün idaresine bıraktığı Horasan'ı ise ondan alıp kendisine veremeyeceğini bildirdi. Mahmûd-ı Gaznevî, Ebû'l-Hasan Hamûlî'yi Buhara'ya gönderip ısrar etti. Mansûr yine kabul etmeyince bölgeyi zorla ele geçirmeye karar verdi ve Nişâbur'a yürüdü. Begtüzün şehri tahliye edip Serahs'ta karargâh kurmuş olan Mansûr'un yanına gitti. Mahmûd-ı Gaznevî savaşmadan Nişâbur'dan ayrılıp Merverrûz'a çekilince Begtüzün tekrar Nişâbur'u zaptetti. Daha sonra kuvvetleriyle birlikte Mansûr'un yanına gitti. Fakat burada hükümdardan beklediği ilgiyi göremeyince onun kendisi aleyhine Mahmûd-ı Gaznevî ile iş birliği yaptığı kanaatine vardı. Durumu Fâik'e anlatıp desteğini sağladı. Mansûr, Serahs yakınlarında bir av partisinden dönerken Fâik ve Begtüzün tarafından tutuklandı (12 Safer 389 / 2 Şubat 999). Begtüzün'ün teklifiyle gözlerine mil çeki-

lip Buhara'ya gönderildi. Yerine küçük yaştaki kardeşi Abdülmelik b. Nûh b. Mansûr Sâmânî hükümdarı ilân edildi. Mahmûd-ı Gaznevî bu olaya çok öfkelen-di ve Mansûr'un intikamını alacağını söyleyerek iki kumandanı cezalandırmak niyetiyle Serahs'a yürüdüyse de Fâik ve Begtüzün Merv'e kaçtılar.

II. Mansûr b. Nûh fikrî ve ahlâkî meziyetleriyle temayüz etmiş, cesur bir hükümdardı. Bununla beraber ülkede asayiş ve huzuru şiddet yoluyla sağlamaya çalıştığı ve kumandanların nüfuz ve kontrolü altına girdiği için eleştirilmiştir. Onun zamanında ülke toprakları küçülmüş, tahttan indirilmesinden sonra Karahanlılar başta Siriderya havzası olmak üzere Sâmânî topraklarını istilâ etmeye başlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Neşahî, *Tarîhu Buḥârâ* (trc. ve nşr. Emîn Abdülmecîd Bedevî – Nasrullah Mübeşşir et-Tirâzî), Kahire 1385/1965, s. 146-148; Gerdîzî, *Zeynû'l-aḥbâr* (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 ḡ., s. 171-172; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IX, 129-130, 139, 145-146, 149; Cüzcânî, *Ṭabakât-ı Nâsırî*, I, 214-215; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXV, 367-368; Ahmed el-Menîni, *el-Fethu'l-vehbî 'alâ târîhi Ebî Naşr el-'Utbi*, Kahire 1286, I, 350; Muhammad Nazım, *The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna*, Cambridge 1931, s. 38, 41-43, 183; C. E. Bosworth, *The Ghaznavids, their Empire in Afghanistan and Eastern Iran: 994-1040*, Edinburgh 1963, s. 45-46; İsmâ Abdür-raûf el-Fikî, *ed-Düvelü'l-İslâmiyyetü'l-müs-takille fi's-şarḡ*, Kahire 1987, s. 73-74; V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan* (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 283-286; a.mlf., "Mansûr b. Nûh", *İA*, VII, 305.



GOULNARA BALTANOVA

MANSÜR es-SA'DÎ

(bk. AHMED el-MANSÜR).

MANSÜR b. SELÎM

(منصور بن سليم)

Ebû'l-Muzaffer Vecîhüddîn Mansûr b. Selîm b. Mansûr el-Hemdânî el-İskenderî (ö. 673/1275)

Fıkıh, hadis ve tarih âlimi.

8 Safer 607'de (1 Ağustos 1210) İskenderiye'de doğdu. İbnü'l-İmâdiyye olarak da bilinir. İlk öğrenimini İskenderiye'de gördü. Ardından Mısır, Suriye ve Irak bölgelerini dolaştı; Dimaşk, Hama, Halep, Harran, Musul ve Mekke'ye gitti. Bağdat'ta bir süre kalıp hadis ve fıkıh tahsil

etti. Hocaları arasından Muhammed b. İmâd el-Harrânî, İskenderiyeli Mâlikî fakihî ve kıraat âlimi Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdülmecîd es-Safrâvî, İbnü'l-Katîî diye bilinen Ebû'l-Hasan Muhammed b. Ahmed el-Bağdâdî, İbn Rûzbih olarak anılan muhaddis Ebû'l-Hasan Ali b. Ebû Bekir zikredilebilir. İlmî seyahatlerini tamamladıktan sonra 639'da (1241-42) İskenderiye'ye döndü ve şehrin muhtesibi oldu. Bu arada Silefî'nin Âdiliyye (Hâfiziyye) adıyla bilinen medresesine hoca tayin edildi. Talebeleri içinde Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî gibi âlimler bulunmaktadır. Mansûr b. Selîm Şâfiî mezhebine mensup, hadis öğretimiyle meşgul olan münekkik bir âlimdi. Okuttuğu hadis kitapları arasında Şâfiî'nin *es-Sünen*'inin Müzenî rivayetinin yer aldığı bilinmektedir. Mansûr 21 Şevval 673'te (19 Nisan 1275) İskenderiye'de vefat etti. 677'de (1278) öldüğü de söylenmektedir.

Eserleri. 1. *ed-Dürretü* (Dürerü)'s-seniyye *fi târihi (aḥbârî)-İskenderiyye*. İbn Hacer el-Askalânî bu eserden faydalanmıştır (*Lisânü'l-Mizân*, IV, 56, 139). 2. *Tuḥfetü ehli'l-ḥadîs fi işâli icâzâti'l-kadîm bi'l-ḥadîs*. Hocalarıyla hocalarının hocalarının, onların da bazı hocalarının icâzet kayıtlarını güvenilir eserlerden toplayıp bir araya getirdiği, bunlardan kendisine muttasıl bir senedle ulaşanlarla adı geçen hocaların hayatları hakkında kısa bilgiler verdiği bir kitaptır. Eser alfabetik olup adı Muhammed olanlar en başta zikredilmiştir. Georges Vajda bu çalışmayı bir makalesinde değerlendirmiştir (bk. bibl.). 3. *Zeylû Tekmiletü'l-İkmâl*. İbn Mâkûlâ'nın *el-İkmâl*'ine İbn Nukta'nın *Tekmiletü'l-İkmâl* adıyla yazdığı zeyilin zeylidir. Kahire'de bir nüshasının olduğu bildirilmektedir. İbn Hacer'in *el-Mü'telif* ismiyle bahsettiği eser (*Lisânü'l-Mizân*, III, 308) bu kitap olmalıdır. 4. *Zeylüt-Taḳyîd li-Ma'rifeti ruvâti's-sünen (ricâlî's-sünen) ve'l-mesânîd*. İbn Nukta'nın *et-Taḳyîd*'ine yazdığı bir zeyildir. Mansûr b. Selîm'in kaynaklarda adı geçen diğer eserlerinden bazıları şunlardır: *el-Erba'üne'l-büldâniyye* (Georges Vajda bu eserin Silefî'ye ait olduğunu, Mansûr'un onu tahrîc ettiğini kaydeder), *Meşyehatü İbni'l-Burhân Muhammed b. 'Abdirrahmân el-Ezdî, Meşyehatü İbni'l-Maḳdisiyye Muhammed b. el-Ḥasan es-Sefâkusi, el-Müstecâd min fevâ'idî Bağdâd, Reyvü'l-Âtîş ve ünsü'l-vâhiş*.

BİBLİYOGRAFYA :

Birzâli, *Meşyehatü kâdî'l-kuğât Bedreddin İbn Cemâ'a* (nşr. Muvaıffak b. Abdullah b. Abdül-kâdir), Beyrut 1408/1988, II, 544-547; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XXIII, 296; a.mlf., *Tezkiretütü'l-huffâz*, IV, 1467-1468; Fâsi, *Zeylüt-Takyid fı ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1410/1990, I, 347; II, 285; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, III, 308; IV, 56, 139; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz* (Lecne), s. 512; *Keşfü'z-zunûn*, I, 281-282; II, 1637; *İzâhu'l-meknûn*, I, 458, 545, 604; *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 474; Kettânî, *er-Risâletü'l-müşetrafe*, s. 117; Brockelmann, *GAL*, I, 355; *Suppl.*, I, 573, 602; Zirikîlî, *el-A'lâm* (Fethullah), VII, 300; G. Vajda, "La liste d'autorités (*Tuhfat Ahl al-ĦadîĦ fi İşâl İğâzat al-Qadim bil-ĦadîĦ*) de Mansûr b. Salim Wağîh ad-Din al-Hamdânî", *JA*, CCLIII (1965), s. 341-406.



ABDULLAH AYDINLI

MANSÛR b. ZÂZÂN

(منصور بن زاذان)

Ebü'l-Mugire Mansûr b. Zâzân
es-Sekafî el-Vâsıtî
(ö. 129/747)

Muhaddis.

Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) henüz hayatta iken doğduğu kaydedilir. Sakîf kabillesinden Abdullah b. Akîl'in âzâtîsı olduğu için Sekafî nisbesiyle anılır. Haccâc'ın kapıcısı olan babası ile kardeşi Hâlid sika râvilerdendir (İbn Hibbân, IV, 266; VI, 256). Verkâ adlı oğlunun da râvi olduğu, kardeşi Mugire b. Zâzân'ın oğlu Ebû Âmir Sürûr ile kız kardeşinin oğlu Müstelim b. Saîd el-Vâsıtî'nin hadis rivayet ettiği bilinmektedir. Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn, Muâviye b. Kurre, Atâ b. Ebû Rebân, Amr b. Dînâr, Nâfi' ve Katâde b. Diâme'den hadis rivayet etti. Enes b. Mâlik ve Nâfi'den yaptığı rivayetlerin mürsel olduğu belirtilmektedir. Kendisinden Şu'be b. Haccâc, Ebû Avâne el-Vâsıtî, Hüseyim b. Beşîr, hadis hâfızı Cerîr b. Hâzım el-Ezdî, Halef b. Halîfe el-Eşcaî, yeğeni Sürûr b. Mugire gibi muhaddisler rivayette bulundular. Hem ilim hem zühd hayatı bakımından Vâsıtî'nin üstadı kabul edilir. Hayatının son yıllarına doğru Vâsıtî' a fersah mesafedeki Mübârek'e yerleşti. Vaktinin çoğunu namaz ve zikirle geçirdiği için öğrencileri ondan ancak yatsı namazından sonra hadis yazma imkânı bulabilirdi. Mansûr'un vefat ettiği yıl hâfıza kaybına uğradığı anlaşılmaktadır (Buhârî, *et-Târihu's-şagîr*, II, 30). Âlimlerin çoğu onun 129'da (747) öldüğünü kabul etmektedir. 127 (745), 128 (746), veba salgınının olduğu 131 (748-49) yılında öldüğü de söylenmektedir. Çok kalabalık bir cema-

atin katıldığı cenazesinde hıristiyan, Mecûsî ve yahudilerin de bulunduğu belirtilmektedir. Zehebî onun Vâsıtî'teki kabrinin ziyaret edildiğini kaydeder (*A'lâmü'n-nübelâ'*, V, 442).

Sika bir râvi olan Mansûr'un 400 hadis rivayet ettiği, rivayetlerinin *Kütüb-i Sitte*'de bulunduğu bilinmektedir. Bu rivayetlerin büyük çoğunluğu talebesi Hüseyim b. Beşîr yoluyla gelmektedir. Onun dünyaya değer vermediği, ibadete düşkün olduğu, Kur'an'ı sık sık hatmettiği ifade edilmektedir. Mansûr'un talebesi Hüseyim hocasının çok ibadet ettiğini anlatırken, "Ölüm meleği kapıda bekliyor deseler daha fazla ibadet edemezdi" der. Nesâî'nin Mansûr'un rivayetlerini *Müsnedü Mansûr b. Zâzân* adlı bir eserde topladığı kaydedilmektedir (Süyûtî, II, 364).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 311; Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* (Vasıyullah), I, 542; III, 472; Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, VII, 346; a.mlf., *et-Târihu's-şagîr*, II, 30; Bahşel, *Târihu Vâsıtî* (nşr. C. Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 81-83; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I, 367; IV, 54; VIII, 172, 438; İbn Hibbân, *eş-Şikât*, IV, 266; VI, 256; VII, 474-475; Ebû Nuaym, *Ħilye*, III, 57-59; İbnü'l-Cevzî, *Şıfatü's-şafve*, III, 11-13; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXVIII, 523-526; XXX, 282; Zehebî, *Tezkiretütü'l-huffâz*, I, 141-142; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ'*, V, 441-442; İbn Hacer, *Tehzibüt-Tehzib*, X, 306-307; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif), Kahire 1385/1966, II, 364.



ABDULLAH AYDINLI

MANSÛR-BİLLÂH,

Abdullah b. Hamza

(المنصور بالله، عبد الله بن حمزة)

el-Mansûr-Billâh Abdullâh b. Hamza
b. Süleymân el-Hasenî ez-Zeydî
(ö. 614/1217)

Yemen'de hüküm süren
Zeydîler Devleti'nin hükümdarlarından
(1187-1217).

21 Rebülâhîr 561'de (24 Şubat 1166) Hemdân yakınlarındaki Aysan'da doğdu. Hz. Hasan'ın soyundandır. Zeydî âlimi Ebû Muhammed Hasan b. Muhammed er-Ressâs'tan ilim öğrendi. Zeydîler'in 532-566 (1137-1171) yılları arasında Cevf, Necran, Sa'de, Zâhir ve Zebîd'de kurdukları hâkimiyet Hemdânîler'den Hamîdüdevle Hâtim ile oğlu Ali b. Hâtim döneminde zayıflamıştı. Daha sonraki yıllarda Selâhaddîn-i Eyyûbî kardeşi el-Melikü'l-Azîz Tuğtegin'i Yemen'in idaresine memur etti. Tuğtegin Receb 579'da (Kasım

1183) Yemen'e giderek yönetime hâkim oldu. Abdullah b. Hamza dört yıl sonra Mansûr-Billâh lakabıyla imamlığını (halîfelik) ilân etti (583/1187). Onun 13 Rebüllevvel 594'te (23 Ocak 1198) cuma camisinde halktan biat alarak imamlığını ilân ettiği de rivayet edilmektedir (Eymen Fuâd Seyyid, *Târîhu'l-mezâhib*, s. 267).

Mansûr-Billâh, Tuğtegin 585'te (1189) San'a'ya girince karargâhını Sa'de'ye nakletti. 587'de (1191) Yemen'i kontrol altına alan Tuğtegin 593 (1197) yılına kadar orada kaldı. Bu dönemde İmam Mansûr-Billâh'ın otoritesi sadece Kuzey Yemen'le sınırlı kaldı. Hemdânîler'den Ali b. Hâtim 593'te (1197) kardeşi Bişr'i gönderip ona biat arzetti. Sa'de'yi kendine karargâh yapan Mansûr-Billâh 594 yılı sonunda veya 595 başında (1198 sonları) San'a'ya girdi. Aynı yıl Zemâr ve civarını ele geçirdi. Emrinde 12.000 süvari ve çok sayıda piyade vardı. Tuğtegin'in oğlu İsmâil 597'de (1201) Mansûr-Billâh'ın karargâhına saldırarak 6000 kişiyi öldürdü. Bunun üzerine Mansûr-Billâh tekrar kuzeye çekilmesine rağmen (İbnü'l-Esir, XII, 172) hâkimiyeti Hicaz'a kadar yayıldı. Mekke Emîri Katâde b. İdrîs 598'de (1202) ona biat etti ve Mekke'de adına hutbe okuttu. Gîlân ve Deylem'e de dâiler gönderip buradaki halktan imam sıfatıyla biat aldı. Bölgedeki camilerde hutbe onun adına okundu. Mansûr-Billâh, şöhreti her tarafa yayılınca devrin güçlü hükümdarlarından Hârizmşâh Alâeddin Muhammed b. Tekiş'e de elçi gönderip kendisine biat etmesini istedi.

600 (1204) yılında Zafâr Kalesi'ni tamir ettirip orada oturmaya başlayan Mansûr-Billâh ertesi yıl Seyyid Katâde b. İdrîs'e Meşhed-i Hüseyin'i tamir ettirmesini istedi. 603'te (1206-1207) Zeydiyye'nin bir kolu olan ve Mutarrîf eş-Şihâbî (ö. 459/1067'den sonra) tarafından kurulan Mutarrîfiyye mezhebî mensuplarıyla itikadî konularda tartıştı ve kendilerine çok sayıda mektup yazdı. Sonunda Mansûr-Billâh onların kâfir olduğuna, kadın ve çocuklarının esir alınabileceğine ve mallarının mubah sayıldığına, mezheplerini terketmedikleri takdirde kılıçtan geçirilmelerine hükmetti.

Mutarrîfiyye'nin yurtlarını dârülharp kabul eden Mansûr-Billâh önce onlarla fikrî mücadele girdi ve düşüncelerinden vazgeçmediklerini görünce savaş ilân edip yurtlarını tahrip etti. Onun gayretiyle pek çok kişi Mutarrîfiyye mezhebinden ayrıldı. 610'da (1213) Mutarrîfiyye-

den Muhammed b. Mansûr b. Mufaddal adlı bir kişi Mansûr-Billâh ile mücadele-ye girişti. Onu imam olarak tanıyan İran ve Masnaa halkı ile savaştı. Himyerî kabilelerinin şehirlerindeki birçok kişinin Muhammed b. Mansûr'a tâbi olması üzerine Mansûr-Billâh onlarla savaşmak üzere bir ordu hazırladı ve kumandanlığına kardeşi Yahyâ b. Hamza'yı getirdi. Yahyâ onları mağlûp etti, bir kısmını öldürüp birçoğunu esir aldı. İmam Mansûr kendisini halife tanımadıkları için onların kanını mubah saydı. Ertesi yıl Mutarrifiyye'nin Sena'daki mescidinin ve Vakaş şehrinin tahrip edilmesini emretti. Mutarrifiyye mensuplarının hicret ettikleri ve "hicre" adını verdikleri yerleşim merkezleri de Mansûr-Billâh tarafından tamamen tahrip edildi.

Mutarrifiyye'den İbnü'n-Nessâh adlı bir kişi, Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînilâh'a mektup gönderip onu Mansûr-Billâh'a karşı savaşa tahrik etti ve Yemen'e asker göndermesini istedi. İbnü'n-Nessâh'ın daha sonra bundan dolayı pişmanlık duyup Mansûr-Billâh'tan özür dilediği ve hatta onu öven bir şiir yazdığı rivayet edilir (Eymen Fuâd Seyyid, *Meşâdiru târihi'l-Yemen*, s. 118). Bunun üzerine Halife Nâsır-Lidînilâh, bir yandan para dağıtarak Yemenli Araplar'ı Mansûr-Billâh'a karşı isyana teşvik etti, bir yandan da Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil Muhammed'e haber gönderip Yemen'e asker sevkmesini istedi. O da oğlu el-Melikü'l-Mes'ûd Selâhaddin Yûsuf Atsız'ı bir orduyla Yemen'e gönderdi. Kahire'den yola çıkan Atsız önce Mekke'ye gidip hac farzasını eda ettikten sonra Safer 612'de (Haziran 1215) Yemen'e ulaştı ve Ömer b. Resûl kumandasındaki birlikleri Mansûr-Billâh üzerine sevketti. Mansûr-Billâh bulunduğu kaleyi terkedip Kevkebân civarına çekildi. Burada kendisi ve taraftarları için büyük bir karargâh yaptırdı. Eyyûbîler'le Mansûr-Billâh arasındaki savaşlar barış yapıncaya kadar devam etti.

Zilhicce 613'te (Mart 1217) Kevkebân Kalesi'ne gitmek üzere yola çıkan Mansûr-Billâh Bevn'e ulaşınca hastalandı. Kevkebân'a vardıklarında hastalığı ağırlaştı. Buna rağmen halkın işleriyle ilgilenmeye devam etti. 12 Muharrem 614'te (21 Nisan 1217) Kevkebân'da vefat etti ve önce orada defnedildi, daha sonra na'şî Zafâr Kalesi'ne götürülerek orada toprağa verildi. Kabri ziyaretgâhtır. Yerine oğlu İzzeddin Muhammed geçti. Mansûr-Billâh fesahat ve belâgat sahibi bir

kişiydi, aynı zamanda şairdi. Kendisini Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînilâh ile eşit seviyede görmüş ve ona karşı düşmanca bir tavır takınmıştır.

Zeydî kaynakları Yemen'deki hiçbir imamın onun kadar eser yazmadığını belirtir. Sayısı altmışı geçen eserlerinden bazıları şunlardır : *er-Risâletü'l-fârika beyne'z-Zeydiyye ve'l-mârika fi'l-ke-lâm 'ale'l-Mutarrifiyye*, *er-Risâletü'n-nâşiha li-ehli'l-îmân bi-bilâdi'l-Cil ve Deylemân ve'l-İrâkayn ve Horâsân*, *el-Kâşif li'l-işkâl fi'l-fark beyne't-teşeyyu' ve'l-i'tizâl*, *eş-Şâfi fi'l-cevâb 'ale'r-Risâleti'l-hârika* (diğer eserleri için bk. GAL, I, 509; Suppl., I, 701; Abdullah Muhammed el-Habeşî, s. 594-600).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XII, 171-172; Abdülbâki b. Abdülmecid el-Yemânî, *Târihu'l-Yemen (Behcetü'z-Zemen fi târihi'l-Yemen)* (nşr. Mustafa Hicâzî), Beyrut 1985, s. 82-83; Fâsî, *el-'İkdü's-semîn*, VII, 492-493; Hüseyin b. Ahmed el-Arşî, *Bulûgu'l-merâm fi şerhi miski'l-hitâm* (nşr. Anistâs Mârî el-Kermelî), Kahire 1939, s. 43; Brockelmann, *GAL*, I, 509; *Suppl.*, I, 701; Eymen Fuâd Seyyid, *Meşâdiru târihi'l-Yemen fi'l-'asri'l-İslâmî*, Kahire 1974, s. 117-118; a.m.f., *Târihu'l-mezahibi'd-diniyye fi bilâdi'l-Yemen*, Kahire 1405, s. 267-270, 285-290; G. R. Smith, *The Ayyûbids and Early Rasûlids in the Yemen (567-594/1173-1295), A Study of Ibn Hâtim's Kitâb al-Simt*, Cambridge 1978, II, 76-78, 81, 94-95; Ramazan Şeşen, *Salâhaddin Devrinde Eyyûbîler Devleti*, İstanbul 1983, s. 56-57; Abdullah b. Abdülkerîm el-Cürâfî, *el-Muktefa min târihi'l-Yemen*, Beyrut 1407/1987, s. 129, 181-182; Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Meşâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen*, Beyrut 1408/1988, s. 594-600; E. van Donzel, "al-Mansûr-Billâh", *EP²* (İng.), VI, 433-434; W. Madelung, "Mutarrifiyya", a.e., VII, 772-773.



ABDÜLKERİM ÖZAYDIN

MANSÛR-BİLLÂH, Kâsım b. Muhammed

(المصور بالله ، القاسم بن محمد)

el-Mansûr-Billâh İbnü'r-Reşîd
el-Kâsım b. Muhammed b. Ali ez-Zeydî
(ö. 1029/1620)

Zeydî imâmı,
Yemen'de Kâsımîyye Devleti'nin
kurucusu.

12 Safer 967'de (13 Kasım 1559) muhtemelen Şeref'in kuzeybatısındaki Zeydî bölgesinde doğdu. Soyu, Yemen'de ilk Zeydî hâkimiyetini kuran Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin'e (ö. 298/911) ulaşmaktadır. Babası Muhammed b. Ali, Zeydî İmamı Mütevekil-Alellah Yahyâ'dan son-

ra yönetimi eline geçiren oğlu Mutahhar'ın askeri olup Vezir Koca Sinan Paşa ile Kâ' Hucân'da yapılan savaşa katılmıştı. Kâsım b. Muhammed öğrenim yaşına geldiğinde bölgedeki Zeydî âlimlerinden ilim tahsil etti. Özellikle Ehnûm'da İmam Hasan b. Ali ile irtibat kurduğu, bu zatın Yemen Valisi Hasan Paşa ile ihtilâfa düşüp İstanbul'a sürgün edilmesine kadar ondan ilim öğrendiği bilinmektedir. Ardından Yemen'de çeşitli yerlere giderek ilmini geliştiren Kâsım, olgunluk yaşına ulaştığında imâmetini ilân edip memleketini içine düştüğü zor şartlardan kurtarmaya karar verdi. Ona göre 1569 yılında Yemen'i ele geçiren Osmanlılar'ın uyguladığı baskı, halka yüklenen ağır vergi ve malî külfetler, bir kısım vali, asker, kumandan ve memurların kötü idaresi, gayri ahlâkî tavırları, kendilerine yardımcı olan ailelerle iyi münasebetler kurup diğerlerinin nefretini celbetmeleri isyan etmek için yeterli sebeplerdi. Osmanlı görevlileri arasındaki bazı meseleler ve huzursuzluklar da ona uygun bir ortam oluşturuyordu.

Yemen Valisi Hasan Paşa'nın son zamanlarında 27 Muharrem 1006'da (9 Eylül 1597) Hucûr'un kuzeyinde bulunan Hadîdülkâre (Cedîdülkâre) adlı bir köyde imamlığını ilân eden Kâsım b. Muhammed, 1006 yılı Safer ayının ilk günlerinde (Eylül 1597 ortaları) faaliyetlerini fiilen yürütmeye başladı. Çevredeki bütün kabilelere mektuplar, kitaplar ve siyasî mahiyette risâleler göndererek onları idareye karşı kendisini desteklemeye çağırdı (örnek mektup ve ifadeler için bk. Mustafa Sâlim, s. 343). Özellikle Yemen'in kuzeyinde bulunan kabilelerden büyük destek gören Kâsım b. Muhammed kısa zamanda cemaatini oluşturmayı başardı. San'a'nın kuzeybatısındaki Zeydî merkezlerinden Hucûr, Ehnûm ve Hacce beldelerinde başlayan isyan süratle güneydeki Hayme, Senhân ve Ânis'e sıçradı. Bir kısım mahallî yöneticiler de isyana katıldılar. Kethüdâ Sinan'ın ordu kumandanlığına tayiniyle durum Osmanlılar'ın lehine döndü. İmam Kâsım, Ehnûm bölgesindeki Şehâre Kalesi'nde kuşatıldı. Kalede on beş ay kadar direndikten sonra yerine oğlu Müeyyed-Billâh Muhammed'i bırakarak kuzeydeki Berat dağlarına çekildi (Muharrem 1011 / Temmuz 1602). Muhammed, kaleden çıkacak adamlarına dokunulmayıp istedikleri yere gitmelerine izin verilmesi ve kendisinin Kevkebân hâkimi Ahmed b. Muhammed Şemseddin'in gözetimine girmesi şartıyla Osmanlı kuv-

vetleriyle anlaştı (Muharrem 1011 / Temmuz 1602).

Berat dağlarında yerleşen, orada karargâh olarak kullandığı bir mescid inşa eden, çevresine birçok fakih toplayan İmam Kâsım, kendisini ziyaret eden çok sayıda mensubuna tâlimatlar verirken bunların getirdiği mal ve paraları da kabul ederek iktisaden güçleniyordu. Berat'ta uzun süre Osmanlı tesirinden uzak yaşadıkdan sonra Osmanlılar'a karşı ikinci defa harekete geçti. Sinan Paşa'nın halefi olan Câfer Paşa'nın 11 Zilhicce 1016'da (28 Mart 1608) Kâsım ile on yıllık bir barış antlaşması yapmasıyla durum yatışır gibi oldu. Osmanlılar onun Kuzey Yemen'deki Ehnûm, Azr, Vâdia ve Hayme gibi beldeler üzerindeki hâkimiyetini kabul ettiler, oğlu Muhammed'i de serbest bıraktılar. 1022 (1613) yılında Osmanlı idarî kademelerindeki çekişmeler İmam Kâsım'ı yeniden harekete geçirdi. Câfer Paşa'nın yerine geçen İbrâhim Paşa'nın âni ölümü üzerine kethüdâ Abdullah Çelebi'nin barışın süreceği konusundaki taahhütlerine itibar etmeyerek saldırıya geçti (Topçular Kâtibi, s. 495-497). Kısa zamanda Hacce, Afar, Zâhir ve İyâlî Yezîd dağı gibi yerlerde hâkimiyet kurmayı başardı. Bir müddet Sa'de'yi ele geçirdiyse de tekrar vali tayin edilen Câfer Paşa Sa'de'yi geri aldı. İki aylık bir süre içinde her iki taraf arasında çeşitli çarpışmalar meydana geldi. 1025'te (1616) Câfer Paşa, kendisinin azledilip yerine Mehmed Paşa'nın tayin edildiği haberini alınca İmam Kâsım'la iki tarafın elinde bulunan toprakların kendilerinde kalması şartıyla bir yıllık bir mütareke yaptı (1 Receb 1025 / 15 Temmuz 1616). İmam Kâsım böylece elindeki toprakları genişletmek için önemli bir fırsat elde etmiş oluyordu. Ertesi yıl düşmanlıklar artarak devam etti. Yemen'de mutlak hâkimiyeti sağlamak isteyen ve mütarekenin uzatılması teklifini reddeden Vali Mehmed Paşa savaşı tekrar başlattı. Üç yıl süren savaş sonunda Osmanlı kuvvetleri önemli bir başarı sağlayamadı. Buna karşılık İmam Kâsım'ın kuvvetleri kuzeydeki topraklarını genişleterek Sa'de, Hamîr ve Kevkebân'a hâkim oldu. Bu sırada âsilerin ele geçirdikleri ateşli silâhlardan rahatsızlık duyan Osmanlılar, bu defa her iki tarafın haklarının saklı kalması ve imamın hapiste bulunan oğullarından Hasan dışında diğerlerinin salıverilmesi şartıyla barış yaptılar (Cemâziyelevvel 1028 / Nisan - Mayıs 1619). İmam Kâsım bu anlaş-

madan kısa bir süre sonra 12 Rebülevvel 1029 (16 Şubat 1620) tarihinde vefat etti. Beş Osmanlı valisine karşı yirmi yılı aşkın bir süre mücadele eden Kâsım b. Muhammed'in ölümü esnasında kendisine bağlı güçler Osmanlılar'ın merkezi olan San'a dışında kontrolü ellerinde bulunduruyorlardı. Onun başarıları Mansûr-Billâh lakabıyla anılmasını sağlamıştır. Ölümünden sonra beş oğlundan Muhammed ve İsmâil kendisine halef oldular. İmam Kâsım'ın kurduğu, evlâtları vasıtasıyla devam eden Zeydî Kâsımî imâmeti 1962 yılında Yemen'de cumhuriyet ilân edilinceye kadar varlığını sürdürmüştür.

Eserleri. Zeydî-Mu'tezilî inancını benimseyen İmam Kâsım'ın özellikle tefsir, hadis, akaid ve fıkıh sahasındaki derin bilgisi yanında dinî tatbikatı çevresinde saygı hissi uyandırmış, siyasî ve askerî başarısında ilmî yönü etkili olmuştur. Sayıları kırka ulaşan eserlerinden bazıları şunlardır: 1. *Tefsîrü'l-Kur'ân. et-Tefsîrû's-Şan'ânî* diye bilinen ve Fâtiha süresinden Mâide süresinin sonuna kadar beş sürenin tefsirini ihtiva eden bir çalışmadır. 2. *Ecvibetü mesâ'ili's-şâk'î'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Kur'an'daki müşkil ve müteşâbih âyetlerin tefsirini içermektedir. 3. *el-İ'tisâm bi-habillâhî'l-metîn*. Müellif, Zeydî mezhebine dair bir fıkıh külliyatı özelliği taşıyan rivayet ağırlıklı bu eserinde tahâret, namaz, zekât ve oruç bölümlerini tamamlayabilmiş, geri kalan fıkıh bablarını Ahmed b. Yûsuf Zebâre *Envârü't-tamâm el-müşrika bi-dav'i (fi tetimmeti)'l-İ'tisâm* adıyla ikmal etmiştir (Amman 1983; nşr. Yahyâ Abdülkerîm el-Fudayl, I-V, San'a 1408/1987, Ahmed b. Yûsuf Zebâre'nin tetimmesiyle birlikte). İmam Kâsım eserine uzunca bir mukaddime yazarak (I, 5-169) dinde tefrika ya düşmenin haram olduğunu ve Ehl-i beyt'e uymanın gerekliliğini anlatmış, bazı hadis ve fıkıh usulü konularını ele almıştır. Gerek eserin aslında gerekse tetimmesinde başta Zeyd b. Ali'nin *el-Mecmû'u* olmak üzere birçok Zeydî ve Sünnî fıkıh eserinden iktibaslarla bulunmuş, *Kütüb-i Sitte*'den ve Sünnîler'e ait diğer hadis kaynaklarından geniş biçimde istifade edilmiş, zaman zaman bu eserlerde yer alan hadisler tenkide tâbi tutulmuştur. 4. *Kitâbü'l-Esâs li-'akâ'idî'l-ekyâs* (nşr. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut 1980; nşr. Muhammed Kâsım Abdullah el-Hâşimî, Sa'da 1994). Usulü'd-dînle ilgili olan eser Dâvûd b. Hâdî es-Sa'dî, Ahmed b. Muhammed Lokmân, Ahmed b. Muhammed

eş-Şerefi (*Şerhu'l-Esâsi'l-kebîr: Şifâ'ü şudûri'n-nâs bi-şerhi'l-Esâs*, nşr. Ahmed Atâullah Arîf, San'a 1991; *Uddetü'l-ekyâs fi şerhi me'âni'l-Esâs; Şerhu'l-Esâsi's-şagîr*, San'a 1995) tarafından şerhedilmiştir. 5. *el-İrşâd fî tefsîri'l-ictihâd*. 6. *Mirkâtü'l-vuşûl*. Usul-i fıkıhla ilgili olan bu eser müellifin torunu Emîr Muhammed b. Hasan tarafından şerhedilmiştir. 7. *Mesâ'il ve Cevâbâtühâ*. İzzeddin Muhammed b. Ali'nin sorduğu sorulara verilen cevapları ihtiva eder. 8. *et-Tahezîr li'l-'ibâd*. Fetâvî kimselere yardımcı olunmaması gerektiği hususunda yazılmış bir eserdir. 9. *Mirkâtü't-tullâb ilâ 'ilmi'l-'râb*. 10. *el-Vasîyyetü's-seniyye*. Oğlu Müeyyed-Billâh Muhammed'e vasiyetidir (müellifin eserleri ve yazma nüshaları hakkında geniş bilgi için bk. Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Meşâdir*, s. 663-669).

BİBLİYOGRAFYA :

Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, *Târih* (haz. Ziya Yılmaz, doktora tezi, 1990), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 495-497; Muhibbî, *Hulâşatü'l-eşer*, I, 845-847; II, 73-76, 217; III, 293-297; IV, 296-299; Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli'*, II, 47-50; Ahmed Râşid, *Târih-i Yemen ve San'a*, İstanbul 1291, I, 170-223; Âtîf Paşa, *Yemen Tarihi*, İstanbul 1326, s. 86-96; Brockelmann, *GAL*, II, 405; *Suppl.*, II, 559; İzzâhu'l-meknûn, II, 469; *Hediyetü'l-ârifin*, I, 833; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, s. 28; Abdullah b. Abdülkerîm el-Cürâfî, *el-Muktefâ min târihi'l-Yemen*, Kahire 1951, s. 141-144; Muhammed es-Sevr, *Hâzihî hiye'l-Yemen*, Kahire 1969, s. 324-325; Mustafa Sâlim, *el-Fethu'l-Osmâniyyü'l-evvel li'l-Yemen*, Kahire 1969, s. 338-369; Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Mü'ellesâtü'l-hükkâmî'l-Yemen*, Wiesbaden 1979, s. 128-136; a.m.f., *Meşâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen*, Beyrut 1408/1988, s. 661-669; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ teşâñifi's-Şî'a*, Beyrut 1403/1983, II, 3; Ahmed Mahmûd Subhî, *ez-Zeydiyye*, Kahire 1404/1984, s. 596; *DMİ*, V, 505; J. R. Blackburn, "al-Manşûr Billah", *EL²* (İng.), VI, 436-437.



MUSTAFA ÖZ

MANSÜRE

(المنصورة)

Fetihten sonra
Sind bölgesinde bugünkü
Haydarâbâd'ın kuzeydoğusunda
müslümanlar tarafından kurulan
ve bölgenin merkezi olan şehir
(bk. SİND).

MANSÜRE

(المنصورة)

Merinîler tarafından
Tilimsân yakınında kurulan kasaba
(bk. TİLİMSÂN).

MANSÜRE

(المنصورة)

Mısır'da Dekahliye idarî bölümünün merkezi olan şehir.

616'da (1219) Eyyübî Sultanı el-Melikü'l-Kâmil Muhammed tarafından, Dimyat'ı işgal eden Haçlılar'a karşı Nil'in Dimyat kolunun doğu kıyısında bir askerî karargâh olarak kuruldu. Şehre Mansûre adının verilmesi Haçlılar'a karşı burada bir zafer kazanılmasıyla alakalıdır. Şehir, genellikle Haçlı seferlerinden bahseden kaynaklar ve Batılı tarihçiler tarafından Mansûre çevresinde gerçekleşen savaşlar dolayısıyla söz konusu edilmekte ve tarihî önemi bu çerçevede belirgin hale gelmektedir. Bir karargâh olarak kurulmakla birlikte el-Melikü'l-Kâmil şehirde sokaklar oluşturarak ve kasır, ev, hamam, camiler inşa ettirerek burasını kalıcı bir yerleşim merkezine dönüştürdü, Nil tarafını da surla çevirtti (Makrîzî, I, 231). Mansûre hakkındaki ilk bilgileri coğrafyacı Yâkût el-Hamevî vermektedir (*Mu'cemü'l-büldân*, V, 245). Nil nehrinin Dimyat ve Ūşmûm Tannâh (Ūşmûnurrummân) kollarının arasında yer alan şehir, doğu deltasının iki önemli su yolunu kontrol ederek Kahire için ileri bir karakol durumuna gelmişti. Kral Jean de Brienne ve Kardinal Legate Pelagius kumandasındaki Haçlılar'ın Temmuz-Ağustos 1221'deki ilerleyişleri Mansûre önlerinde durduruldu. Nil sularının taşmasını hesaba katmayan Haçlılar'ın kaçış yolları müslümanların su bentlerini açmasıyla birlikte kapandı; sonunda Haçlılar, el-Melikü'l-Kâmil'in şartlarını kabul ederek Dimyat'tan çekilmek zorunda kaldılar (*DîA*, XIV, 540).

Mansûre, VII. Haçlı Seferi sırasında da önemli bir rol oynamıştır. 1249 Mayıs'da Fransa Kralı IX. Saint Louis kumandasında Kıbrıs'tan yola çıkan Haçlı ordusuna karşı duramayan müslümanlar Dimyat'ı boşaltarak Mansûre'ye çekildiler, böylece



Mansûre'den bir görünüş

Dimyat tekrar Haçlılar'ın eline geçti. Fransa'dan takviye kuvvetlerin gelmesiyle güçlenen Haçlılar, bu arada Sultan el-Melikü's-Sâlih Eyyüb'un Mansûre'de ölümünden sonra Kahire'de karışıklıkların çıkması üzerine Kahire'ye yürümeye karar verdiler. 5 Zilkade 647 (9 Şubat 1250) tarihinde Bahr Ūşmûm kolunu (sonradan Bahrüssağır) geçerek Mansûre yakınlarındaki müslüman karargâhına girdiler ve buradakilerin çoğunu katlettiler. Baskın sırasında öldürülen kumandan Fahreddin'in yerine geçen Baybars Mansûre'ye giren Haçlılar'ı tuzağa düşürdü, bunlardan pek azı canını kurtarabildi.

Bu arada Eyyübî Hükümdarı el-Melikü'l-Muazzam Turan Şah 1 Şubat 1250'de Mansûre ordugâhına gelerek sultan olmuş ve Haçlı ordusuna yiyecek taşıyan gemileri ele geçirmişti. Haçlı ordusunun durumunun kötüleşmesi üzerine Kral Louis, Kudüs karşılığında Dimyat'ı bırakmayı teklif ettiyse de kabul edilmedi. Nihayet 3 Muharrem 648'de (7 Nisan 1250) kral ve ordusundan geri kalanlar müslümanlar tarafından esir alındılar ve 3 Safer'de (7 Mayıs) Dimyat'ın boşaltılması ve yüklü bir fidye karşılığında serbest bırakıldılar (*a.g.e.*, XIV, 541).

Mansûre, Memlûk sultanları zamanında Dekahliye idarî bölümüne (muhafaza) bağlı kaldı. 933'te (1527) Osmanlı Valisi Hadım Süleyman Paşa divânü'l-hükmü Ūşmûnurrummân'dan ulaşımının daha elverişli olmasından dolayı Mansûre'ye taşıdı ve burayı Dekahliye bölgesinin merkezi yaptı; bu durum günümüze kadar devam etti. 1826'da Mansûre altmış köylü bir "kısm"ın merkezi oldu (kısim yönetim olarak muhafazanın bir alt birimi olup 1871'de merkez adını almıştır).

Şubat 1863'te yerel mahkemelerin tekrar oluşturulmasıyla birlikte Mansûre'de de bir şube açıldı. 21 Kasım 1893'te Dahiliye Nezâreti diğer bazı şehirlerle birlikte Mansûre'de bir komisyon kurulmasını kararlaştırdı. Bu komisyonlar bulunduğu bölgelerle ilgili bilgileri nezârete

aktarmakla görevliydi. Komisyonlar vasıtasıyla yerleşim alanları valiliğin yönetimi altına getirilmiştir. Günümüzde Mansûre Nil deltasının kuzeydoğu bölümünün ticaret ve ulaşım merkezi olup Kahire'ye yaklaşık 120 km., Akdeniz sahiline 60 km. uzaklıktadır. Zekâzık ve Kahire'ye kara ve demiryoluyla bağlıdır.

Pamuk, pirinç ve keten gibi tarım ürünlerinin pazarı durumunda olan Mansûre'nin çevresinde ayrıca çirçir ve çeltik tarımı yapılmakta olup bunlarla bağlantılı olarak tekstil, un işletmeleri, süt ürünleri, yağ ve sabun sanayii gelişmiştir. Ayrıca şehirde matbaa ve yayıncılık sektörü de oldukça canlıdır. XIX. yüzyıldan itibaren Delta'da pamuk üretiminin çoğalmasıyla birlikte Mansûre'nin nüfusu hızla artmıştır: 1821-1826'da 8500, 1846'da 9886, 1900'de 27.000, 1917'de 49.000, 1970'te 218.000, 1996'da 369.600, 2003'te 432.100 (tah.). Şehirde 1973 yılında açılan ve on altı fakültesi olan Mansûre Üniversitesi mevcuttur. el-Ezher Üniversitesi'nin Akaid ve Arap Dili fakültelerinin bir şubesi de burada bulunmaktadır. Şehrin tarihî yapıları arasında Sanga Camii ve Kral IX. Saint Louis'in adını taşıyan kale (Aziz Louis Kalesi) yer almaktadır. Ayrıca bu kralın VII. Haçlı Seferi sırasında İbn Lokmân adlı bir kadının evinde esir alınmasından dolayı burası bir müzeye çevrilmiştir. Mansûre'den Mısır ve Arap dünyasının meşhur bazı şahsiyetleri yetişmiştir. Şair Ali Mahmûd Tâhâ, Kevkebüş-Şark lakaplı şarkıcı Ūmmü Gülsüm ve gazeteci-yazar Enis Mansûr bunlar arasında sayılabilir. İslâm dünyasında Mansûre adını taşıyan daha başka şehirler de vardır (Yâkût, V, 244-256).

BİBLİYOGRAFYA :

Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân* (Cündî), V, 244-256; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, IV, 95-105; V, 165, 296; Makrîzî, *Hişat*, I, 231-232; J. Maspero - G. Wiet, *Matériaux pour servir à la géographie de l'Égypte*, Caire 1919 → Frankfurt 1992, s. 198-199; Muhammed Remzî, *el-Kâmusü'l-coğrafi li'l-bilâdi'l-Mısriyye min 'ahdi kudemâ'i'l-Mısriyyîn ilâ sene 1945*, Kahire 1954-55, II/1, s. 213-227; Fr. Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades* (trc. E. D. Costello), London 1984, s. 286-292, 302; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, III, 147, 225-231, 238; J. H. Kramers, "Mansûre", *IA*, VII, 307; H. Halm, "al-Manşûra", *EI²* (İng.), VI, 440; Işın Demirkent, "Haçlılar", *DîA*, XIV, 540-541.



HİLAL GÖRGÜN

MANSÜRE HAZİNESİ

(bk. HAZİNE).

MANSÛRİYYE

(المنصورية)

Aşım Şiirler'den Ebû Mansûr el-İclî'nin
(ö. 123/741 [?])

mensuplarına verilen ad

(bk. EBÛ MANSÛR el-İCLÎ).

MANSURNÂME

(منصورنامه)

Niyâzî'nin

(XV. yüzyıl)

Hallâc-ı Mansûr'a

dair manzum menâkıbnâmesi.

Hallâc-ı Mansûr'un hayatını, tasavvufi görüşlerini, kerametlerini ve öldürülüşünü anlatan *Mansurnâme*, Ferîdüddin Attâr'a ait olduğu söylenen Farsça sekiz bin beyitlik *Cevherü'z-zât* ile (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 234/2) yine onun *Tezkiretü'l-evliyâ*' adlı eserindeki Hallâc'a dair bölümün serbest, muhtasar bir çevirisi niteliğindedir.

XIV. yüzyılın sonlarıyla XV. yüzyıl başlarında yaşadığı sanılan Niyâzî mahlaslı bir şairin yazdığı eser bazı muahhar nüshalarında Niyâzî-i Mısrî'ye (ö. 1105/1694) atfedilir. Niyâzî-i Mısrî ile ilgili kaynaklarda böyle bir eserin ismi geçmediği gibi eserin dilinin Niyâzî-i Mısrî'nin yaşadığı dönemden daha eski olduğu görülmektedir. İsmail Hikmet Ertaylan bir kaynağa dayanmadan eserin Ahmed-i Dâî'ye (ö. 824/1421) ait olduğunu söyler. Bursalı Mehmed Tâhir'in, Mürîfî-i Aydınî'nin Niyâzî'ye nazire olarak yazdığını söylediği *Mansurnâme-i Hallâc* esasen Niyâzî'nin eseriyle aynıdır. Vasfi Mahir Kocatürk, Ağâh Sırrı Levend'in yazarı bilinmeyen dinî hikâyelerden biri olarak değerlendirdiği eserin dili ve imlâsından hareketle Yıldırım Bayezid devri şairlerinden Niyâzî'ye ait olduğunu ileri sürer. Bu tahminlere göre *Mansurnâme* müellifinin, şuarâ tezkirelerinde geçen Niyâzî mahlaslı on şairden Yıldırım Bayezid devrinde yaşamış, Derviş Niyâzî veya Niyâzî-i Kadîm adıyla anılan şair olduğu söylenebilir. Derviş Niyâzî, Âlî Mustafa Efendi ve Riyâzî'ye göre Gelibolu'da; Latîfî, Sehî Bey, Mecdî ve Ali Enver'e göre Bursa'da; Kınalızâde Hasan Çelebi'ye göre Serez'de doğmuştur. Sehî, Riyâzî ve İsmâil Belîğ'in, adını İlyâs b. İlyâs Şücâuddin olarak kaydettikleri Niyâzî devrin tanınmış şairlerinden Molla Vildân'ın kardeşidir. Mecdî, Dimatoka'da kadılık yaparken tasavvufa yönelen Niyâzî'nin Hacı Halîfe'ye, Sehî ise Emîr Sultan'a intisap ettiğini söyler. Şairin

ölüm tarihi olarak Riyâzî ve Mecdî'nin verdiği 914 (1508) yılı oldukça geç bir tarihtir. Mecdî kabrinin Bursa'da olduğunu kaydeder.

Mansurnâme'nin kaynağı Farsça eserler olduğuna göre şairin Farsça'yı iyi bildiği anlaşılmaktadır. Aruzu da iyi kullanmasından hareketle tezkirelerde *Mansurnâme* müellifinin Arapça, Farsça ve Türkçe ilk mürettep divanların sahibi bulunduğu söylenen Niyâzî ile aynı kişi olduğu tahmin edilebilir. Âlî Mustafa Efendi'nin, "Kudemâ-yı Rûm olan Ahmedî ve Şeyhî ve Ahmed Paşa bunların peyrevidir" dediği Niyâzî'nin Yıldırım Bayezid'e takdim ettiği divanları Timur'un Anadolu'yu tahribi sırasında kaybolmuştur. Tâhirülmelevî'nin tanıttığı bir mecmuada yer alan (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 682) "Şeytanın Hz. Peygamber'e Bazı Sualler Sorup Cevap Aldığına Dair" adlı mesnevi de muhtemelen Derviş Niyâzî'ye aittir.

Mansurnâme'nin en eski yazmaları 936 (1530) ve 997 (1589) tarihlidir. Daha geç döneme ait diğer nüshalarda eserin muhtelif şairlere atfedilmesinin yanında beyit sayısındaki değişiklikler dikkati çekmektedir. Nüsha farklarının pek az olduğu en eski üç yazmaya göre *Mansurnâme* 1066 beyitten meydana gelmektedir (bk. *Mansûr-nâme*, neşredenin girişi, s. 82-83). Mesnevi nazım şekliyle ve "fâilâtün

fâilâtün fâilün" kalıbıyla yazılan *Mansurnâme* vezin yönüyle devrine göre oldukça başarılıdır. Beyitlerde bazı tekrarlar olmakla birlikte yer yer sanatkârane söyleyişlere de rastlanmaktadır. Konunun mahiyeti, şairin dilinin sade, üslûbunun akıcı olması ve orijinal ifade kalıpları kullanması sebebiyle söz konusu tekrarlar hissedilmemektedir.

Müstakil bölüm başlıkları bulunmayan eserde tevhid ve na't niteliğini taşıyan ilk on beyitten sonra aşk konusuna temas edilerek esas bahse girilir. Bu bölümde Mansûr'un Cenâb-ı Hakk'a aşkı, fenâ câmından aşk şarabı içmesi, aşk hallerinin zuhur etmeye başlaması, çeşitli kerametler göstermesi, sihirbazlıkla suçlanması, zindana atılışı, devlet ricâlinin fitneye sebebiyet verdiği gerekçesiyle Hallâc'ı ikna etmesi için Cüneyd-i Bağdâdî'den ricada bulunması, Hallâc'ın enelhak davasından vazgeçmemesi ve bunun üzerine öldürülmesi için fetva çıkarılması, asılması, yakılıp küllerinin Dicle'ye savrulması, nihayet öldürüldükten sonra gösterdiği kerametler anlatılır. Hallâc-ı Mansûr'un durumunun yorumlandığı sonraki beyitlerde şair, Allah'a akılla değil aşkla varılabileceği görüşünü akıl ve aşk arasındaki diyaloglarla işlemiştir. Eser dua ve Hz. Peygamber'e salât ü selâmla sona erer.

Mansurnâme'nin ilk ve son sayfaları (Adnan Nakiboğlu özel kitaplığı)



İlk defa taşbaskı olarak *Mansûr-ı Bağ-dâdî* (İstanbul 1261), ardından *Mansûr-ı Bağdâdî'nin Vukûât-ı Meşhûresini Mübeyyin Manzûme* (İstanbul 1288) adıyla basılan eser Mustafa Tatcı tarafından bir incelemeyle birlikte yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Niyâzî, *Mansûr-nâme* (nşr. Mustafa Tatcı), İstanbul 1994, neşreden giriş, s. 81-95; Sehi, *Tezkire* (Kut), s. 240-241; Latîfî, *Tezkire* (haz. Mustafa İsen), Ankara 1990, s. 358; Mecdî, *Şekâik Tercümesi*, s. 355; Kınalızâde, *Tezkire*, II, 1024; Belîğ, *Güldeste*, İstanbul 1278, s. 505; *Osmanlı Müellifleri*, II, 415; İsmail Hikmet Ertaayan, *Ahmed-i Dâ'î: Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1952, s. 127; Vasfi Mahir Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1970, s. 165; *Kühû'l-Ahbârın Tezkire Kısım* (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 102; Tâhîrülmevlî, "Bizim Lehçe Edebiyatının İlk Divan Sahibi Bursalı Niyâzî'nin Bir Mesnevîsi", *İslâm Yolu*, sy. 4, İstanbul 1951, s. 14-15; L. Massignon, "Hallâc", *IA*, V, 170.



MUSTAFA TATCI

MANSUROĞLU, Mecdut (1910-1960)

Türk dili âlimi.

4 Eylül 1910 tarihinde İzmir'de doğdu. İzmir eşrafından olan babası, İstanbul Dârülfünunu Hukuk Fakültesi'nde fıkıh tarihi müderrisliği yapan Mansûrizâde Said Bey, annesi Çelebizâde Halil Efendi'nin kızı Zehrâ Hanım'dır. Babasının Mütareke'den sonra İngilizler'in elinden Rodos'a kaçması dolayısıyla ilkokulu Rodos'ta ve İzmir'de okudu. Orta öğrenimini İzmir Amerikan Koleji'nde tamamladı (1931). İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nü bitirdi (1936). Aynı yıl doktora yapmak üzere devlet bursuyla Almanya'ya gönderildi. 1936-1939 yıllarında Leipzig ve Berlin üniversitelerinde okudu; Annemarie von Gabain'in derslerini takip etti; ancak II. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla doktorasını tamamlayamadan yurda döndü. 1940'ta İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'ne asistan olarak tayin edildi ve Reşit Rahmeti Arat'ın yanında çalışmaya başladı. Türkiyat Enstitüsü ile *İslâm Ansiklopedisi*'nin çalışmalarına katıldı. 1945'te *XIII. Asır Eski Anadolu Türkçesi Metinleri ve İndeksi* adlı teziyle doktor, 1949'da *XIII. Asır Eski Anadolu Türkçesi Metinlerinin Grameri* adlı çalışması ile doçent oldu. Bu arada bir yıl kadar Maarif Vekâleti Yüksek Tahsil Umum Müdürlüğü'nde şube müdürü olarak görev yaptı. 1960 yılında profesörlüğe yüksel-

tildi, ancak kadrosunun onaylanmasından bir gün sonra öldü (27 Ağustos). Mansuroğlu, Türkiye Türkolojisi'nin Ragıp Hulusi Özden, Ahmet Caferoğlu ve Reşit Rahmeti Arat neslinden sonra gelen en güçlü temsilcilerindendi. İngilizce, Almanca ve Fransızca bilen Mansuroğlu'nun bu dillerde yayımlanmış makaleleri vardır.

Eserleri. Bilimsel çalışma alanı Türkiye Türkçesi ve özellikle Eski Anadolu Türkçesi olan Mecdut Mansuroğlu, en eskileri XIII. yüzyıla tarihlenen bu dönem metinlerinden Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin bazı Türkçe beyitleriyle Sultan Veled'in Türkçe manzumelerini, Ahmed Fakih'in *Çarhnâme*'sini, Hoca Dehhânî ve Şeyyad Hamza'nın gazellerini neşretmiş, böylece Türkiye Türkçesi'nin ilk devrelerini aydınlatmıştır. Yayımlanmış üç kitabının da Eski Anadolu Türkçesi alanında olması onun bu sahadaki çalışmalarının yoğunluğunu gösterir. 1. *Anadolu Türkçesi (XIII. Asır). Dehhanî ve Manzumeleri* (İstanbul 1947). Bu çalışmada çeşitli kaynaklarda tesbit edilen Dehhânî'ye ait şiirler neşredilmiş, ancak daha sonra bu gazellerden bazılarının Dehhânî'ye ait olmadığı anlaşılmıştır (*DIA*, XVIII, 188). 2. *Ahmed Fakih, Çarhnâme* (İstanbul 1956). Transkripsiyonlu metin verildikten sonra eserin imlâ, ses ve yapı özellikleri ayrıntılı biçimde incelenmiş, kelime ve eklerin karma diziniyle metnin tıpkıbasımı verilmiştir. 3. *Sultan Veled'in Türkçe Manzumeleri* (İstanbul 1958). Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin oğlu Sultan Veled'in çeşitli eserlerinde dağınık olarak yer alan Türkçe şiirleri bir araya toplanarak yayımlanmış, bunların dil özellikleri ayrıntılı biçimde işlenerek metinlerin söz varlığı ortaya konulmuştur. Eserin sonunda metinlerin tıpkıbasımı da yer almaktadır.

Mecdut Mansuroğlu, doktora ve doçentlik tezleri ile bu arada yaptığı diğer çalışmalar sonucunda Anadolu'da Türk yazı dilinin doğuşu ve gelişmesi hakkında yeni fikirler geliştirmiş, Batı bilim dünya-



Mecdut
Mansuroğlu

sında o güne kadar kabul edilen aksine Anadolu Türkçesi'nin Orta Asya Türk yazı dilinden kopuk olmadığını, onun bir devamı olduğunu savunmuştur. *Philologie Turcicae Fundamenta*'ya yazdığı "Das Altosmanische" (1959) başlıklı incelemesi bu dönemin ilk derli toplu grameri olma özelliğini taşır. Mansuroğlu'nun Orta Asya İslâm - Türk yazı dilinin ilk dönemiyile meşgul olması, bir yönüyle onun Eski Anadolu Türkçesi üzerindeki çalışmalarını tamamlayıcı niteliktedir. Bu alanda en önemli yazısı *Fundamenta*'da yayımlanmış olan "Das Karakhanidische" (nr. 102) başlığını taşımaktadır. Bu çalışma aynı zamanda Karahanlı Türkçesi'nin ilk grameridir. Onomastik ve diyalektolojiyle ilgilenen Mansuroğlu Eski Anadolu Türkçesi'nde rastlanan bazı unvan ve adları da incelemiştir. Anadolu'da gelişen Türk yazı dilinin başlangıcı konusunda çalışmalar yapmış, bu yazı dilinin önceki dönemlerle olan bağlarını araştırmış, müşterek Orta Asya Türkçesi'nin ilk devresi olan Karahanlı Türkçesi ile ilgili araştırmalar yayımlamıştır. Umumi Türkçe'nin çeşitli yapı bilgisi meseleleri ve Anadolu ağızları sahasında da çalışmaları bulunan Mansuroğlu ayrıca dil bilgisi terminolojisi ve dilde sadeleşme konularıyla meşgul olmuştur. Avrupa Türkolojisi'nde haklı bir şöhret kazanan Mansuroğlu'nun yazılarının büyük bir kısmı dergi sayfalarında kalmıştır (eserlerinin ve makalelerinin tam listesi Eckmann ve Timurtaş'ın yazılarında yer almaktadır, bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

İÜ Ed. Fak. Arşivi'ndeki Özlük Dosyası, nr. 21; J. Eckmann, "Mecdut Mansuroğlu", *TDED*, X (1960), s. V-XVI; Faruk Kadri Timurtaş, "Ölümünün 5. Yıldönümünde Prof. Dr. Mecdut Mansuroğlu", *TK*, III/35 (1965), s. 857-863; Mustafa Kutlu, "Mansuroğlu, Mecdut", *TDEA*, VI, 140-141.



HAYATİ DEVELİ

MANSÛRÛ'İ-YEMEN

(bk. İBN HAVŞEB).

MANTIK (المنطق)

Düşünme faaliyetinde zihni hatalardan koruyan, doğru düşünmenin kurallarını, ölçülerini ve yöntemlerini gösteren ilim yahut sanat.

Etimoloji ve Tanım. Sözlükte "konuşmak" anlamına gelen Arapça *nutk* kökünden türetilmiştir. İbn Manzûr nutku "kelâm"ın eş anlamlısı olarak gösterir (*Li-*

sânü'l-'Arab, “ntk” md.). Râgib el-İsfahânî, nutk kelimesinin genellikle dilin çıkarıldığı ve kulakların duyduğu kesik sesler için kullanıldığını ifade ettikten sonra insanın dışındaki varlıklar için de nâdiren ve yalnız “ses” anlamında kullanılabilirliğini söyler (*el-Müfredât*, “ntk” md.). Nitekim Kur’an’daki “mantıku’t-tayr” ifadesine (en-Neml 27/16) dayanılarak mantık kelimesinin insanın dışındaki varlıklar hakkında da kullanılabileceği belirtilmiştir (*Lisânü'l-'Arab*, “ntk” md.). Ancak Râgib el-İsfahânî, Hz. Süleyman’ın kuş seslerini anlaması dolayısıyla âyette kuş sesine nutk denildiğini, zira bir şeyden bir anlam çıkararak herkes için o şeyin nâtık (konuşan), anlamayana göre de sâmit (susan) olduğunu belirtir.

Nutk kelimesi eski Yunanca’da hem “akıl” hem “konuşma, söz” mânasına gelen *logosun* karşılığıdır. Mantıkla ilgili Grekçe yazıların Arapça’ya tercümesini kolaylaştırmak, bu eserleri özetlemek, şerh etmek ve yorumlamak için Arapça’da yeni kelimeler türetme veya kullanılan kelimelere yeni anlamlar yüklemeye ihtiyacı duyulmuş, bu çerçevede nutk ve mantık da logosu karşılayacak şekilde yeni anlamlar kazanmıştır. Fârâbî’nin incelemesine göre bu süreçte nutk kelimesine de üçlü bir anlam yüklenmiştir. a) “Kendisiyle insanların akledilirleri (ma’kûlât) kavradığı güç”. Bu güçle ilimler ve sanatlar kazanılır, iyi ve kötü birbirinden ayırt edilir. b) “Kavrama yoluyla insan ruhunda oluşan ma’kuller”. Eskiler bu ma’kulleri “iç konuşma” diye adlandırır. c) “Dil aracılığı ile düşüncenin ifade edilmesi”. Buna da eskiler “dış konuşma” demişlerdir (*İlimlerin Sayımı*, s. 78; *et-Tavtî’e*, I, 59).

İslâm mantıkçıları, genellikle mantığı “bilinenden bilinmeyen elde edilmesine vasıta olan ilim” (Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, s. 10); “kurallarına uyulduğunda zihni hataya düşmekten koruyan bir fen” (*et-Ta’rifât*, “el-Mantık” md.; Ali b. Ömer el-Kazvîni, s. 3); “insanı fikrin sahihini fâsidinden ayırmaya muktedir kılabacak kuralları veren alet ilmi” (Ali Sedad, *Mizânü'l-ukûl*, s. 6) şeklinde tanımlamışlardır. Mantık, hataya düşmenin mümkün olduğu bütün durumlarda düşünme gücünü doğru yöne sevk edecek imkânları kapsayan bir sanat, akılla bulunup ortaya çıkarılmaya elverişli olan her bilgi konusunda kişiyi yanlıştan koruyacak şeyleri öğreten bir tekniktir. Dile göre dil bilgisinin işlevi ne ise akla göre mantığın işlevi de odur. Dil bilgisi, konuşmada yanlış yapmanın mümkün olduğu

durumlarda dili yanlıştan koruduğu gibi mantık da soyut ve küllî mefhumları kavramada aklın hataya düşmesini önlemektedir, bunun için kurallar ortaya koymaktadır (Fârâbî, *et-Tavtî’e*, s. 55).

Mantık hem ilim hem de yöntem (alet, sanat) olarak ele alınmıştır. Buna göre mantık biri teorik, diğeri pratik olmak üzere iki özelliğe sahiptir. Teorik yönüyle mantıklı düşünme denilen düşünme biçimini tesbit eder; bu yönüyle bir ilimdir. Pratik yönü ise bu ilmin uygulanmasını, yani akıl yürütmelerin doğruluğunu sağlayan kuralları ortaya koyma metotlarını gösterir; bu tarafla da bir sanattır. Mantık ilminin sanat (teknik) yönünün öneminden dolayı birçok İslâm mantıkçısı bu dalda yazdıkları eserlerine “ilmü'l-mizân, fenn-i mizân, lisânü'l-mizân, mizânü'l-ukûl, mi'yârü'l-ilm, miftâhu'l-fünûn, el-kistâsü'l-müstakim” gibi adlar vermişlerdir.

İslâm mantıkçıları meşgul eden meselelerden biri de mantığın felsefenin bir aleti mi yoksa onun bir bölümü mü olduğu hususudur. Bu konudaki tartışmalar eski çağlarda da yapılmıştı; Eflâtuncular mantığı felsefenin hem bir bölümü hem de aleti, Meşşâiler sadece aleti, Stoacılar da bir bölümü olarak kabul etmişlerdi. İslâm mantık tarihi mantığın felsefenin aleti olduğu düşüncesine ilişkin referanslarla doludur. Fakat bir kısım mantıkçılar mantıktan bazan alet, bazan da ilim, dolayısıyla felsefenin bir bölümü diye bahsederler. Meselâ İbn Sînâ mantığı felsefenin hem aleti hem bölümü saymada bir çelişki görmez. Ona göre çelişki iddiası, felsefe teriminin iki farklı anlamda kullanılmasından kaynaklanan bir yanıldır. Bir anlamıyla felsefe, zâhîrî ve zihnî mânaya gelecek şekilde iki türlü var oluşa sahip olan ve bölünebilen şeyler hakkında bir araştırma olup bu tanıma göre mantık felsefenin bir bölümü sayılmamalıdır; ancak söz konusu araştırma için faydalı olduğu müddetçe mantık felsefenin aynı zamanda bir aletidir. Öte yandan felsefe, zâhîrî ve zihnî ayırımı gözetmeksizin bütün teorik konulara ilişkin bütüncül bakış açısına sahip bir araştırma olarak anlaşıldığında mantık hem felsefenin bir bölümü hem de onun diğer bölümlerinin bir aleti olarak görülmelidir (Shams İnati, II, 814). Müslüman mantıkçılar arasında bu üç görüşün de temsilcileri bulunmakla birlikte zamanla mantığın diğer ilimler için bir alet olduğu şeklindeki anlayış yaygınlık kazanmış, hatta onun bir alet ilmi sayıldığı yapılan man-

tık tanımlarında özellikle vurgulanmıştır (meselâ bk. *et-Ta’rifât*, “el-Mantık” md.; Tehânevî, I, 34; Gazzâlî, *Mi’yârü'l-ilm*, s. 59; *Keşfü’z-ẓunûn*, II, 1862; İzmirli İsmail Hakkı, *Mi’yârü'l-ülûm*, s. 8).

Mantık, koymuş olduğu ölçülere uyulduğunda zihni düşüncede yanlışla düşmekten korumayı amaç edinir; kişiye, geçerli düşünce ile bozuk ve geçersiz düşünceyi birbirinden ayırt etme gücünü kazandırmayı hedefler (Molla Fenârî, s. 3; İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, s. 39). Sonuçta mantık, “doğru ve tutarlı düşünme” demek olan mantıklı düşünmenin kural ve yasalarını gösteren bir ilimdir. Doğru ve tutarlı düşünme ise bütün ilimler için gerekli olan temel bir metottur. Bu sebeple ilimlerin sınıflandırılmasında mantık en başta yer almış, hatta ilimlerin ilmi sayılmıştır.

Mantık hataya düşmemesi için zihni uyarmakla kalmaz, düzgün düşünmek için sağlam ölçüler ve bol temrinler de verir. Bu ölçü ve temrinler kavramlar, hükümler, akıl yürütme yolları ve ilimlerin takip edeceği metotlarla ilgilidir. Mantık, fikir binasının sağlam tuğlalardan (kavramlar) nasıl kurulması gerektiğinin, bu tuğlaların uygun şekilde yerleştirilerek sağlam bir şekilde nasıl harçlanacağına (önermeler) ve duvarın (çıkarım) sağlam ve düzgün biçimde nasıl yükseltileceğinin ölçülerini verir; fikir binasının bu usule uygun olarak inşa edilip edilmediğini ölçer. Bundan dolayı Fârâbî, mantığı yapı ustasını yanlış ölçme ve yanlış inşadan koruyan cetvel, pergel, şakul, su terazisi ve çırpı kullanımına benzetmiştir (*İlimlerin Sayımı*, s. 68-69).

Müslüman filozof ve mantıkçılar, mantık konularını titizlikle incelemelerinin gerekçelerini gösterme ve kendi felsefi eserlerine bu alanla başlamalarının sebeplerini belirtme gereğini duymuşlar; bu konuda özellikle Fârâbî, Ebû Süleyman es-Sicistânî, İbn Sînâ ve Gazzâlî etkin çabalar göstermişlerdir. Meselâ Fârâbî mantığın bilgiye, bilginin de insanın nihaî gâyesi olan mutluluğa ulaştırıcı bir anahtar olduğunu savunur. Eğer mutluluğa ulaşılmak isteniyorsa mantık tam olarak anlaşılmalı ve yeterli ölçüde ondan istifade edilmelidir. Bu noktada şu üç hususun iyi anlaşılması gerektiği ortaya çıkmaktadır: Bilginin tabiatı, mantığın bilgiye ulaştırmada gerekli olmasının sebebi, bilginin mutluluğa ulaştırma şekli. Birinci ve ikinci hususlar bu filozofların mantıkla ilgili yazılarında ayrıntılı biçimde tartışılmışken (meselâ bk. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 68

vd.; *Mutluluk Yoluna Yönelme*, s. 55) üçüncüsüne mantık kitaplarında sadece temas edilmiş, metafizik, ahlâk ve tasavvufa dair eserlerde ise ayrıntılı olarak işlenmiştir.

Tarih. a) **Grek Düşüncesi.** Aristo öncesinde Grek düşünürleri, gerek tabiat gerekse insan ve toplum incelemelerinde mantıksal yasa ve ilkeleri kullanmışlardı. Elea okulu ve Sofistler'in çalışmaları mantık biliminin kurulması için bir hazırlık mahiyetindedir. Meselâ Parmenides (ö. m.ö. 450) ve öğrencisi Zenon'a (ö. m.ö. 430) göre varlık vardır, yokluk yoktur; hareket ve değişme görünüşten ibarettir. Bu ifadelerde özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerinin ilkel formu görülmektedir. Ayrıca Zenon'un delillerinde adı konmasa da hulfî kıyas (*reductio ad absurdum*) kullanılmaktadır. Bu iki filozoftaki güçlü diyalektik sebebiyle onlara mantığın habercileri gözüyle bakanlar bile olmuştur. Sofistler ise bu dönemde şüpheli bir diyalektik ortaya koymuşlar, her delilin bir karşı delille çürütülebileceğini savunmuşlardır. Bu aşırı kuşkucu tutumun Sokrat, Eflâtun ve Aristo'ya kavramları tanımlamak ve hükme sağlam mesnetler bulmak için genel geçer öncüllere dayanmanın zorunlu olduğu fikrini ilham etmiş olabileceği düşünülmektedir. Sokrat, ömrünü geçerli doğrunun var olduğunu savunmaya ve erdemli bir hayat sürmenin gerekliliğine adanmış, inandırıcı olması için tutarlı olmaya son derece önem vermiştir. Onun çabası kullanılan terimlerin genel tanımını verebilmektir. Böylece mantık açısından bakıldığında Sokrat, düşünce tarihinde kavram konusunu ilk defa açıkça ele alan ve tanım teorisine öncülük eden filozof olmuştur.

Aristo'dan önce mantığın bir sistem olarak kurulmasını sağlayacak ön hazırlıklar yapılmış, bir birikim meydana gelmiş bulunuyordu. Aristo, bu birikimden de yararlanmak suretiyle akıl yürütmeyi bir ilke haline getirip mantığı bir disiplin olarak kurmuş, doğru düşünmeyi gerçekleştirecek ve insan zihninin düşünürken hata yapmasını önleyecek ilkeler üzerinde durmuş ve ilk defa bu hususta kurallar koymuştur. Aristo'ya göre esasen mantık bir bilim değil herhangi bir bilimle ilgilenmeden önce öğrenilmesi gereken genel bilgilerdir, yani ilimler için bir alettir. Nitekim filozof kendi sisteminde ve ilimler sınıflamasında mantığa ayrı bir yer vermemiştir. Aristo'ya göre mantık ilmin aleti veya biçimi olup bilimlere giriş konumunda bulunduğu için onun mantık

hakkındaki eserlerine kendisinden sonra (m.ö. III. yüzyıl sonlarında) *Organon* adı verilmiştir. Bununla birlikte Aristo'ya göre varlığın yasaları düşüncenin de yasaları olduğundan mantık, ilmin aleti olduğu gibi ontolojik karaktere bürünerek ilmin kendisini de konu edinmiş olur.

Aristo'nun *Organon*'u şu altı kitaptan oluşur: *Kategoriler (Categorias)*, *Önermeler (Peri Hermeneias)*, *I. Analitikler (Analytica Priora [Kıyas])*, *II. Analitikler (Analytica Posteriora [Burhan])*, *Topika (Cedel)*, *Sofistik Deliller (De Sophisticis Elenchis [Safsata])*. Mantıkçılar daha sonra *Organon*'a, yine Aristo'ya ait olan *Retorika* (hitabet) ve *De Poetika* (şiiir) adlı eserlerle Porphyrios'un (Furfüriyûs) *Eisagoge (İsâgüci, el-Medhal)* adlı eserini de eklemişlerdir. Böylece klasik mantık külliyatı dokuz kitap haline getirilmiş ve asırlarca bu şekilde anılıp okutulmuştur. Bu kitaplarda kavramlar, hükümler, akıl yürütmeler, çeşitli ispat ve çürütme şekilleri üzerinde durulmuş, akıl yürütmelerden ise en çok kıyas önem verilmiştir. Aristo'dan sonra Stoacılar mantığı metafizikten ayırarak şekil ve dille ilgili bir bilim haline getirmeye çalışmışlarsa da gerek İslâm dünyasında gerekse Batı'da Aristo'nun mantık anlayışı yüzyıllar boyunca hâkim olmuş, Stoacılar'ın düşünceleri bu anlayış içinde erimiş, Aristo tek otorite olarak devam etmiştir.

b) **İslâm Düşüncesi.** İslâm kültür dünyasında mantık çalışmaları Aristo'nun eserlerinin Arapça'ya çevrilmesiyle başlamıştır. Grek mantığının Arapça'ya tercümesi çalışmalarının IV. (X.) yüzyıllarda doruk noktasına ulaştığı bilinmektedir. Bu tercüme faaliyetinin başlıca sebepleri şunlardır: 1. İslâm'ın yayıldığı yerlerdeki hıristiyan, yahudi ve İran kaynaklı değişik inanç grupları kendi itikadlarını Grek dünyasından aldıkları mantık metoduyla savunuyorlardı. Bu durum, müslümanları da kendi delillerinin tertibinde bir kılavuz bulmak için Yunan mantığını tanıyıp öğrenmeye yöneltmiştir. Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un şahsî otoritesi, ilim aşkı ve din sevgisi, hilâfeti sırasında mantık eserlerinin Arapça'ya çevrilmesinde önemli bir âmil olmuştur (Muhammed el-Behiy, s. 184). 2. Kur'an-ı Kerim'de doğru bilgi edinme, araştırma, akılnı doğru kullanma, inceleme, ibret alma, tefekkür ve tezekkür etme, bir şeyin bilincine varma, fıkhetme gibi kavramların yer aldığı çok sayıda emir ve tavsiyelerle akıl faaliyetlere dikkat çekilmesi, yine Hz. Peygamber'in, Muâz b. Cebel'in hüküm

verirken Kitap ve Sünnet'te çözümünü bulamadığı meselelerde kendi re'yi ile karar vereceğini bildirmesinden memnun olduğunu belirten ifadelerinde görüldüğü gibi akıl kanıt ve istidlâl yöntemini onaylayıcı bir tavır ortaya koyması müslümanların mantığa yönelmesinde etkili olmuştur (bk. DÜŞÜNME). 3. Bu dönemde dinî ve itikadî tartışmaların dışında genel düşünce seviyesinde geçerli olan hakikat ölçüsünün ve mantıkî tartışma metotlarının bilinmesine karşı duyulan ihtiyaç da müslümanları mantık eserlerini tercüme etmeye zorlayan bir sebeptir (Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 48-49).

Milâdî III. yüzyılda *Organon* yorumcularından Ammonios Saccas, Aristo'nun atı mantık kitabına *Retorika* ve *De Poetika* adlı iki eseriyle Porphyrios'un beş tûmeli konu alan *Eisagoge*'sini (*İsâgüci*) eklemiş, İslâm mantıkçıları da bu dokuz kitaptan her birini mantığın bir bölümü saymışlardır. Grekçe mantık eserlerinin Arapça'ya tercümesi hareketi ilk aşamalarda Aristo'nun *Kategoriler (Kitâbü'l-Makûlât)*, *Önermeler (Kitâbü'l-İbâre)* ve *I. Analitikler (Kitâbü'l-Kıyâs)* adlı eserleri kadar Porphyrios'un *İsâgüci*'si üzerinde de yoğunlaşmıştır. Son eser Aristo'nun mantık kitaplarına giriş (*el-Medhal*) olarak düşünülmüştür. Bu dönemde aynı zamanda Aristo'nun şârihlerinden olan Theophrastus, İskender Afrodisî, Themistius, Ammonius ve John Philoponus'un eserlerine de ilgi gösterildi.

Grekçe'den Arapça'ya tercüme faaliyetine en çok katkıda bulunan isimler şunlardır: 1. Abdullâh İbnü'l-Mukaffa'. Bazı Arapça kaynaklara göre İbnü'l-Mukaffa', Grekçe mantık literatüründen Arapça'ya ilk çeviri yapan kişidir. Bu çeviriler arasında Aristo'nun *Kategoriler*'i, *Önermeler*'i ve *I. Analitikler*'iyle Porphyrios'un *İsâgüci*'si vardır (İbnü'n-Nedîm, s. 581; İbnü'l-Kıftî, s. 36). 2. Yuhannâ (Yahyâ) b. Bitrîk. Arapça ve Yunanca'ya olan vukufundan ötürü felsefe kitaplarının tercümesi işine başkan tayin edilmiş ve *I. Analitikler*'i tercüme etmiştir (Kumeyr, s. 174; Mâcid Fahrî, s. 18). 3. Abdullah b. Nâime el-Hımsî. Aristo'nun *Sofistika*'sı üzerinde Süryânîce bir tercüme yapmış, bu tercüme daha sonra Arapça'ya nakledilen *Sofistika*'ya esas teşkil etmiştir (İbnü'n-Nedîm, s. 249; İbnü'l-Kıftî, s. 28). 4. Huneyn b. İshak. Beytülhikme'nin reisi olan bu zat, Grekçe eserleri Süryânîce'ye ve Arapça'ya çevirenlerin en meşhuru olarak kabul edilir (Kumeyr, s. 176). 5. İshak

b. Huneyn. Bazan Süryânîce'den, bazan Yunanca asıllarından Arapça'ya *İsâğüci* dışında hemen bütün mantık külliyyatını nakletmiştir (Rescher, s. 147, 150). 6. Ebû Osman Saîd b. Ya'kûb ed-Dimaşkî. Hıristiyan iken ihtidâ etmiş bir tabip olan Ebû Osman, Aristo'nun *Topika*'sının ilk yedi bölümü ile *İsâğüci*'nin çevirisini yapmıştır (a.g.e., s. 283-284). 7. Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus. Fârâbî'nin hocası olan Nestûrî mantıkçısı Ebû Bişr, Süryânîce'den Arapça'ya çok sayıda çeviri yapmış olup bunlardan önemli bir kısmı mantıkla ilgilidir. Bu çalışmaları sebebiyle daha sağlığında "reisü'l-mantıkıyyîn" pâyesine erişmiştir. Aristo'nun *II. Analitikler*'ini Arapça'ya ilk tercüme eden kişidir. *De Poetika*'yı ve onun İskender Afrodisî'ye ait Süryânîce bir şerhini, *I. Analitikler*'in Themistius'a ait yine Süryânîce şerhini Arapça'ya çevirmiş, *İsâğüci*'nin bir bölümünü Arapça şerhetmiş, aynı eserin çeşitli bölümlerine Arapça şerhler yazmıştır (a.g.e., s. 290-292). 8. Ebû Zeke-riyyâ Yahyâ b. Adî. Ya'kûbî mezhebin-den olup Fârâbî'den sonra en tanınmış mantıkçılardan biridir. *Kategoriler*, *Analitikler*, *Topika*, *Sofistika* ve *De Poetika*'yı Arapça'ya çevirmiş, bu kitaplarla ilgili olarak şahsî araştırmalar ortaya koymuştur (Keklik, I, 56).

IX ve X. yüzyıllarda Grekçe mantık eserleri üzerinde ayrıca şerhler, ihtisalar, hatta düzeltmeler yapılmıştır. İbn Rüşd gibi daha sonraki şârihler tarafından örnek alınıp geliştirilen bu şerhler büyük, orta ve küçük hacimli olmak üzere üç çeşittir. Büyük hacimli şerhler metinden alınan bir pasajla bu pasajın uzun bir müzakeresinden meydana gelmektedir. Orta hacimli şerhler, metindeki bir pasajın bir paragrafı ve bu paragrafın müzakeresinden oluşmaktadır. Küçük hacimli şerhler ise metnin ana fikrinin bir özeti niteliğindedir. Grek mantığı üzerine yazılan Arapça şerhler ve önce Doğu'da, ardından Batı'da olmak üzere İslâm mantığındaki üreticilik IV. (X.) yüzyıldan X. (XVI.) yüzyıla kadar gelişme göstermiştir. Ebû Bekir er-Râzî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd başta gelen şârihlere dendir (Inati, II, 803).

Tercüme faaliyetleri zamanla müslümanlar arasında büyük mantıkçıların yetişmesine ortam hazırlamış olup felsefenin diğer alanlarında olduğu gibi bu konuda da Fârâbî ve İbn Sînâ en başta gelen isimlerdir. Grek mantığını kendi filolojik ve kültürel amaçlarına uygun şekilde değiştiren, mantığa orijinal kısımlar da-

hil eden ve bu alanın İslâm dünyasında daha da geliştirilmesine zemin hazırlayan ilk ve en ünlü İslâm mantıkçısı Fârâbî'dir. Aristo'nun eserlerini büyük bir dirayetle şerhederek İslâm dünyasında tanınmasında önemli rol oynadığından ona "Mullim-i Sâni" unvanı verilmiştir. Fârâbî, Aristo'nun *Organon* adı altında toplanan mantık kitaplarını küçük muhtasarlar şeklinde toplu olarak ele aldığı gibi onları ayrı ayrı inceleyerek daha geniş özetler yapmış, nihayet şerhler veya büyük muhtasarlar halinde genişletmiştir. Bu arada mantıkta ihtiyaç duyulan konularda küçük risâleler yazmıştır. Onun mantık eserleri, İslâm âleminde daha sonra yetiştirilecek olan mantıkçılara temel oluşturma hizmetini görmüştür.

İhvân-ı Safâ'ya ait elli iki risâleden oluşan *er-Resâ'il*'de on-on dördüncü risâleler sırasıyla "İsâğüci", "kategoriler" (makûlât), "önergeler" (bârâmâniyâs), "I. Analitikler" ve "II. Analitikler"e ayrılmıştır. Kırk birinci risâlede de tanım (el-hudûd ve'r-rusûm) konusu işlenmiştir. Mantığı hem bağımsız bir ilim hem diğer ilimlerin aracı olarak gören İhvân-ı Safâ mantıkla matematik arasında işlevleri açısından bir paralellik kurmuştur. Buna göre matematik duyulur şeylerden akledilirler, mantık fizikten metafiziğe geçişte bir alet işlevi görür (*er-Resâ'il*, I, 427).

Mantık alanında ilk müslüman sistemci düşünür İbn Sînâ'dır. Büyük bir zihin gücüne sahip olan İbn Sînâ kendisinden öncekilerin hatalarını düzeltmiş, yeni görüşler öne sürmüştür, bütün mantık disiplinlerini ilgilendiren önemli yenilikler ortaya koymuştur. İbn Sînâ, Porphyrios'un *İsâğüci*'si ile Aristo'nun mantık külliyyatını incelemiş ve mantığı dokuz bölüm halinde işlemiştir. *Kitâbü's-Şifâ*², *el-İşârât ve't-tenbîhât*, *Kitâbü'n-Necât*, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*, *Uyûnü'l-hikme* gibi eserlerinin ilk kısımlarını mantık incelemelerine ayırmış, böylece kendisinden sonra gelenlere zengin malzeme bırakmıştır. İbn Sînâ'nın *Urcûze fi'l-mantık* adlı kısa risâlesinde kaydettiğine göre Allah'ı ve O'nun yarattığı aklın eserlerini tanımakta, bunları tasavvur etmekte ve âlem-i mahsûsü kavramakta tek alet mantık ilmidir ve bütün ilimler ancak onun kurallarına dayanarak gelişebilir.

Çok yönlü bir âlim ve fikir adamı olan İbn Hazm, *et-Taqrîb li-haddi'l-mantık* isimli eserinde *İsâğüci* ile Aristo'nun mantık külliyyatını esas alan Fârâbî'nin sistemini devam ettirmiştir. Bununla birlikte Fârâbî'den farklı olarak İbn Hazm,

Organon'un birinci kitabını (*Kategoriler = Kitâbü'l-Makûlât*) "el-Esmâü'l-müfrefde", ikinci kitabını (*Önergeler = Kitâbü'l-İbâre*) "Kitâbü'l-İhbâr" şeklinde adlandırır; sonraki dört kitabı da "el-Burhân" başlığıyla tek bölümde toplar. Diğer mantıkçılar gibi İbn Hazm da mantıkta en büyük gayenin burhan olduğunu kabul etmesine rağmen kıyası reddeden temel tutumu sebebiyle İslâm mantıkçılarından "Kitâbü'l-Burhân" başlığıyla ele aldıkları *II. Analitikler*'e özel bir yer ayırmaz. Bunun yanında bir fıkıh ve kelâm âlimi olarak terimlerini ve örneklerini daha çok İslâm kültüründen, hatta bazan âyet ve hadislerden seçmiş, dinî kavramları kullanmış, mantık kavramlarını Arapça kelimelerle ifade etmeye özen göstermiş, kıyasın şer'î konularda delil olamayacağını savunmuştur. Gazzâlî'nin mantık ilmine kayda değer bir yenilik getirdiği söylenemezse de bu ilmin İslâm dünyasında meşruiyet kazanmasında ve diğer İslâmî ilimler için bir usul ve alet olarak kullanılmasında en büyük pay ona aittir (aş. bk.).

Esasını Aristo mantığının oluşturduğu, Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğine uygun olarak yazılmış ve medreselerde yüzyıllar boyunca okutulmuş eserlerden olan *İsâğüci*'nin müellifi Esîrüddin el-Ebherî, *er-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kavâ'id-i-mantıkıyye*'nin yazarı Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvîni sonraki dönemin en tanınmış mantıkçılarından. XV. yüzyıl sonlarında tamim edilen tefris kanunnâmesine göre Osmanlı medreselerinin çeşitli kademelerinde nahvi, ardından *İsâğüci*, *eş-Şemsiyye*, *Şerhu'l-Me'âli* okutulurdu (Izgi, I, 51). *es-Süllemü'l-mürevnak* adlı manzum mantık kitabının müellifi Abdurrahman el-Ahdarî, Hoca-zâde Muslihuddin Efendi, Yanyalı Esad Efendi, mantık sahasında çeşitli eserleriyle İsmâil Gelenbevi gibi isimler de zamanlarının önemli mantıkçılarıdır. Tanzimat devrinde Ahmed Cevdet Paşa ile oğlu Ali Sedad son dönem Türk mantık tarihinin büyük isimlerindedir. XIV. yüzyılın sonlarından itibaren İslâm mantığı üreticilikten uzaklaşarak çoğunlukla eski görüşlerin tekrarı ve şerh üzerine şerhlerle ders kitabı şeklinde bir tablo çizmiştir. Billhassa Kâtibî'nin *eş-Şemsiyye*'si, Sirâceddin el-Urmevî'nin *Me'âli'u'l-envâr*'ı ve bu eserler üzerine yazılan şerhler bu dönemin şerhlerinin konusu olmuştur.

c) Nahivciler-Mantıkçılar Tartışması. Antik döneme ait mantık eserlerinin Arapça'ya çevrilmesinin ardından mantık

ilmine gösterilen itibar bazı İslâmî gruplar tarafından güçlü bir tepkiyle karşılaşmıştır. Bunlar arasında ilk sırada gramerciler (nahviyyûn) yer alıyordu. Gramerciler mantığa kendi dinlerine, dillerine ve gramercilerine meydan okuyan gayri İslâmî bir medeniyetin unsuru olarak bakmıştır. Onların mantığa karşı koyuşları IV. (X.) yüzyılda doruk noktasına ulaşmıştır. Mantık karşıtlığı ile meşhur olan gramerciler arasında Ebû'l-Abbâs Nâşî el-Ekber, İbn Kuteybe, Ziyâeddin İbnü'l-Esîr ve Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus ile yaptığı bir münazara ile tanınan Ebû Said es-Sîrâfî (bu münazara için bk. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mü'ânese*, s. 104-129) önde geliyordu. Bir Yunan filozofunun (Aristo) kendi dilinin yapısı çerçevesinde ortaya koyduğu bir icada karşı mantıkçıların bu derece itibar göstermesine yönelik güçlü bir itirazı içeren söz konusu tartışmada Sîrâfî'nin haklılığının Vezir İbn Furât tarafından onaylanması, o dönemin genel temayülünün mantık ve mantıkçı karşıtlığı yönünde olduğuna işaret etmektedir.

Gramerciler temelde şu hususları öne sürmüşlerdir: 1. Cedeldeki veya geometri ve sayı ilmindeki kuralları kullanma alışkanlığı kazanmış olmak mantıklı düşünme için yeterlidir. 2. Doğuştan güçlü zekâsı olan birinin mantığın ilk bilgileri olmadan da sağlam bir düşünceye sahip olması mümkündür. 3. Kendi başına yeterli olan gramerin aksine mantık dile, özellikle de gramere bağlıdır ve ona yerini bırakabilir. Sonuç olarak düzgün ifadeyi bozuk ifadeden ayırmanın yolu mantıktan değil gramerden geçer. Bir dilden diğer bir dile tercüme edilen yazılarda ortaya çıkan anlam kaymaları mantıksal çözümlenmelerle değil her iki dilin gramerine vâkıf olmakla giderilebilir. Şu halde mantık ilimler için zorunlu değildir; devamlı muhâkemede bulunma, doğuştan getirilen zekâ veya gramer mantığın yerini alabilir.

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi mantıkçılar bu itirazlara karşı, felsefeye ve sonuçta mutluluğa ulaşmada mantığın gerekli olduğunu savunarak dilin, özellikle de gramerin bu konuda oynadığı role işaret etmişlerdir. Meselâ Fârâbî ilk itiraza şöyle karşılık verir: "Böyle bir iddia ileri sürmek, şiir ezberleme alışkanlığı kazanmanın gramatik anlamda düzgün konuşma için yeterli olacağını ve kişiyi gramer hatalarına karşı koruyacağını ileri sürmekle aynı anlama gelir." Fârâbî ikinci itirazı da,

"İleri sürdüğünüz iddia, gramerin kuralları olmadan da dilin düzgün bir şekilde kullanılabileceği iddiasıyla benzerlik taşır" şeklinde cevaplandırır (*İlimlerin Sayımı*, s. 73-74).

İbn Sînâ ikinci itiraza verilen cevabı daha da geliştirir. Ona göre insanın doğuştan zihninde doğru bir tanım ve delilin bulunması mümkündür; ancak bu bir yeteneğin sonucu değildir, dolayısıyla başka durumlarda yanlışla düşmekten insanı koruyamaz. Böyle birinin düşüncesinde isabet etmesi atıcının hedefi rastgele tutturmasına benzer. İbn Sînâ, mantığa ihtiyacı ortadan kaldıracak bir yeteneğe sahip olursa bile onu yanlışla düşmekten korumanın mümkün olmadığını farketmiştir. Bu durum söz konusu yeteneğe tam olarak hâkim olmama, ihmalkârlık ve diğer sebeplerden dolayı onu etkili bir şekilde kullanmanın imkânsızlığından kaynaklanmaktadır. İbn Sînâ bir taraftan mantıkla gramer, diğer taraftan mantıkla aruz arasındaki farkı gösterir. Ona göre Allah'ın hidayeti dışında hiçbir şey doğru düşünceye varmada mantığın rolünü üstlenemez (*en-Necât*, s. 43).

Mantıkçıların üçüncü itirazla ilgili görüşlerine gelince, meselâ Fârâbî gramerle mantık arasında benzerlik yanında farklılıkların da bulunduğunu hatırlatır. Mantık düşüncüyü veya ma'kulleri, gramer ise ifadeleri yöneten kurallar manzumesi olması bakımından ikisi arasında benzerlik vardır. Bununla birlikte mantık herhangi bir zaman, yer ve dil farkı gözetmeksizin insan düşüncesine mahsus olan tümel kurallar ve bu düşünceye delâlet eden ifadeler manzumesi, gramer ise sadece belirli bir dile mahsus olan özel kurallar manzumesidir (*İlimlerin Sayımı*, s. 76-77). Fârâbî mantığı kolaylaştırmada gramerin önemli bir rolü olduğunu kabul etmiştir. Fakat gramer sanatı konuşulan, mantık ise akılla kavranılan şeyin doğruluğuyla ilgili bilgi verir; aynı şekilde gramer ana dilini konuşan bir kimseye alışkanlığıyla doğru konuşma gücü kazandırırken mantık kavranılan şeyde doğruluğu elde etme gücü kazandırır. Gramer sanatı dili düzelttiği gibi mantık sanatı da zihni düzeltir (bk. *a.g.e.*, s. 77; *Mutluluk Yoluna Yönelme*, s. 56).

İbn Sînâ da bir mantıkçı için ifadelerin araştırılmasının zorunlu olduğunu, fakat onun mantıkçı olmasından dolayı ma'kulleri kavrama, diyalog ve iletişimi kolaylaştırma amacı dışında kelimelerle birinci derecede ilgilenmesinin gerekli olmadığını belirtmektedir. İbn Sînâ'ya göre sa-

dece bu sebepten mantığın bazı kısımlarında lafızlar konusu incelenmektedir. Ancak ma'kullere tekabül eden lafızlar hakkında konuşma da ma'kuller hakkında konuşma anlamına gelir. Yine de bundan lafızların mantığın konusu olduğu sonucu çıkmaz (*Inatı*, II, 813). İbn Sînâ'nın dil-mantık ilişkisinde hedeflediği şey dilin düşünceye yani zihindeki fikirlere mutabık kılınmasıdır. Çünkü dilin delâleti değişebildiği halde düşüncenininki değişmez. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bu düşünceleri, İslâm kültür dünyasında daha sonra yetişen mantıkçılar üzerinde etkili olmuş ve mantık kitaplarında "mebâhisü'l-el-fâz" konusuna yer verilmiştir.

Gramercilerle mantıkçılar arasındaki bu tartışma her iki alanın hedefini, fonksiyonunu ve aralarındaki ilişkiyi görme açısından faydalı olmuştur. Meselâ nahivci Ebû Said es-Sîrâfî'nin mantıkçı Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus'a yönelttiği itirazlardan mantığın dilsel bir işlevi bulunduğu ve gramerin mantık için bir ön hazırlık olduğu şeklinde bir sonuç çıkarılabilir. Bu tartışmada Sîrâfî'nin mantığın ancak fikirlere çıktığı dile uygulanabileceği neticesine ulaşması şaşırtıcıdır. Böylece o Aristo mantığını Grekçe'ye hapsetmiş olmaktadır. Sîrâfî'nin, mantığı doğru akıl yürütme yöntemi değil doğru konuşma sanatı olarak görmesinin sebebi, *Kitâbü'l-Hatâbe*'nin Aristo'dan sonra mantığın bir bölümü olarak *Organon*'a ilâve edilmesinde aranabilir.

Bir grup müslüman düşünür ise mantıkçılarla gramerciler arasındaki tartışmada orta bir yol tutmuştur. Ebû Süleyman es-Sicistânî ve öğrencisi Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin önderlik ettiği bu grup her mantık doğrusunun gramer doğrusu, her gramer doğrusunun da mantık doğrusu olduğunu ileri sürmüştür. Mantıkla gramer aynı nesnenin iki yüzü gibidir; mantık ifadelerin iç yüzünü, gramer ise dış yüzünü düzenler (*el-Mukâbesât*, s. 169-172).

d) **İslâm Kültür Dünyasında Mantık Aleyhtarlığı.** İslâm ülkelerinde Grek mantığının değerini belirtmede ve kullanılmasını savunmada büyük gayret sarfeden taraftarların yanı sıra onu tamamıyla gereksiz görenler de vardı. Birinci gruptan olan İbn Rüşd, Grek mantığını neredeyse tamamen benimsemiştir. Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Hazm, Gâzzâlî ve İbn Haldûn gibileri ise Aristo mantığının temel prensiplerinin büyük bir kısmını kendi kültür, dil ve dinî inançlarına uyacak şekilde geliştirerek kabul etmişlerdir. Takıyyüddin

İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Süyûtî gibi âlimler ise mantığı tamamıyla reddetmişlerdir. Onlar Aristo mantığının müslümanın işine yaramayacağı, Hz. Peygamber ve ashabının kullanmadığı bir bid'at sayıldığı, ilimleri buna dayandırmanın zorunlu olmadığı, düşünceyi yanlışla düşmekten koruyacağı iddiasına rağmen bu iddiasını gerçekleştiremediği gibi gerekçelerle bu ilme cephe almışlar, hatta onunla meşgul olmayı haram saymışlardır.

Mantık aleyhtarlığını şu sebeplere bağlamak mümkündür: 1. İslâm düşüncesini yabancı etkilerden koruma gayreti; 2. Dinî ilimlerin ihmal edileceği kaygısı; 3. Mantığın hem giriş şeklinin (müslümanlar eski mantık literatürünü yahudi, hıristiyan, Mecûsî ve Sâbî mütercimler vasıtasıyla tanıdılar), hem kavramlarının ve konularının (kategoriler, tümeler, analitikler, cevher, modalite, dedüksiyon, endüksiyon, diyalektik, retorika, safsata vb.) ilk anda müslümanlar tarafından yadırganacak mahiyette olması; 4. Mantıktaki bazı prensiplerin geleneksel kelâm metotlarına ters düşmesi (eski kelâmcıların kullandığı kelâm delilleriyle yeni mantık usulü birbirine benzemiyordu; meselâ "in'ikâs-ı edille" [delil iptal edilince medlûl de bâtil olur] kelâm mantığının esasını teşkil ettiği halde mantıkçılar tarafından geçersiz sayılmıştır); 5. Düşünceyi kısırlaştırdığı, zevk yolunu tıkadığı iddiası (özellikle sûfler her şeyi mantık ölçüsüne vurmaya karşı olmuşlar ve bunun düşünceyi kısırlaştırdığını ileri sürmüşlerdir); 6. İlmî faaliyetleri mantığa dayandırmanın zaruri olmadığı anlayışı; 7. Hissî gerekçeler (dogmatik düşünme, ön yargılı bakma, karşı tarafı küçük görme temayülü vb.). Bu sebeplerle bazı kelâm âlimleri Aristo mantığını haram saymışlarsa da mantığın birinci bölümü olan "kategoriler" hariç daha sonraki kelâmcılar bu ilmin tedrîsine cevaz vermişlerdir (Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 51-52).

Bu itirazlara karşılık Fârâbî, nazârî-kesbî ilimlerin tahsilinde iyi bir vasıta olmasından dolayı mantığı "re'sü'l-ülüm", İbn Sînâ bütün ilimlerin daha iyi anlaşılmasına hizmet ettiği için "huddâmü'l-ülüm" diye adlandırmıştır. Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Me'tâli'u'l-envâr*'da bu ilmi anlamayanların onun faydasını da inkâr ettiklerini belirtmiştir. Mantığın meşruluk kazanmasında Gazzâlî özel bir yere sahiptir. Mantık ilmini Sünnî İslâm kelâmına sokmayı başaran Gazzâlî'ye göre

mantığın dine ne olumlu ne de olumsuz bir etkisi vardır. Mantıkta ele alınan meselelerin hiçbiri dinin ana konularıyla ilgili olmadığından onun red ve inkâr edilmesi gerekmez (*el-Münkız*, s. 26). Gazzâlî'nin bu tutumuna şaşırınlar veya Takıyyüddin İbn Teymiyye gibi tepki gösterenler de bulunmasına rağmen itirazlar zamanla şiddetini yitirmiş, muhaliflerin sayısı gittikçe azalmıştır. Böylece İslâm âleminde meşruiyeti daha da pekiştirilen mantık ilmi hızlı bir şekilde yayılmış, sonunda onu öğrenmenin farz-ı kifâye olduğuna karar verilmiştir.

e) Osmanlı Medreselerinde Mantık. Osmanlılar'a intikal eden temel mantık kitaplarında mantık konuları "tasavvurât" (kavram mantığı) ve "tasdikât" (hüküm mantığı) olmak üzere iki temel başlık altında toplanmaktadır. Genel olarak sözlerin incelenmesi ve delâlet bahsi mantığın diğer konularına bir giriş gibi düşünülüp mantık kitaplarının başına konulurken tasavvurâtın başlangıç ilkeleri olarak beş küllî ve maksadı olarak da tanım bahsi yer almaktadır. Ardından tasdikâtın ilkeleri olarak önermeler, maksadı olarak da kıyas veya burhan gelmektedir. Bir bakıma kıyas teorisini bütünleyen beş sanat ise en sona bırakılmakta, böylece klasik mantığın dokuz bölümü farklı bir tertiple sıralanmaktadır. Bu şekliyle mantık sistematiği Osmanlı öncesi dönemden itibaren âdeta klişe haline gelmiştir.

Osmanlı ilim tarihinde mantıkçılar ve mantık eğitimi üzerinde etkili olan temel kitaplar, başta Ebherî'nin *İsâğüci'si* olmak üzere Türk mantıkçılarından Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin *Kısfâsü'l-efkâr fi tahkiki'l-esrâr*'ı, Urmevî'nin *Me'tâli'u'l-envâr*'ı ve Molla Fenârî'nin *Şerhu's-Şemsîyye*'sidir. Bunlar için sayısız şerh ve hâşiye yazılmıştır.

İslâm kültürünün ortak malı olarak Osmanlılar'a intikal eden mirasın taşıyıcısı olan bu eserlerin muhtevası, XIX. yüzyılın son çeyreğine kadar özde hemen hiçbir değişikliğe uğramadan hâkim anlayış olmuş, ülkenin her tarafında medrese eğitiminde önemli bir yer tutmuştur. Bu muhteva, Aristo'nun mantık anlayışına dayalı Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğine bağlı mantık anlayışıdır. Esasen bu İslâm mantığının tanımlayıcı karakteridir (Bingöl, *Osmanlı*, VIII, 233). Ancak XV. yüzyıldan itibaren Tanzimat'a kadar İsmâil Gelenevi dışında Osmanlılar'da mantık alanında orijinal telif eser görmek pek mümkün olmadığı gibi XVI. yüzyıldan sonra hızla gelişen Batı'daki yeni bilim ve man-

tık anlayışından izlere de son asra kadar rastlanmamıştır.

Osmanlılar'da akfî ilimlere ve dolayısıyla mantık ilmine iyi gözle bakmayanlar da çıkmıştır (İzgi, I, 117 vd.). Kâtib Çelebi'nin kaydettiğine göre fikirde yanlıştan korunmak için istidlâl ve nazar kitapları yazılmış, adına da mîzan ilmi ve mantık ilmi denmişken daha sonra bazı kimseler İslâmîyet'in başlangıcında bir maslahat için ortaya konan rivayetleri görüp akıllarını kullanmadan sırf taklitle donup kalmışlardır. Aslını sorup düşünmeden red ve inkâr etmişler, felsefe ilimleri diye kötüleyip cahil iken bilgin geçinmişlerdir (*Mizânü'l-hak*, s. 18, 20-21).

Tanzimat döneminde ıslahına çalışılan medrese programlarında mantık yine yer almış ve çeşitli eğitim kademelerinde okutulmak üzere bilhassa XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren çok sayıda Türkçe mantık kitabı yazılmıştır. Bunların ana kaynağı yine Ebherî'nin *İsâğüci'si*dir. *İsâğüci* tercüme veya şerhedilerek yeni teliflerde onun planı esas alınmışsa da bunlar arasında geleneksel olmayanlar da vardır. Ali Sedad'ın Avrupa'daki yeni mantık akımlarını da içine alan ilk Türkçe telif mantık kitabı *Mizânü'l-ukûl fi'l-mantık ve'l-usûl*'ü böyle bir eserdir. Kitap 1885'te yayımlandığında Türk fikir hayatına hâlâ Fârâbî – İbn Sînâ geleneğine uygun mantık anlayışı hâkimdi. Avrupa'da ise XVI. yüzyıldan itibaren bilimlerde metot sorunu mantık konuları arasında ele alınmaya başlanmış, XX. yüzyılda sembolik mantık çalışmaları hızlanmıştı.

Ali Sedad'dan sonra Batı'nın etkisiyle mantıkta eski anlayışın terkedildiği ve mantık problemlerinin Avrupaî tarzda ele alındığı görülmektedir. Cumhuriyet'in ilk yıllarını da içine alan bu dönemde, pedagojik amaçla yayımlanan eserlerin dışında Yeniçağ felsefesinde ortaya çıkan bazı yeni metafizik mantıkları, George Boole ile başlayan cebirsel mantığı ve bunun gelişmelerinden doğan lojistiği tanıtan eserler de vardır. Pedagojik amaçlı mantık kitaplarında Avrupa'da bu konuda yapılan yayınlar örnek alınmış, özellikle liseler için yazılanlarda mantık konuları sūfî mantık ve tatbikî mantık olmak üzere iki bölüme ayrılarak birinci bölümde Aristo mantığına pek az yer verilirken ikinci bölümde ayrıntılı biçimde ilimlerde metot konusu işlenmiştir. Bu kitaplar arasında çeviri olanları da vardır (bk. Literatür).

İslâm mantıkçıları mantık ilminde bazı yenilikler yapmışlardır. Bunların bir kıs-

mı -Aristo'nun *Organon* adı altında toplanan kitapların tertibi, bunlara yeni kitapların eklenmesi veya bazılarının çıkarılması, dille ilgili bazı terimlerin ve bir kısım metafizik kavramların sokulması gibi- şeklidir; bir kısmı da -tasavvur ve tasdik ayırımı, tanımın tam ve eksik şeklinde ikiye ayrılması, şartlı önerme çeşitlerinin inceden inceye ele alınması, küllîler konusundaki sentezlemeci tavır gibi-doktrinal yeniliklerdir (Bayraktar, s. 164-166). İslâm mantıkçıları belirli alanlarda otorite idiler; meselâ Grek mantığı ile Arap gramerini, İslâm dininin öğretilerini ve daha birçok şeyi uzlaştırmışlardır. Fakat İslâm mantığının çeşitli alanlardaki orijinalliğinin ne kadar olduğunu tam anlamıyla belirlemek mümkün değildir (Inati, II, 819). Zira hem İslâm mantığı sahasındaki yazıların hem ondan öncekilerin çoğu kaybolduğu gibi mevcutların bir kısmı da hâlâ basılmamıştır.

f) Yeniçağ'da Batı'da Mantık. Rönesans'la başlayan tabiat bilimlerindeki gelişmeler karşısında esasını kıyasın oluşturduğu Aristo mantığının metot olarak yetersizliği ortaya çıkmış, Bacon ve Descartes sayesinde kıyasın yetersizliği görülerek yeni metotlar aranmış, özellikle Bacon tümdengelimine karşı tümevarım metodunu esas almıştır. Yeniçağ felsefesinde ilimlerde metot meselesinin mantıkta ağırlık kazanması ve mantık kitaplarına metot bahsinin eklenmesi mantığın diğer bölümlerinin büyük ölçüde ihmal edilmesine sebep olmuş, bu gelişme mantığın özüne yeni bir şey katmamıştır. Çünkü bu bölümde ele alınan bilimler sınıflaması, bilimlerin konuları, metotları, ilkeleri vb. meseleler mantıktan çok bilim felsefesinin sahasına girmektedir. Mantıkta asıl gelişme XIX. yüzyılın ikinci yarısında başlayan ve lojistik, yeni mantık, modern mantık diye de anılan sembolik mantık çalışmalarıyla olmuştur (Öner, *Klasik Mantık*, s. 11).

Modern mantık anlayışı temelde dil probleminde doğmuştur. Klasik mantıkta da dil önemlidir, hatta Aristo'nun mantığı dile göre düzenlediğini söylemek mümkündür. Fakat bu mantıkla modern mantığın dile bakışı farklıdır. Klasik mantıkta dil, gelişen ve değişen insan düşüncesini ifade zorunlu ve dinamik bir vasıta. Semboller statik kalıplar olduğundan her an değişebilen düşünceleri zengin bir şekilde ifade etme güçleri yoktur. Modern mantık taraftarlarına göre ise dil sadece düşünceleri değil duyguları da ifade ettiğinden dış dünyayı karşılamada

yetersiz kaldığı gibi belirsiz, çok sesli, çok anlamlı sözcüklerle yanlışa da araç olmaktadır. Böylece modern mantık anlayışını savunanlar, mantığı içerikten soyutlayarak evrensel / matematiksel yani sembolik bir dil kullanma yoluna girmişlerdir.

Modern mantığın ilk müjdecisi olarak Raymond Lulle (ö. 1315) görülür. Lulle mantığı mekanik bir sanat olarak kabul ediyor, tamamen biçime ait görüyordu. Büyük ölçüde Lulle'ün etkisinde kalan Leibnitz (William-Morthe, s. 242), bir taraftan Aristo mantığı üzerinde çalışmalar yaparken diğer taraftan yeni bir mantık kurmayı denemiştir. Leibnitz, akıl yürütme kurallarının matematik kuralları gibi olması için mantıkta akıl yürütmenin önermelerin içeriğinden tamamen bağımsız bir şekilde işlenmesini istiyordu. Leibnitz bu sisteme "carakteristique universelle" diyordu (a.g.e., s. 327). Asıl sembolik mantık çalışmaları ise XIX. yüzyılın ikinci yarısında Augustus de Morgan, George Boole ve Stanley Jevons ile başlar. Bu İngiliz mantıkçıları, cebirin işlem ve işaretlerini mantığa uygulayarak matematiği mantığa bir çeşit temel yapmak istemişlerse de mantık alanı matematikten daha geniş olduğu için mantığın bu yolda gelişmesi mümkün olmamıştır.

XIX. yüzyılın sonlarına doğru kümeler teorisindeki paradokslar meselesi matematikçilerin dikkatini mantık üzerine çekmiş, Bertrand Russel bu paradoksların köklerinin derinde olduğunu göstermiştir. Paradokslardan kaçınmak için mantık araştırmalarına yönelmek gerekir. Paradokslar köklü bir mesele ortaya koyuyordu, klasik mantık ise bunları çözemiyordu. Russel ve Whitehead'in yayımladıkları *Principia Mathematica* adlı eserle lojistik denen yeni mantık kurulmuştur. Bu sembolik mantıktı. Bu eserden sonra XX. yüzyılın başlarında yeni mantığın ikinci büyük eseri olarak Hilbert ve Bernays'ın birlikte çıkardıkları *Grundlagen der Mathematik* görülür. Matematiği temellendirmek için kurulan bu yeni mantık İngiliz mantıkçılarının girişimlerinin aksine başarı sağlamış ve yeni mantık çalışmaları bu yönde gelişmiştir (Öner, *Klasik Mantık*, s. 12). Ancak bu mantık, en modern biçimiyle bile başlangıç aşaması dışında doğrudan felsefi bir önem taşımamakta, ileri aşamalarında ise felsefeden çok matematiğin konusu sayılmaktadır. İki değerli mantık (önermeler mantığı ve nicelik mantığı) G. Frege tarafın-

dan kurulmuş, Russell, Whitehead ve Hilbert tarafından şimdiki biçimiyle ortaya konulmuştur. Çok değerli mantık sistemlerini ise J. Lukasiewicz ve E. L. Post kurmuştur. Hans Reichenbach da "ihtimaliyet mantığı" adıyla sonsuz sayıda doğruluk değerli bir mantık sistemi geliştirmiştir.

Modern mantık, Türk üniversitelerine Reichenbach'ın İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde 1938'de verdiği lojistik dersleriyle girmiş, 1942'de Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde, 1965'te Ortadoğu Teknik Üniversitesi'nde okutulmaya başlanmıştır. Birçok ülkede henüz deneme safhasında olan bu mantığın, 1967-1968'lerden itibaren Türkiye'de bazı liselerde de tecrübe mahiyetinde okutulmasına karar verilmiştir.

Ana Konular ve Problemler. Mantık fikir binasının yapı taşları olan kavramları, kavramlardan oluşan önermeleri, önermeler arası ilişkileri, önermeler vasıtasıyla düzgün çıkarımlarda bulunmanın ölçü ve kurallarını inceler. Kısacası mantık delilleri, bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşma yollarını gösterir. Aristocu çizgiye göre bilgi tasavvur ve tasdik diye iki kısma ayrılır. Bu ayırım Arapça mantık kitaplarının ortak özelliğidir. Tasavvur, bir objenin -temsil ettiği düşünülen dıştaki gerçekliğe tekabül etsin veya etmesin- hükümden uzak olarak zihinde kavranmasıdır (İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, s. 49). Bu zihni obje basit, münferit ve mürekkep olarak üçe ayrılır. Meselâ "Allah" basit, "insan" münferit, "ahlâklı" veya "akıllı hayvan" mürekkep kavramlardır (bk. TASAVVUR). Tasdik ise hüküm vermek suretiyle bir objenin temsil ettiği dıştaki gerçeklikle tam olarak uyuşacak şekilde kavranmasıdır. Ancak bu, tasdik her zaman doğru olduğu anlamına gelmez, tasdik doğru da yanlış da olabilir (bk. TADİK).

Aristo gibi İslâm mantıkçıları da kıyası en güvenilir delil şekli, burhanı da en güvenilir kıyas şekli kabul etmişlerdir. Kıyas öncüllerin sonucu zorunlu kıldığı bir söz veya iddiadır (bk. KIYAS). Burhan ise öncüllerin kesinliğinin zorunlu biçimde sonucun kesinliğine götürdüğü kıyastır (bk. BURHAN). Burhanda bir prensip olarak işlev gören tanım konunun mahiyetinin illetini tayin eder ki bu illet orta terimdir. Bu sebeple burhanî bir sonucun dayandığı tanımın tam olması gerekir. Diğer iki delil şekli olan temsil (analoji) ve istikrâ ise (tümevarım) zannî bilgi ve-

rir, yani bunlar içerik değeri açısından zayıf delillerdir.

Mantiğin üzerinde durduğu kavramlar önermelere, önermeler de kıyasa ön hazırlıktır. Kıyastan sonra işlenen beş sanat ise kıyasın uygulanma alanıdır. Bunlardan mantık konularının kıyas merkez alınarak işlendiği anlaşılmaktadır. İslâm mantıkçıları, Aristo'nun mantık külliyyatına (*Kategoriler, Önermeler, Kıyas, Burhan, Cedel, Hitabet, Şiir ve Sofistika*) giriş olarak Porphyrios'un *İsâgüçî'sini* de ekleyip mantığı dokuz kısımda ele almışlardır. İslâm mantıkçılarına göre mantığın bu dokuz bölümünden ilk ikisinin içerdiği konular tasavvurât, diğer yedisi tasdikât olarak adlandırılır. Batı literatüründe bu konulardan ilk dördüne "formal" (biçimsel / sūrî), diğer beşine "informal" (içeriksel / maddî) mantık denmiştir. İslâm mantıkçılarının kitaplarında ilk dört konu ağır basmış, bunların muhtevaları mantığın asıl konusunu teşkil etmiştir. Kıyasın uygulama alanı olan diğer beş konu ise ilmi ve pratik hayattaki önemine rağmen fazla işlenmemiştir. Medreselerde asırlarca klasik mantık bu düzenle incelenmiştir.

Cevher (töz), nicelik (kemmiyet), nitelik (keyfiyet), görelilik (izâfet- nisbet), mekân, zaman, durum (vaz'), sahip olma (mülkiyelik), etki (fiil) ve edilgi (infîl) kavramlarından oluşan kategoriler "bütün varlıkları beyan etmemize yarayan şekiller" demektir (Keklik, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, II, 17). Diğer bir ifadeyle kategoriler temel yüklem, temel kavramlardır. Aristo'ya göre gerçek bilgi, tümel olarak oluşturulan ve her şeyi içine alan hükümler vasıtasıyla ortaya çıkar. Hüküm denilen şey ise iki terimden oluşur. Bu terimlerden biri konuya delâlet eden mefhum, diğeri bu konu hakkındaki bir ifadedir. Münferit olması şartıyla bir konu hakkında on türlü konuşma imkânına sahibiz. Bu sebeple Aristo buna kategoriler ismini vermiş, İslâm mantığında da makûlât denilmiştir (bk. MAKÛLÂT).

Klasik mantığın önermeler (kitâbü'l-kazâyâ / kitâbü'l-ibâre) bölümünde önermenin unsurları, önerme çeşitleri ve önermeler arası ilişkiler ele alınır. Önerme bir hükmün dille ifadesidir. Hüküm ise iki fikirle (konu) yüklem arasında bir ilişki kurmak, bir fikri diğeriinde doğrulamak yahut reddetmektir. İslâm mantıkçıları önermenin bu çift yönlü temel niteliğini göz önünde tutarak onu, "Söyleyene bu sözünde 'doğrudur' yahut 'yanlıştır' demenin geçerli olduğu sözdür" şeklinde ta-

nımlamışlardır (İbn Sînâ, *Uyûnû'l-hikme*, I, 4; Ali b. Ömer el-Kazvînî, s. 10). İslâm mantıkçıları mantıkta lafızlar ve kategorilere tasavvurât, önermeleri ve delilleri içeren bundan sonraki kısma da tasdikât demişlerdir. Tanım ve bölme işlemleri her ne kadar önerme formunda ise de hükmün yanı sıra bir hükmü farzetmeyi de içermediği için bunlar gerçekte önerme olmayıp tasavvurlar kısmında değerlendirilir. Tanım tanımlananın yerine, tanımlanan da tanım yerine geçebilir. Tanım ve bölmeye itiraz edilemezse de önermeye itiraz edilebilir (İzmirli İsmail Hakkı, *Mi'yârü'l-ulûm*, s. 35). Önerme birden fazla terimle yapılmış, bir isteği (inşâî) değil bir durumu bildiren (ihbârî) iddia veya hükümdür. Mantık önermeler arası ilişkileri konu alır; doğru veya yanlış bir iddia ileri sürmeyen soru, emir, dua ve temenni ifadeleri ve bunların ilişkileriyle uğraşmaz. Bir önermede konu (mevzû), yüklem (mahmûl) ve bağ (râbita) denilen üç unsur bulunur (bk. ÖNERME).

İslâm mantıkçıları klasik mantığın başlıca konularından olan kıyas terimini, "Önermelerden kurulu bir delildir ki o önermeler konulduğunda ondan zaruri olarak diğeri bir önermenin çıkması gerekir" şeklinde tanımlamışlardır (Fârâbî, *Kitâbü'l-Kıyâsi's-ş-şagîr*, s. 59; İbn Sînâ, *Uyûnû'l-hikme*, I, 5; Gazzâlî, *Mihakkû'n-nazar*, s. 90). Kıyas, sonuçta sebebinin içinde taşıyan bir hükme varmaktır ki bu sebep orta terimdir. Esas itibarıyla orta terimin görevi bir kavramdan diğeriine geçerken aracı olmak, böylece iki hüküm arasındaki ilişkiyi sağlayarak sonuçta büyük terimdeki hükmün küçük terime de iletilmesini temin etmektir.

Önceden verilen önermenin her birine öncül (mukaddime), onlardan zorunlu olarak çıkan önermeye de sonuç (netice, matlûp) denir. Tam ve düzenli her kıyasta büyük, küçük ve orta olmak üzere en az üç terim ve üç önerme bulunur. Büyük terim sonuçta yüklem olan, küçük terim sonuçta konu olarak bulunan terimdir; orta terim ise büyükle küçük terim arasında bağlantı kurmayı, illet birliğini bulmayı ve karşılaştırma yapmayı sağlar. Öncüllerden içinde büyük terimin bulunduğu önermeye büyük önerme (kübrâ), küçük terimin bulunduğu önermeye küçük önerme (suğrâ) denir. Öncüller kabul edilince bunlardan zorunlu olarak çıkan üçüncü önermeye ise sonuç adı verilir.

Kıyas, düşünen ve akıl yürütmede bulunan insanın hataya düşmemesini sağlar. Bundan dolayı başta Fârâbî olmak

üzere birçok İslâm mantıkçısı mantığı ve onun temel konusunu teşkil eden kıyası bir binanın yapımı için gerekli olan aletlere benzetmiştir. İhvân-ı Safâ da kıyası şiirde aruza ve nesirde nahiv sanatlarına, ilm-i nücûmda usturlaba, alışverişte ölçü ve tartı aletleriyle hesap ilmine benzetir (*er-Resâ'il*, I, 424).

İslâm mantığının diğeri bir konusu olan istikrâ (tümevarım) "zihnin özellerden genellere, tikellerden tümellere, misallerden kaidelere veya olaylardan kanunlara doğru çıkış şeklindeki düşünce tarzı" olarak tanımlanır. Diğeri bir ifadeyle istikrâ "bir bütünün parçalarına dayanarak bütün hakkında hüküm vermek" demektir (Gazzâlî, *Mihakkû'n-nazar*, s. 112; İsmail Fenni, *Lûgatçe-i Felsefe*, s. 353). Tümevarımın tam (formel) ve nâkis (eksik) diye iki şekli vardır. Eğer bir bütünü oluşturan parçaların veya bir sınıfı oluşturan bireylerin hepsini inceleyerek o bütün veya o sınıf hakkında hüküm verilirse buna tam tümevarım denilir. Bu tür tümevarıma "sûrî istikrâ, binefsihî istikrâ, kıyâs-ı mukassim" adı da verilmiştir (Ali Sedad, *Mizânü'l-ukûl*, s. 99). Bütünü meydana getiren parçaların hepsine değil bir kısmına dayanılarak o bütün hakkında hüküm verilmesine eksik tüme varım denilir. Tümevarım tümel değildir, istisnası bulunabilir; zorunlu değildir, aksi düşünülebilir (bk. İSTİKRÂ).

Bir çıkarım veya akıl yürütme olarak temsil, iki şey veya iki olay arasındaki benzerliğe dayanarak bunlardan biri hakkında verilen bir hükmü diğeri hakkında da vermektir (Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, s. 134; İzmirli İsmail Hakkı, *Fenn-i Menâhic*, s. 13). İbn Sînâ temsili "şâhidi gâibe delil getirme" şeklinde tanımlar (*Uyûnû'l-hikme*, I, 10). Temsilde ortak özelliklerin sayısı ne kadar çok olursa sonucun doğru olma ihtimali de o kadar artar (bk. TEMSİL).

İslâm mantıkçıları mantık kitaplarını tasdik türleri ve beş sanatla tamamlar. Tasdik iki kavram arasında bir bağ kurmaktır. Bu bağla iki kavram ya birbirine yaklaştırılır veya birbirinden uzaklaştırılır, böylece olumlu veya olumsuz bir hüküm ortaya çıkar. Eğer zihin iki kavram arasında böyle bir bağ kuramaz ve bir karara varamazsa tasdik gerçekleşmez; zihnin bu tutumuna "şek" denir. İslâm mantıkçılarına göre bu yakınlaştırma veya uzaklaştırmada zihnin dört farklı durumda bulunabilir; dolayısıyla yakın, taklit, cehl-i mürekkeb ve zan denilen dört türlü tasdik gerçekleşebilir (Ahmed Cev-

det, s. 99-100). Bu tasdik türleri bir hüküm vermeyi ve verilen hükmü sabitlik, eminlik ve doğruluk bakımından incelemeyi konu edinir.

Klasik mantığın esas bölümünü kıyas teşkil eder, kavramların ve önermelerin incelenmesi kıyasa hazırlıktır. Kıyastan sonra ele alınan ve onun uygulama alanı olan beş sanat ise kurulan delilleri içerik veya doğruluk derecesine göre inceler. Bu sebeple klasik mantığın bu son bölümü daha çok delillerin içeriğiyle ilgilidir. Kıyas öncüllerin içerik değerine, sağlam bilgi veri sırasına göre burhan, cedel, hitabet, şiir ve safsata olarak beşe ayrılır. Bu beş delil türünden kıyas kurmak ve onları usulüne uygun biçimde kullanmak da bir mahareti gerektirdiğinden bu delillere sanat denmiştir. İslâm dünyasında bunlar için beş sanat tabirini ilk kullanan mantıkçının Fârâbî olduğu tahmin edilmektedir (*İlimlerin Sayımı*, s. 79). Kıyasta kullanılan önermeler içerdikleri bilgilerin doğruluk derecesine göre başlıca yedi kısımda incelenmiştir. Bunlar yakıniyyât, meşhûrât, müsellemlât, makbûlât, zanniyyât, muhayyelât ve vehmiyyât'tır. Beş sanat bu önermelerle kurulur. Beş sanatı oluşturan delillerden, içerdikleri bilgilerin kesinlik derecesine göre burhan içerik değerleri açısından en kuvvetli olan yakıniyyât türü önermelerle, cedel meşhûrât ve müsellemlât ile, hitâbet makbûlât ve zanniyyât ile, şiir muhayyelât ile, mugalata ise vehmiyyât ile kurulur. Mütakaddiminden olan mantıkçıların aksine sonraki mantıkçıların kitaplarında beş sanata fazla yer verilmediği, çoğunlukla bunların tanımlarıyla yetinildiği görülür (bk. BEŞ SANAT).

Literatür. İslâm düşünce tarihinin başlangıcından itibaren kesintisiz devam eden mantık çalışmaları çok geniş bir yekün tutmakta olup bu eserlerin önemli bir kısmı günümüze kadar ulaşmamıştır; ulaşanların çoğu da el yazması halinde bulunmaktadır. Bu alandaki çalışmalar Aristo'nun eserlerinin Arapça'ya tercüme edilmesiyle başlamış, müslüman mantıkçıların teliflerinde önemli ölçüde Aristo mantığı temel alınmıştır. Mantık alanında ilk telif çalışması yapan müslüman düşünürün Ya'kûb b. İshak el-Kindî olduğu söylenebilir (Bayraktar, s. 135). Nitekim Kindî, Aristo mantığını sekiz kitap olarak kabul edip incelemiştir; ayrıca *Risâle fi medhâli'l-mantık el-Müstevfi*, *Risâle fi medhâli'l-mantıki bi'htişârin ve icâz*, *İhtişâru Kitâbi İşâgüci li-Fur-*

fûriyûs, *Risâle fi eşvâti'l-hams*, *Fi Kaş-di Aristo'lâlis fi'l-Makûlât*, *Risâle fi Makûlâtı'l-âşer*, *İhtişâru Kitâbi Bari Ermînyâs*, *Tefsîru Analûtika'l-ülâ* adlı eserleri kaleme almıştır. II. *Analitikler*'i *Risâle bi-icâzin ve'htişârin fi'l-burhâni'l-mantıki* adı altında şerhetmiş, *Sofistika* ile ilgili olarak *Risâle fi'l-İhtirâz min huda'i's-Sûfistâ'iyyin*'i yazmış, *Poetika'yı* da *Muhtâşaru Kitâbi Buatikâ* adıyla ihtisar etmiştir (Kaya, s. 80-111).

III-IV. (IX-X.) yüzyıllar, orijinal kitapların yazılmaya başlandığı İslâm mantık külliyyatının teşekkül devresidir. Bu dönemde mantık çalışmaları Fârâbî ile en yüksek düzeye ulaşmıştır. Fârâbî, Aristo'nun mantık külliyyatının şerh, tefsir ve muhtasarlarını hazırlamıştır. Ayrıca *İhşâ'ü'l-ülûm*'da mantık ilmini zorunlu kılan sebepleri, bu ilmin faydalarını, ona duyulan ihtiyacı ve dil-mantık ilişkisini ortaya koyan filozofun *Me'âni'l-âkl*, *el-Mesâ'ilü'l-felsefiyye ve'l-ecvibetü 'anhâ*, *el-Elfâzü'l-musta'mele fi'l-mantık*, *et-Tavîr'e*, *el-Fuşûlü'l-hamse*, *İşâgüci (el-Medhal)*, *Kitâbü Şerâ'itü'l-yâkin* isimli eserleri de mantığa dairdir.

İslâm mantık tarihinde mantığı ayrıntılı biçimde ele alan ve ona klasik şeklini veren düşünür İbn Sînâ'dır. Onun en önemli eserleri olan *eş-Şifâ*, *en-Necât ve el-İşârât ve't-tenbihât* ile *Dânişnâme-i 'Alâ'i*, *'Uyûnü'l-hikme*, *el-Hikmetü'l-meşrikiyye*, *el-Hidâye*, *el-Hikmetü'l-arûziyye*'nin ilk bölümleri mantık hakkındadır. Ayrıca *Mesâ'ilü'l-ğarbiyye* adlı eserinde mantık konularını incelemiştir.

Mantık ilmini yeterince ihata edememiş kimsenin bilgilerine güvenilemeyeceğini söyleyerek (*el-Müstaşfa*, I, 10) bu ilmin dinî ve din dışı ilimler için bir giriş ve araç olduğunu savunan, böylece İslâm dünyasında özellikle şer'î ilimler çevresinde mantığın meşruiyet kazanmasını sağlayan en önemli isim Gazzâlî'dir. Gazzâlî *Mi'yârü'l-ilm*, *Mihakkü'n-nazar fi 'ilmi'l-mantık*, *el-Kıstâsü'l-musta'kim*, *Şifâ'ü'l-galîl*, *Lübâbü'n-nazar*, *Tahsinü'l-me'âhiz*, *el-Mebâdi ve'l-ğâyât* adlı kitaplarıyla mantığı İslâm düşüncesinde vazgeçilmez bir ölçü olarak benimsetmiştir.

VI. (XII.) yüzyılda mantık alanında Endülüs'te yetişen İslâm filozoflarının en önde gelen ismi İbn Rüşd'dür. Ancak onun, Aristo'nun mantık külliyyatı üzerinde yaptığı çalışmalar dışında bu konuya dair yirmi kadar eser yazdığı kaydedil-

mekle birlikte bunlardan sadece *'Alâ Keyfiyyeti'l-kazâyâ* başlıklı risâlesi günümüze kadar gelmiştir. Bu sebeple İbn Rüşd, mantık alanında özellikle *İşâgüci* ile Aristo'nun *Organon*'u içinde yer alan *Burhân* dışındaki sekiz kitaba kısa ve orta ölçüde, *Burhân*'a ise büyük hacimde yazdığı şerhlerle tanınır.

VI. (XII.) yüzyılın bir diğer İslâm mantıkçısı, Yunan mantığını İslâm âleminde artık kişi haline getiren Fahreddin er-Râzî'dir. *el-Mülahhas fi'l-hikme ve'l-mantık*, *el-Âyâtü'l-beyyinât fi'l-mantık* ve *el-Mantıku'l-kebîr* adlı kitapları yanında İbn Sînâ'nın eserlerine yazdığı şerhlerde de mantık konuları yer almaktadır (Rescher, s. 414-415). Aynı yüzyılın en önemli mantıkçısı olarak bilinen Şemseddin es-Semerkindî bu alanda *Kıstâsü'l-efkâr fi tahkiki'l-esrâr* adlı bir kitap yazmıştır. Seyfeddin el-Âmidî'nin *De'kâ'iku'l-hakâ'ik fi'l-mantık* adlı eseri yanında *Keşfü't-temvihât*'i ile İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihât*'ına yazdığı hâşiyelerde de mantık konularına yer vermiştir (a.g.e., s. 421).

VII. (XIII.) yüzyıl düşünürlerinden Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'nin *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme*'sinin birinci bölümü mantığa dairdir. Abdülatif el-Bağdâdî, Aristo'nun *Organon*'u ile *İşâgüci*'ye şerhler, Fârâbî'nin mantık şerhlerine hâşiyelerle birlikte sayısı yirmiyi bulan mantık çalışması yapmışsa da bunların hiçbirini günümüze ulaşmamıştır (a.g.e., s. 429-430). Ebû Abdullah Efdalüddin el-Hüncî'nin *Keşfü'l-esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr* başlıklı geniş kapsamlı kitabıyla *el-Cümel ve Kitâbü'l-Mucez fi'l-mantık* adlı küçük eserleri de mantık alanında çok tanınmıştır. Bu dönemin önde gelen düşünürlerinden Nasîrüddîn-i Tûsî, *Esâsü'l-İktibâs fi'l-mantık* ve *Kitâbü't-Tecrîd fi 'ilmi'l-mantık* adlı eserleri telif etmiş, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ına yazdığı şerhte Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ'ya eleştirilerine cevap vermiştir.

VII. (XIII.) yüzyılın en önemli mantıkçısı hiç şüphesiz Kadî Sirâceddin Muhammed b. Ebû Bekir el-Urmevî'dir. Onun *el-Menâhic fi'l-mantık ve'l-hikme* ve *Me'tâli'u'l-envâr fi'l-mantık*'i ile Hüncî'nin *el-Mucez*'ine yazdığı şerh çok meşhurdur. Ayrıca *Beyânü'l-hak* adlı eserinin bir bölümü mantığa dairdir. Necmeddin Ali b. Ömer el-Kazvîni el-Kâtibî'nin, hocası Şemseddin es-Semerkindî'nin ismine atfen yazdığı *er-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-ka'avâ'idü'l-mantıkiyye* İslâm dünyasının

da en çok ilgi gören mantık kitaplarından olup çok sayıda şerhi yazılmıştır. Hüne-cî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ına bir şerh yazmış olan Kâtibî'nin *Câmi'u'd-dekâ'ik fi keş-fi'l-hakâ'ik*, *Hikmetü'l-'ayn* ve *'Aynü'l-kavâ'id fi'l-mantık ve'l-hikme* adlı eserlerinde de mantık bölümleri bulunmaktadır. Aynı yüzyılın büyük mantıkçılarından Esîrüddin el-Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme* isimli eserinin ilk bölümü mantığa dairdir. Onun *İsâgüci fi'l-mantık* ve *Keşfü'l-hakâ'ik fi tahriri'd-dekâ'ik* gibi mantık risâleleri de çok meşhurdur (Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, s. 13). İbn Vâsıl Muhammed b. Sâlim el-Hamevî'nin *Nuḥbetü'l-fikeri* ile İbn Kemmûne'nin *el-Cedîd fi'l-hikme*'si de İslâm mantık literatürü arasında anılmaya değer eserlerdendir.

VII. (XIII.) yüzyıldan sonra yazılan mantık kitapları daha çok önemli eserlerin şerh ve hâşiyeleriyle sınırlı kalmıştır. Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin, Kazvîni'nin kitabına yazdığı *Şerḥu Hikmeti'l-'ayn* ve bunun telhisi, yine aynı müellifin İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ına yazdığı şerh ve *Hâşiye 'ale'l-İşârât* bu tür eserlere örnek gösterilebilir. Bu yüzyılın mantıkçıları arasında *Mizânü'l-kıstâs* ve *'Aynü'n-nazar fi 'ilmi'l-cedel* adlı eserlerin sahibi Şemseddin es-Semerkanî'yi, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin *Kitâbü't-Tecrid fi 'ilmi'l-mantık*'ına *Şerḥu Tecridi'l-mantık* (*el-Cevherü'n-naḍid*) ve Kâtibî'nin *eş-Şemsiyye*'sine *el-Kavâ'idü'l-celiyye* adıyla birer şerh yazan İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'yi de zikretmek gerekir (Rescher, s. 466, 469, 473). VII. (XIII.) yüzyıldan sonraki mantıkçıların önemli bir kısmı aynı zamanda kelâmcıdır. Bunlardan Sadrüş-şerîa diye tanınan Ubeydullah b. Mes'ûd b. Mahmûd Sadreddin'in *Ta'dilü'l-mizân* adlı eserinin "Ta'dilü'l-mizân" kısmı mantıkla ilgilidir. Adudüddin el-İcî *el-Mevâkıf*'in birinci kısmını mantık bahislerine ayırmıştır. Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî *Risâle fi Me'âni't-taşavvur ve't-taşdik*, *Risâle fi'l-Külliyât* ve *Letâ'ifü'l-esrâr* başlıklı eserleri yanında Urmevî'nin *Me'tâli'u'l-envâr*'ına *Levâmi'u'l-esrâr* ve Ali b. Ömer el-Kâtibî'nin *Şerḥu Risâleti's-Şemsiyye fi kavâ'idü'l-mantıkıyye*'sine *Tahriru kavâ'idü'l-mantıkıyye* adıyla şerhler yazmıştır.

VIII. (XIV.) yüzyılın ünlü Selefî âlimi İbn Teymiyye, İslâm kültür dünyasında Aristocu mantık anlayışına karşı olmasıyla tanınmış, başta *er-Red 'ale'l-mantıkıyyin* ve *Naḳzü'l-mantık* olmak üzere birçok eserinde Aristo geleneğine dayanan man-

tığa yönelttiği eleştirileriyle kendine özgü bir mantık görüşü geliştirmiştir. İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Aḥkâmü'n-nazar*'ı da aynı doğrultuda yazılmıştır. Bu yüzyılın mantık çalışmaları arasında İbn Haldûn'un *Muḳaddime*'sine de işaret etmek gerekir. Aynı dönemde yaşayan Sa'deddin et-Tef-tâzânî *Cilâ'ü'l-mantık* adlı eserinde mantıkta yeni bir çığır açmış, bundan dolayı kendisinden önce gelenlere "mütekaddimîn", sonra gelenlere de "müteahhirîn" denilmiştir. Onun *Tezhîbü'l-mantık ve'l-ke'lâm* adlı eseri de önemlidir. Ayrıca Ebherî'nin *İsâgüci*'sine şerh, Kazvîni'nin *eş-Şemsiyye*'sine şerh ve hâşiye yazmıştır.

IX. (XV.) yüzyılın Türk mantıkçılarından olan Molla Fenârî, Ebherî'nin *İsâgüci*'sine yazdığı *Risâle-i Esiriyye* başlıklı şerhiyle adını duyurmuş, eser asırlarca medreselerde okutulmuştur. Molla Fenârî, Kutbüddin er-Râzî'nin ve Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin *Şemsiyye*'ler üzerine yaptıkları çalışmaları başta olmak üzere birçok mantık kitabını şerhetmiştir (Mehmed Ali Aynî, X/3 [1928], s. 54). Aynı dönemin âlimlerinden Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin eserleri hâlâ önemini korumaktadır. *Şerḥu Me'tâli'u'l-envâr*'a yazdığı hâşiye ile genç yaşta adını duyuran Cürçânî'nin *Hâşiye 'alâ Şerḥi Hikmeti'l-'ayn*, *Hâşiye 'alâ Şerḥi Hidâyeti'l-hikme*, *Hâşiye 'alâ Şerḥi Şekki'l-İşârât*, *Hâşiye 'alâ Şerḥi Me'tâli'u'l-envâr*, *Hâşiye 'alâ Şerḥi's-Şemsiyye* başlıklı eserleri hâşiye-leri olduğu asıl eserlerden daha çok itibar görmüştür. Cürçânî'nin bunlardan başka *Risâle fi'l-mantık*, *Risâle-i Velediyeye*, *el-'Uşûlü'l-mantıkıyye*, *Risâle fi aḥkâmi't-ta'rîf* gibi eserleri de vardır (Gümüş, s. 83-154).

XV ve XVI. yüzyıllarda İslâm dünyasında mantık çalışmalarının eski hareketliliğini kaybettiği, şerh ve hâşiyelerin dışında bir çalışmanın yapılmadığı görülmektedir. Kâdîzâde diye bilinen Mûsâ b. Mahmûd b. Mahmûd er-Rûmî, Kazvîni'nin *Hikmetü'l-'ayn*'ına bir şerh ile Kutbüddin er-Râzî'nin, Urmevî'nin *Me'tâli'u'l-envâr*'ı için kaleme aldığı şerhine hâşiye yazmıştır. Kâfiyecî adıyla tanınan Muhyiddin Ebû Abdullah b. Süleyman er-Rûmî de Teftâzânî'nin *Tezhîbü'l-mantık*'ı için bir şerh kaleme almıştır. Kâdî Mîr Meybûdî ise Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme*'sine *Kâdî Mîr* diye meşhur bir şerh yazmış, ayrıca Ali b. Ömer el-Kâtibî'nin *eş-Şemsiyye*'siyle *Hikmetü'l-'ayn*'ını şerhetmiştir. XV. yüzyılın sonunda Celâ-

leddin ed-Dewânî *er-Risâletü'l-Burhâniyye*, *el-Mülâhazât ve'l-muğâlaḥât*, *Şerḥu Şerḥi's-Şemsiyye* (Kazvîni'nin *eş-Şemsiyye*'sine Cürçânî'nin yazdığı şerhe şerh), *Şerḥu Şerḥi Me'tâli'u'l-envâr* (Urmevî'nin eserine Cürçânî'nin yazdığı şerhe şerh), *el-Mesâ'ilü'l-mantıkıyye* ve *Risâle fi'l-muğâlaḥât* başlıklı eserleriyle mantık alanında zikredilmeyi hak eden bir âlimdir (Rescher, s. 496, 506, 524, 531). Ebû Zeyd Abdurrahman el-Ahdarî'nin 1533 yılında yazdığı *es-Süllemü'l-mürevnaḳ fi 'ilmi'l-mantık*, Esîrüddin el-Ebherî'nin *İsâgüci*'sinin manzum şekli olup XVI. yüzyılın klasikleşmiş eserlerindedir. Kara Dâvud İzmitî'nin *et-Taşavvurât ve't-taşdikât* ve *Hâşiye 'alâ Me'tâli'u'l-envâr* (Urmevî'nin *Me'tâli'u'l-envâr*'ına hâşiye) başlıklı eserleriyle *Mevzû-âtü'l-ulûm* müellifi Taşköprizâde'nin *el-Câmi'* adlı kitabını da zikretmek gerekir. XVI. yüzyıl âlimlerinden Hasan Kâfî Akhisârî'nin *el-Kâfi fi'l-mantık*, Abdurrahim Şîrvânî'nin *er-Risâle fi'l-Mantık* adlı birer mantık kitabı vardır (başlangıçtan X. [XVI.] yüzyıl ortalarına kadar yazılan başlıca mantık kitapları için bk. Rescher, s. 121-563).

XVII ve XVIII. yüzyıllarda mantık adına yapılan şerh ve hâşiyeler bu ilmin esas gayesinden uzaklaştırıldığını göstermektedir. Ancak İsmâil Gelenbevi'yi bu hükümün dışında tutmak gerekir. Mantık, matematik ve kelâm sahasındaki eserleriyle XVIII. yüzyıl Osmanlı kültürünün en önemli simalarından olan Gelenbevi mantıkta müteahhirînin en büyük ismi sayılır. *el-Burhân* (*fi 'ilmi'l-mantık ve fenni'l-mizân*), *Burhân-ı Gelenbevi*, *Mizân-ı Gelenbevi*, *Mizânü'l-Burhân*, *Risâletü'l-kıyâs*, *Risâletü'l-İmkân*, *Risâle fi'l-vâsiḥa*, *Risâle fi ma'ne't-taḳsîm* gibi kitapları yanında Ebherî'nin *İsâgüci*'sine şerh, Teftâzânî'nin *Tezhîbü'l-mantık ve'l-ke'lâm*'ına hâşiye yazmıştır. Gelenbevi'den sonra pek çok mantık kitabı yazılmışsa da bunlar daha çok pedagojik amaçlar ön planda tutularak mekteplerde okutulmak üzere kaleme alınmıştır. Ebherî'nin *İsâgüci*'sinin Ali Haydar tarafından yapılan *Hediyecik* adlı tercümesi (İzmir 1309), İzmirli İsmail Hakkî'nin aynı esere *Mi'yârü'l-ulûm* adıyla yazdığı Türkçe şerh (İstanbul 1315), Ahdarî'nin *es-Süllem* adlı manzum eserine Rifat tarafından yazılan *Vesîletü'l-İkân* adlı tercüme ve şerh (İstanbul 1317), Ahmed Cevdet'in *Mi'yâr-ı Sedâd* (İstanbul 1293) ve Mehmed Tefvik'in *Gâyetü'l-beyân fi ilmi'l-mizân* (İstanbul 1306) adlı eserleri bu tür çalışmalar-

dan bazılarıdır. Bunlara M. Fâzıl'ın liseler için yazdığı *İlm-i Mantık* (İstanbul 1329), Reşat Nuri'nin Emil Boirac'tan tercüme ettiği *İlm-i Mantık* (İstanbul 1331), İzmirli İsmail Hakkı'nın üniversiteler için yazdığı, Aristo mantığını yeni anlayışla işleyen *Felsefe Dersleri* (İstanbul 1330), Ahmed Naim'in Rabier'den çevirdiği *İlm-i Mantık* (İstanbul 1335/1338 r.), Hasan Âli Yücel'in *Sûri ve Tatbiki Mantık* ile (Ankara 1938, 1961) *Mantık Dersleri* (Ankara 1978), Hilmi Ziya Ülken'in *Mantık Tarihi* (İstanbul 1942), Von Aster'in *Bilgi Teorisi ve Mantık* (trc. Macit Gökberk, İstanbul 1972, 1994) gibi daha başka eserleri de ilâve etmek mümkündür. Lojistik hakkında ilk bilgiler Türkiye'ye Sâlih Zeki'nin Henri Poincaré'den yaptığı tercümelemlerle girmeye başlamıştır. 1933 yılında Dârülfünun'un İstanbul Üniversitesi'ne dönüştürülmesinin ardından Türkiye'de klasik mantık ve metodoloji alanında olduğu gibi daha sonra modern mantık alanında da önemli kitaplar ve makaleler yayımlanmıştır. Necati Öner *Klasik Mantık* (Ankara 1970) ve Şafak Ural *Temel Mantık* (İstanbul 1985) adlı kitaplarında klasik mantık konularında Avrupalı mantıkçıların görüşlerine de yer vermişlerdir.

Klasik mantık ve tarihiyle ilgili çalışmalar da yapılmış olup bazıları şunlardır: Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbi Mantığı* (İstanbul 1969); Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı* (Ankara 1974); Kwame Gyekye, *Arabic Logic: Ibn al-Tayyib's Commentary on Porhyry's Eisagoge* (New York 1979); Muhammed Takî Müderrisî, *el-Mantıku'l-İslâmî: Uşûlühü ve menâhicühü* (Beyrut 1981); Ziya Muvahhid, *Der Âmidî be-Mantık-ı Cedîd* (Tahran 1373); Tahir Yaren, *İslâm Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler* (basılmamış doktora tezi, Ankara 1982) ve *İbn Sina Mantığına Giriş* (Ankara 1996); Ca'fer Âl-i Yâsîn, *el-Mantıku's-Sînevî* (Beyrut 1983); Muhammed Mâhir Abdülkâhir, *el-Mantık ve menâhicü'l-bağş* (Beyrut 1985); Ahmed et-Tayyib, *Medhal li-dirâseti'l-mantık* (Kahire 1986); Ali Sâmi en-Neşşâr, *Menâhicü'l-bağş inde müfekkiri'l-İslâm* (Beyrut 1984); Muhammed C. Ferhân, *Dirâsât fi 'ilmi'l-mantık inde'l-'Arab* (Musul 1987); Miklos Maroth, *Ibn Sina and die peripatetische "Aussagenlogik"* (Leiden 1989); Naci Bolay, *Fârâbi ve İbn Sinâ'da Kavram Anlayışı* (İstanbul 1989) ve *İbn Sinâ Mantığında Önermeler* (İs-

tanbul 1994); Muhammed Beyyûmî Meh-rân, *Medhal ile'l-mantıki's-sûri* (Kahire 1989); Refik Acem, *el-Mantık 'inde'l-Gazzâlî* (Beyrut 1990); Mustafa Tabâtabâi, *el-Müfekkiri'l-müslimün fi muvâceheti'l-mantıki'l-Yûnânî* (trc. Abdurrahman Belûşi, Beyrut 1990); Renate Würsch, *Avicennas Bearbeitungen der Aristotelischen Rhetorik: ein Beitrag zum Fortleben antiken Bildungsgutes in der islamischen Welt* (Berlin 1991); Shukri B. Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in al-Farabi* (New York 1991); Abdülkuddüs Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı* (İstanbul 1993) ve *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi* (İstanbul 1993); Ali Verdî, *Mantıku İbn Haldûn fi dav'i hadâretihî ve şahşiyetihî* (London 1994); Yûsuf Mahmûd, *el-Mantıku's-sûri: et-Taşavvurât et-taşdikât* (Doha 1994); Joep Lameer, *Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice* (Leiden 1994); İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlıları* (İstanbul 1993), *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık* (Bursa 1999); Mahmûd Muhammed Ali Muhammed, *el-'Alâkât beyne'l-mantık ve'l-fıkh 'inde müfekkiri'l-İslâm* (el-Harem 2000; ayrıca bk. Köz, *AÇİFD*, XLIII/1 [2002], s. 135-169).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "ntk" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "ntk" md.; *et-Ta'rîfât*, "el-Mantık" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 34, 39, 746; Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî* (trc. Hanifi Özcan), İzmir 1987, s. 48; a.mlf., *İlimlerin Sayımı* (trc. Ahmet Ateş), İstanbul 1990, s. 67-91; a.mlf., *Kitâbü'l-Kiyâsi's-şagîr* (nşr. ve trc. Mübahat Küyel), Ankara 1990, s. 59, 73, 93; a.mlf., *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî* (nşr. Refik el-Acem), Beyrut 1985-86, I-III, tür.yer.; a.mlf., *et-Ta'vî'e (el-Mantık 'inde'l-Fârâbî* içinde), I, 55, 59; a.mlf., *Mutluluk Yoluna Yönelme* (trc. Hanifi Özcan), İzmir 1993, s. 53-57; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (trc. B. Dodge), New York 1970, s. 249, 581; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mü'âne* (nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn), Beyrut 1373/1953, s. 104-129, 114; a.mlf., *el-Mukâbesât* (nşr. M. Tevfik Hüseyin), Tahran 1987, s. 116, 123, 169-172, 366; İbn Sinâ, *el-İşârât ve'l-ienbîhât* (nşr. Süleyman Dünya), Beyrut 1413/1992, s. 27, 34, 41, 49, 56-57, 103, 117, 184; a.mlf., *en-Necât*, Kahire 1321, s. 43, 73-74, 122-123, 126; a.mlf., *'Uyûnû'l-hikme (Resâ'il* içinde, nşr. Hilmi Ziya Ülken), Ankara 1953, I, 2-5, 10-11; İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddi'l-mantık (Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî* içinde, nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1983, I, 105-106; Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, Beyrut 1994, s. 90, 92, 112, 145, 161; a.mlf., *Mi'yârü'l-'ilm*, Mısır 1329, tür.yer.; a.mlf., *el-Müstasfâ*, Beyrut 1335, I, 10; a.mlf., *el-Münkiz mine'd-dalâl*, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Cüdfî), s. 26; İhvân-ı Safâ, *er-Resâ'il*, Beyrut 1376/1957, I, 424-428; İbnü'l-Kiftî, *İhbârü'l-'ulemâ'* (Lippert), s. 28, 36, 369; Esîrüddin el-Ebherî, *İşâgüci* (Molla Fenârî, *Şerhu İşâgüci* içinde),

İzmir 1302, s. 78; Ali b. Ömer el-Kazvîni, *eş-Şemsiyye fi'l-kavâ'idü'l-mantıkiyye*, İstanbul 1290, s. 3, 10, 16, 31; Sirâceddin el-Urmevî, *Me'tâlî'u'l-envâr*, İstanbul 1303, tür.yer.; Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu's-Şemsiyye*, İstanbul 1288, s. 10; a.mlf., *Şerhu't-Taşavvurât ve't-taşdikât*, İstanbul 1304, s. 109, 176; İbn Haldûn, *Mukaddime* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1983, II, 1072; Molla Fenârî, *Şerhu İşâgüci*, İzmir 1302, s. 3; *Keşfü'z-zunûn*, I, 23, 46; II, 1862-1863; a.mlf., *Mizânü'l-hak* (trc. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1980, s. 18, 20-21; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, İstanbul 1287, s. 621; Ahmed Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, İstanbul 1303, tür.yer.; Ali Sedad, *Lisânü'l-mizân*, İstanbul, ts., s. 49-51; a.mlf., *Mizânü'l-ukûl fi'l-mantık ve'l-usûl*, İstanbul 1303, tür.yer.; İzmirli İsmail Hakkı, *Mi'yârü'l-ülüm*, İstanbul 1315, s. 8, 28, 35, 49, 66, 87-89; a.mlf., *Fenn-i Menâhic (Méthodologie)*, İstanbul 1329, s. 13; a.mlf., *Felsefe Dersleri*, İstanbul 1330, s. 37-41, 232, 266; Sâlih Zeki, *Mizân-ı Tefekkür*, İstanbul 1332, s. 5 vd.; İsmail Fennî, *Lugatçe-i Felsefe*, İstanbul 1341, s. 174-175, 353; Muhammed el-Behîy, *İslâm Düşüncesinin İlahî Tarafı* (trc. Fuat Sezgin), İstanbul 1948, s. 184; Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967, s. 8, 16-17, 62; a.mlf., *Klasik Mantık*, Ankara 1982, s. 11-12; a.mlf., *Felsefe Yolunda Düşünceler*, İstanbul 1995, s. 135; a.mlf., "Mantıkçı Baba Oğul Ahmet Cevdet - Ali Sedat", *Erdem*, II/6, Ankara 1987, s. 798-799; Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbi Mantığı*, İstanbul 1969, I, 45, 55-56, 61-66; II, 17, 61-82; Y. Kumeyr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları* (trc. Fahrettin Olguner), İstanbul 1976, s. 174, 176; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 80-111; İsmet Parmaksızoğlu, *İbn Sina ve Mantık Risalesi*, Ankara, ts. (Kültür ve Turizm Bakanlığı), s. 11, 14, 17; Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, İstanbul 1984, s. 83-154; N. Rescher, *Teşavvürü'l-mantıki'l-'Arabî* (trc. Muhammed Mihrân), Kahire 1985, tür.yer.; Mâcid Fahrî, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1987, s. 18; Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, s. 41, 135, 164-166; K. William-Martha, *The Development of Logic*, Oxford 1991, s. 159-175, 242, 327; İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlıları*, İstanbul 1993, s. 107 vd., 175 vd.; a.mlf., *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Bursa 1999, tür.yer.; Abdülkuddüs Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, İstanbul 1993, s. 5-21, 13, 139; a.mlf., "Osmanlılarda Mantık Bilimi İçeriği, Medrese Eğitimindeki Yeri ve Osmanlı Mantıkçıları", *Osmanlı*, Ankara 1999, VIII, 233, 235, 237; Shams İnati, "Logic", *History of Islamic Philosophy* (ed. Seyyed Hossein Nasr - O. Leaman), London 1996, II, 803-819; Necip Taylan, *Mantık*, İstanbul 1996, s. 87; Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul 1997, I, 51, 71-72, 83, 85, 94, 109, 116, 117 vd., 168-169; II, 279; Mehmed Ali Aynî, "Türk Mantıkçıları", *DİFM*, X/3 (1928), s. 51, 52-53, 54, 56, 58-60; İsmail Köz, "İslâm Mantık Külliyyatının Teşekkülü", *Felsefe Dünyası*, XXX/2, Ankara 1992, s. 91-112; a.mlf., "Modern Türk Düşüncesinde Mantık Çalışmaları", *AÇİFD*, XLIII/1 (2002), s. 135-169; S. Van Den Berg, "Mantık", *İA*, VII, 307-310; R. Arnaldez, "Mantık", *EP* (İng.), VI, 442-452.



MANTIKU't-TAYR

(منطق الطير)

Feridüddin Attâr'ın
(ö. 618/1221)
tasavvufî mesnevisi.

Bazı nüshalarında adı *Maḳâlât-ı Tu-yûr*, *Maḳâmât-ı Tu-yûr*, *Tu-yûrnâme* şeklinde kayıtlı olan ve nüshalar arasındaki farklılıklar dikkate alındığında 5000 beyti biraz aşan eser otuz bir bölüm (makale) halinde remel bahriyle kaleme alınmıştır. Hamd, tevhid, münâcât, na't ve dört halife ile ashabın övgüsüne ayrılan bir girişin ardından mesnevi hüdhüde merhaba ile başlar ve 583 yılı Receb ayının 20. günü (25 Eylül 1187) tamamlandığı kaydedilen bir hâtime ile sona erer. Hellmut Ritter'e göre *Manṭıku't-tayr*'a konu olan asıl hikâyeyi daha önce Muhammed (Ahmed) el-Gazzâlî hem Arapça hem Farsça yazmış olduğu *Risâletü't-tayr* adlı eserinde işlemiştir (IA, II, 8-9). Kur'an-ı Kerim'de geçen (en-Neml 27/16) "mantıku't-tayr" terkinin Attâr'dan önce İbn Sînâ, Hâkânî ve Muhammed el-Gazzâlî de kullanmıştır. Eserin adında yer alan mantık kelimesinin "söylemek, konuşmak, lisan-ı hâl ile anlatmak" gibi anlamları vardır. "Kuş" demek olan *tayr* ise sâlikleri temsil etmektedir. Allah'ın zuhur ve tayyününü temsil eden "sîmurg" hem kesreti hem vahdeti göstermektedir. Nitekim Farsça sî-murg "otuz kuş" anlamına geldiği gibi birleşik halde bununla vahdet kastedilmiştir. Esasen kelime Arap edebiyatındaki anka gibi ismi olup cismi olmayan efsanevi bir kuşun adıdır.

Manṭıku't-tayr'ın konusu kısaca şöyledir: Kuşlar kendi aralarında toplanıp hiçbir ülkenin padişahsız olmadığını, padişahsız ülkede nizam ve intizam kurulamayacağını belirtirler. Aralarında bulunan ve mürşidi temsil eden, Süleyman peygamberin mahremi ve postacısı hüdhüd (en-Neml 27/20-30) bu konuda onlara yol göstereceğini söyler. Hüdhüdün öncülüğünde toplanırlar. Fakat yolun uzak ve sıkıntılı olduğunu anlayınca bülbül, papağan, tavus, kaz, keklük, hümmâ, doğan, balıkçıl, baykuş ve diğer bazı kuşlar birer mazeret ileri sürerek yolculuktan vazgeçmek isterler. Hüdhüd kuşların hepsine cevap vererek onları ikna eder. Sonunda bütün kuşlar hüdhüdün kılavuzluğunda yola çıkarlar. Yolculuk esnasında bitkin ve yorgun düşen binlerce kuş hüdhüden şüphelerinin giderilmesini ister. Hüdhüd her birinin soru ve itirazlarına cevaplar

verir; önlerinde "talep, aşk, mârifet, istiğna, tevhid, hayret, fakru fenâ" denilen yedi vadinin bulunduğunu (W. Skalmowski, bu yedi vadiyi tasavvufî bakımdan kısaca değerlendirerek *Manṭıku't-tayr*'daki metinleri İngilizce tercümeleriyle birlikte yayımlamıştır, bk. bibl.), bunları geçince padişahları olan sîmurga ulaşacaklarını anlatır. Tekrar yola koyulan kuşlardan sadece otuzu hasta ve yorgun durumda bu vadileri aşip yüce bir dergâhın önüne ulaşır. Burada bir postacı gelip onların sîmurgu sorduklarını anlayınca önlerine birer kâğıt parçası koyarak okumalarını söyler. Kâğıtları okuyan kuşlar bütün yaptıklarının yazılı olduğunu görüp şaşırırlar. Bu sırada sîmurg da tecelli eder. Fakat gördükleri sîmurg kendilerinden başka bir varlık değildir. Sîmurgda kendilerini, kendilerinde sîmurgu görüp hayretler içinde kalırlar. Bu arada bir ses duyulur: "Siz buraya otuz kuş geldiniz, otuz kuş göründünüz; daha fazla veya daha eksik gelseydiniz yine o kadar görünürdünüz; burası bir aynadır". Neticede hepsi sîmurgda fâni olur, artık ne yol ne yolcu ne de kılavuz vardır. Gölgü güneşte kaybolur. Menzil-i maksûda vâsil olan otuz kuş aradıkları sîmurgun kendileri olduğunu anlar.

Attâr *Manṭıku't-tayr*'da vahdet-i vücûd inancını anlatmıştır. Buna göre var olan sadece vücûd-ı mutlaktır. Bütün kudret O'ndadır. İnsanın kâinata varlık halinde gördükleri, vücûd-ı mutlakın bir ayna hükmünde olan adem-i mutlakla karşılaşmasından doğan çeşitli görünüşlerden ibarettir. Allah çeşitli şekillerde tecelli ettiğinden bütün eşya ve yaratıklar bir varlığa sahip gibi görünür. Aslında bu görünen şeylerin gerçek varlığı yoktur. Attâr eserinde bu inancı kuşların dilinden temsili bir tarzda hikâye etmiş, hüdhüd ile çeşitli kuşlar arasında geçen konuşmalar aracılığı ile tasavvufî düşüncelerini açıklamıştır. Şair, hüdhüdün ağzından kuşların soru ve itirazlarına cevap verirken konuya uygun düşen başka hikâyeler de anlatır. Birçoğu *Tezkiretü'l-evliyâ'* adlı eserinde geçen bu hikâyeler arasında fikrî bir bağlantı vardır. *Manṭıku't-tayr*'daki hikâyeler birkaçı dışında genelde kısa olup bazan üç beş beyitte sona erer, ardından gelen beyitler hikâye münasebetiyle Attâr'ın aktardığı fikirlerdir. Onun anlattıkları o kadar beğenilmiştir ki Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî de bazılarını alıp aynı vezinde yazdığı *Meşnevî*'sinde işlemiştir.

Manṭıku't-tayr'ın önemli bir yanı da şairin Hulefâ-yi Râşidîn'i methedip onlar

arasında fark gözetmediğini söylemesi ve halife seçiminde Hz. Ali'nin yanında yer almayan sahâbenin haklı sayıldığını belirterek bu gibi işlerle uğraşmanın gereksiz olduğunu açıklamasıdır. Bu konuda taassup gösterenleri knayarak Sünnî-Şîfî mücadelesinin tamamıyla taassuptan doğma abes bir şey olduğunu ifade eder.

Başta Türkiye ve İran olmak üzere dünyanın çeşitli kütüphanelerinde pek çok yazma nüshası bulunan *Manṭıku't-tayr* birçok defa basılmış, ilk defa taş basması olarak Cavnûr'da yayımlanmıştır (ts.). Necmüddeve Abdülgaffâr'ın (İsfahan 1313 hş.), Zükâülmülk Muhammed'in (Tahran 1319 hş.), M. Cevâd Meşhûr'un (Tebriz 1334 hş.) ve Seyyid Sâdik Gevherî'nin (Tahran 1348 hş.) hazırladıkları yayınlar daha güvenilir kabul edilmektedir. Ahmed Nâci el-Kaysî'nin Kahire Üniversitesi Şarkiyat Bölümü'nde hazırladığı '*Aṭ-ṭârnâme ev Kitâbü Ferididdin el-Attâr en-Niṣâbüri ve Kitâbühü Manṭıku't-tayr* adlı hacimli doktora tezi basılmıştır (Bağdad 1968). Bedî Muhammed Cum'a *Manṭıku't-tayr*'ı Arapça'ya tercüme etmiştir (Kahire 1975). *Manṭıku't-tayr* üzerinde çok çalışılan, nazîreler yazılan ve şerhedilen bir eser olmuştur. Seyyid Ali Hemedânî *Manṭıku't-tayr*'dan muhtasar bir antoloji meydana getirmiş, *Meşnevî Şârihi Prizrenli Şem'î* de bu eseri şerhetmiştir (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1864).

Türk edebiyatında önemli yeri ve etkisi olan mesneviyi Gülşehrî manzum olarak 717'de (1317) Türkçe'ye çevirmiştir. *Manṭıku't-tayr* veya *Gülşennâme* adını taşıyan eserin hâtime bölümünde Gülşehrî, *Manṭıku't-tayr*'ı esas almakla birlikte başka bir eser meydana getirdiğini ve eserinin telif sayıldığını söylemektedir. Müjgân Cunbur'un doktora çalışmasına (Ankara 1952) konu olan bu tercüme incelendiğinde Gülşehrî'nin konu ve tertip açısından *Manṭıku't-tayr*'ı esas aldığı ve ona bir nazîre yazdığı anlaşılır. *Manṭıku't-tayr*'ı manzum olarak Mevlâî Fedâî De-de *Manṭıku'l-esrâr* (Millî Ktp., Yazmalar, nr. A. 3341), Karatovalı Zaîfî Pîr Mehmed *Gülşen-i Sîmurg* (Cem Dilçin, basılmamış lisans tezi, Ankara 1968) ve Kadızâde Şeyh Mehmed *İnşirâku's-sadr* (TDK Ktp., Fotokopi, nr. 38) adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. Abdülbaki Gölpınarlı'nın yazar ve eseri hakkında bir girişle açıklamalardan meydana gelen mensur tercümesi de basılmıştır (I-II, Ankara 1945-1946; İstanbul 1962). Türk edebiyatında Attâr'ın *Manṭıku't-tayr*'ı örnek tutularak yahut ondan ilham alınarak yazılan eserler de vardır.

Ali Şîr Nevâî'nin *Lisânü't-tayr*'i (Mustafa Canpolat, basılmamış doçentlik tezi, Ankara 1972), Derviş Şemseddin'in *Deh Mürğ'u* (Hasan Aksoy, *Kuşların Münazarası -Deh Murg-*, İstanbul 1998) bunlar dandır.

Manţıku't-tayr'ı Avrupa'ya ilk tanıtan kişi Hammer'dir. M. Garcin de Tassy eserini metnini neşrettiği gibi *Mantic uttair ou le langage des oiseaux* adıyla Fransızca'ya tercüme etmiştir (Paris 1857). Baron Erik Hermelin bu metne dayanarak eseri Almanca'ya çevirmiştir (Stockholm 1929). R. P. Masani tarafından bir bölümü İngilizce'ye tercüme edilmiş ve 1924'te *The Conference of Birds* adıyla yayımlanmıştır. Tam metni aynı adla Efharm Derbendi ile D. Davis tarafından tercüme edilmiştir (Harmondsworth 1984). *Manţıku't-tayr* Hindistan'da da birçok defa basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Attâr, *Manţıku't-tayr* (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Tebriz 1334 hş.; a.e. (trc. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul 1962, tercüme edenin önsözü, s. I-XVI; a.mlf., *Tezkiretü'l-evliyâ*' (nşr. Muhammed b. Abdülvehhâb Kazvîni), Tahran 1346 hş., neşredenin girişi, s. 2-10; a.mlf., *Bülbülname*, Aya-sofya Ktp., nr. 3857, vr. 363^b-367^a; Gülşehri, *Manţıku't-tayr* (nşr. Agâh Sırrı Levend), İstanbul 1957, neşredenin önsözü, s. 5-29; Devletşah, *Tezkire* (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1338 hş., s. 140-144; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1864; Safâ, *Edebiyyât*, II, 863; Browne, *LHP*, II, 512-513; Said-i Neffisi, *Cüstüdü der Ahvâl ü Âşâr-ı Ferîdüddin-i 'Attâr-ı Nişâbüri*, Tahran 1320 hş., s. 122-167; Müjgân Cumbur, *Gülşehri ve Manţıku't-tayr* (doktora tezi, 1952), AÜDTCF; H. Ritter, *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farîdüddin Attâr*, Leiden 1955; a.mlf., "Mantiq at-tair oder Maqâmât at-tuyûr", *Oriens*, XI (1958), s. 48-56; a.mlf., "Attâr", *IA*, II, 8-9; a.mlf., "Attâr", *EL*² (İng.), I, 753; Bediüzzaman Fîrûzanfer, *Şerh-i Ahvâl ü Nakd ü Tahlîl-i Âşâr-ı Ferîdüddin-i 'Attâr-ı Nişâbüri*, Tahran 1961; *FME*, s. 81, 92-94; Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1971, I, 377-380; *Kitâbsînâ-sî-yi İrân*, Tahran 1366 hş., VII, 866-870; Seyyid Ca'fer Seccâdî, "Mevâkıf ma'a'l-'Attâr ve Manţıku't-tayr", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, IX/2, İslâmâbâd 1974, s. 44-59; W. Skalmowski, "The Seven Valleys of Attâr", *Orientalia Loveniensia Periodica*, sy. 23, Leuven 1992, s. 281-302.



H. AHMET SEVGİ

MANTRAN, Robert
(1917-1999)

Osmanlı ve İslâm tarihi uzmanı.

19 Ocak 1917 tarihinde Paris'te doğdu. Orta öğrenimini Paris'te Condorcet Lisesi'nde tamamladı. Sorbonne Üniversite-si'nde tarih-coğrafya öğrenimi gördü, ay-

rica Ecole des Langues Orientales Vivantes'tan diploma aldı (1945). Burada Fransız Türkologu Jean Deny'nin öğrencisi oldu. Ecole Pratique des Hautes Etudes'de Jean Sauvaget'nin derslerini takip etti. Onun Bizans araştırmalarından Osmanlı tarihi alanına kaymasında Jean Sauvaget'nin önemli etkisi olmuştur.

Mantran 1939 yılında silâh altına alındı ve 1940'ta yapılan savaşlarda gösterdiği başarıdan ötürü savaş madalyasıyla ödüllendirildi. Alman işgali sırasında direniş hareketi içinde Paris'in kurtarılması eylemine katıldı. II. Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru yakın arkadaşı Nikita Eliséeff ile birlikte Şam Fransız Araştırmaları Enstitüsü'nde görevlendirildi. Burada bulunan hocası Sauvaget, Ömer Lütfi Barkan tarafından yayımlanan *Kanunlar*'ın (İstanbul 1943) Suriye ile ilgili bölümlerini Fransızca'ya çevirmeye başlamıştı. Bu çalışma ortaklaşa yürütüldü ve hocasının ölümü üzerine *Règlements fiscaux otomans. Les provinces syriennes* (Beirut-Damas 1951) adıyla kendisi tarafından bitirilerek bastırıldı. Mantran Şam'dan Beyrut'a geçti. Burada bir süre kaldıktan sonra İstanbul'a gitti. Jean Deny, öğrencisine Türkiye'de M. Fuad Köprülü ve Adnan Adıvar'ı görmesini tavsiye etmişti. Bunların dışında Selim Nüzhet Gerçek, Sabri Esat Siyavuşgil, M. Tayyip Gök-bilgin, Mehmet Cavit Baysun ve Ömer Lütfi Barkan gibi Türk bilim adamlarıyla tanıştı ve dostluk kurdu. Özellikle Ömer Lütfi Barkan onun için bir yol gösterici oldu.

İstanbul Fransız Arkeoloji Enstitüsü'nde burslu olarak görevli bulunan Mantran aynı zamanda Galatasaray Lisesi'nde de öğretmenlik yapıyordu. 1946 ve 1947 yıllarında Bursa'ya yaptığı iki gezi buradaki kitâbelerin derlenmesine fırsat vermiş oldu. Önce Bursa'nın Arapça kitâbelerini derledi ve bunları açıklamalarla



Robert
Mantran

Fransızca'ya çevirdi. Ardından Bursa'nın Türkçe kitâbelerini topladı ve yayımladı. Mantran'ın bu çabası büyük bir anlam taşımaktadır. Çünkü alışlageldiği üzere o zamana kadar Arapça kitâbelerin derlenmesine öncelik verildiği halde Türkçe kitâbeler ihmal ediliyordu. Halbuki II. Meşrutiyet döneminde giderek güçlenen, İslâm sanatından bağımsız bir Türk sanatının var olduğu görüşü özellikle Mimar Kemâleddin Bey tarafından savunulmuş ve Albert-Louis Gabriel bu görüşü temel bir tez olarak kabul etmişti. Mantran da bu görüşü benimsemiştir.

Öte yandan Mantran, İstanbul kütüphanelerinde ve özellikle Başvekâlet Arşivi'nde (Başbakanlık Osmanlı Arşivi) çalışmalarını sürdürdü. 1949 Eylül-Ekim aylarında kısa bir süre İstanbul'da bulunan hocası Sauvaget, XVII. yüzyılın ikinci yarısı İstanbul'u için paha biçilmez bir kaynak olan Eviya Çelebi seyahatnâmesinden yola çıkarak Türk ve Fransız arşivlerinin, yabancı seyahatnâmelerin ışığında yapılacak bir araştırmanın esasları üzerine öğrencisine bazı tavsiyelerde bulundu. Burada Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) kadrolarında görevlendirilmesi Mantran'ın kendisini tamamen bilimsel araştırmalara vermesini sağladı. 1952'de *Histoire de la Turquie* (1952) yayımlandı. Bunu *La Turquie* (1955) başlıklı kitabı izledi. 1959'da Paris'te basılan siyah-beyaz resimlerle bezemiş *Trésors de la Turquie* başlıklı eserin giriş bölümünü Michel de Saint-Pierre kaleme almış, diğer bütün açıklamalar ve notlar Mantran tarafından yazılmıştır.

Mantran, 1955-1961 yılları arasında Tunus'ta görevlendirilen Mantran, Tunus Üniversitesi'nin yeniden yapılanmasında önemli rol oynadığı gibi Edebiyat Fakültesi ve Yüksek Öğretmen Okulu'nda da ders verdi. Tunuslu genç bilim adamlarının yetişmesinde önemli görevler üstlendi. Bunların Türk arşivlerinde çalışmasını destekledi. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin Tunus'ta ve Kuzey Afrika'daki varlığını konu alan arşiv belgelerine dayalı pek çok özgün araştırmaya imza attı. Tunus'ta Darel Bey'de bulunan Türkçe belgelerin bir dökümünü hazırladı (Tunus-Paris, 1961) ve bunu doktora tezi olarak sundu. Devlet doktorasını da 1962'de tamamladı ve 9 Mart 1963'te Sorbonne'da savundu. Tez *İstanbul dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Essai d'histoire institutionnelle, économique et sociale* başlığını taşıyordu. Bu çalışma Fernand

Braudel tarafından yönetilmiş ve üstün takdir derecesiyle kabul edilmiştir. Mantran, Evliya Çelebi seyahatnâmesiyle Osman Nuri Ergin'in *Mecelle-i Umûr-ı Bellediyye'si*, Türk, Fransız, Venedik arşiv kaynaklarıyla seyahatnâmelerden yola çıkarak XVII. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'un kurumsal, ekonomik ve toplumsal tarihini ortaya koymuş oldu. Onun bu çalışması, 1970'ten sonra giderek hız kazanan şehir tarihçiliğinin gelişmesine önemli katkıda bulunmuş ve bir model işlevi görmüştür.

Mantran'ın İstanbul üzerindeki araştırmaları bu eseriyle sınırlı kalmadı. İstanbul'u değişik açılardan ele alan araştırmaları süreli yayınlarda, armağan kitaplarında ve kongre bildirilerinde yayımlandı. Bu çalışmaların bir bölümü Variorum Reprints dizisinde yer aldı (*L'Empire ottoman du XVI^e au XVIII^e siècle*, Londra 1984). Öte yandan Mantran, Kanûnî Sultan Süleyman ve halefleri döneminde İstanbul'un günlük yaşamını ele alan daha geniş okuyucu kitlesine yönelik bir eser de hazırladı (*La vie quotidienne à Constantinople au temps de Soliman le magnifique et ses successeurs*, Paris 1965, 1990). Bunların yanında Fayard yayınevini başlattığı "Dünyanın Büyük Şehirleri" dizisi bağlamında İstanbul'un tarihini bir bütün olarak işleyen eseriyle de bu konuda son sözünü söylemiş oldu (Paris 1996). Yer yer görsel malzemeyle desteklenmiş olan İstanbul'un tarihi, efsanelerle örülmüş dönemlerden başlayarak Bizans ve Osmanlı yüzyıllarını içine almakta ve şehrin tarihî gelişimi 1950 yılına kadar uzanmaktadır.

1960'tan sonra İslâm araştırmalarının önemli bir merkezi haline gelmeye başlayan Aix-en-Provence'a davet edilince Tunus'tan ayrılan Mantran burada Türk Dili ve Uygarlığı Kürsüsü'nü kurdu (1961) ve emekli oluncaya kadar (1985) bu şehirde kaldı; Paris'ten gelen çağrılarını geri çevirdi; emekli olduktan sonra da Provence Üniversitesi'ndeki derslerini sürdürdü. 24 Eylül 1999'da burada öldü.

Mantran, uluslararası düzeyde birçok bilimsel kuruluşun akademik ve idarî kadrosunda görev almıştır. Aynı zamanda Türk Tarih Kurumu'nun şeref üyesiydi. 1992 yılından beri *Encyclopédie de l'Islam*'ın (*El²*) yönetim kurulunda yer alıyordu. UNESCO'nun da danışmanları arasındaydı. 1990'da Fransa Enstitüsü'ne bağlı Académie des Inscriptions et Belles Lettres üyeliğine seçilmişti. Kendisine Légion d'Honneur ve Palmes Académiques nişanları verilmişti.

Mantran, Aix-en-Provence'da İslâm araştırmalarının yönlendirilmesinde de önemli rol oynadı. Buradaki Science Politiques'te Ortadoğu üzerine dersler verdi. Ayrıca Batı İslâm ve Akdeniz dünyasına yönelik bir derginin (*Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée*) çıkarılmasına katkıda bulundu. Öte yandan Akdeniz Afrikası'na dair araştırmalar yapan bir enstitünün (Centre de Recherche sur l'Afrique Méditerranéenne [IREMAM]) müdürlüğünü de yürütüyordu. İslâm tarihi ve dünyasını kapsayan çabaları iki önemli eserin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bunlardan biri Maurice Flory ile birlikte yaptıkları ortak çalışmadır ve günümüzdeki Arap ülkelerinin siyasî sistemlerini incelemektedir (*Les politiques des pays arabes*, Paris 1968). Diğer çalışması İslâm tarihinin başlangıcına kadar gitmekte ve VII-XI. yüzyıllardaki yayılma sürecini ele almaktadır (*L'expansion musulmane, VII^e-XI^e siècles*, Paris 1969). Centre National de la Recherche Scientifique'in yayımladığı ortak bir çalışmanın ürünü olan *L'Égypte au XIX^e siècle* (Paris 1982) başlıklı esere olan katkısını İslâm tarihi araştırmalarının bir uzantısı olarak değerlendirmek gerekir.

Fransız Türkologlarının ortak çabalarıyla hazırlanan *Histoire de l'Empire ottoman*'ın (Paris - Fayard 1989) editörlüğünü de Mantran üstlendi. Eserin yazılış gerekçesini açıklayan önsözle XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti, XVIII. yüzyılda Osmanlı Devleti üzerinde Avrupa baskısı ve Doğu sorununun başlangıcı (1774-1839) gibi bölümler onun tarafından yazılmıştır. Eser Türkçe'ye (*Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, I-II, İstanbul 1999) ve İtalyanca'ya çevrilmiştir. Mantran'ın belli başlı eserleri ve birçok makalesi de Türkçe'ye tercüme edilmiştir (*XVII. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul*, trc. Mehmet Ali Kılıçbay - Enver Özcan, I-II, İstanbul 1986; Ankara 1990; *XVI-XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu*, trc. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul 1995).

BİBLİYOGRAFYA :

Jean-Louis Bacqué-Grammont, "Travaux turcologiques français", *Turcica*, VII, Paris 1975, s. 288-291; Server Tanilli, "Robert Mantran'la Söyleşi", *TT*, sy. 15 (1985), s. 44-45; a.mlf., "Robert Mantran'ın Arkasından", *Cumhuriyet*, İstanbul 1 Ekim 1999; Abdülcelil Temimi, "Curriculum Vitae du Professeur Robert Mantran", *Mecelletü't-târîhiyyeti'l-Magribiyye*, sy. 47-48, Tunus 1987, s. 9-15; G. Veinstein, "In memoriam Robert Mantran (1917-1999)", *Turcica*, XXXII (2000), s. 5-6; R. Deguilhem, "In memoriam Robert Mantran (1917-1999)", *TSAB*, XXIV/2 (2000), s. 130-133; A. Raymond,

"Obituaire: Robert Mantran (1917-1999)", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, sy. 89-90, Aix-en-Provence 2000, s. 376-382; Zeki Arıkan, "Turkoloji Araştırmalarının Büyük Kaybı Prof. Dr. Robert Mantran (1917-1999)", *Osm.Ar.*, XXI (2001), s. 11-30; "Mantran, Robert", *ABr*, XXII, 10.



ZEKİ ARIKAN

MANTÛK

(المنطوق)

Sözde zikri geçen
ve ifade edilen mâna anlamında
usûl-i fıkıh terimi.

Sözlükte "konuşmak, söylemek" mânasındaki **nutk** kökünden ism-i mef'ûl olan **mantûk** "konuşulan, söylenen, sözde belirtilmiş olan" anlamına gelir. Usûl-i fıkıh terimi olarak "sözün söylendiği alanda delâlet ettiği mâna" şeklinde tarif edilmiş ve bu mânanın zikredilen lafzın hükmü ve bir hali niteliğinde olduğu belirtilmiştir. Bu hükmün söylenip söylenmemesi önemli değildir. Sözü edilen mânaya konuşma (nutk) yoluyla ulaşıldığı için mantûk adı verilmiştir. Meselâ, "Onlardan (ana baba) biri veya her ikisi senin yanında yaşarlarsa kendilerine 'öf' bile deme; onları azarlama; ikisine de güzel söz söyle" âyetinin (el-İsrâ 17/23) bizzat lafzından açık bir şekilde ana babaya karşı "öf" demenin haram olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu âyetten çıkarılan bu mânaya mantûk, böyle bir çıkarımda bulunmaya da "mantûkun delâleti" adı verilir. Seyfeddin el-Âmidî, iktizânın delâletinde saklı hükümler sözün söylendiği alanda bizzat lafzından anlaşıldığı halde bunlardan hiçbirine lafzın mantûku denemeyeceğini belirterek mantûkun yukarıda verilen tanımının doğru olmayacağını ileri sürer ve kendisi mantûku "sözün söylendiği alanda delâletinden kesin olarak anlaşılan mâna" şeklinde tanımlar (*el-İhkâm fi usûli'l-aḥkâm*, III, 62). Ancak Âmidî'nin aksine diğer tanım sahipleri iktizânın delâletini gayri sarîh mantûk kapsamı içinde görmektedir (aş. bk.).

İslâm hukukçuları, İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'i yorumlama faaliyetleri sırasında söz konusu naslarda iki tür anlam (delâlet) bulunduğu dikkat çekmişlerdir. Bunlardan birincisi nasların açıkça ifade ettiği anlamlar (mantûk), ikincisi naslarda açıkça belirtilmemekle birlikte onlardan anlaşılan mânalardır (mefhum). Şevkânî'nin de işaret ettiği gibi lafızlar, kendilerinden çıkarılan anlamların birer kalıbı niteliğinde oldu-

ğundan (*İrşâdü'l-fuhûl*, s. 178) onlardan bazan açıkça ve doğrudan doğruya bir anlam elde edilir; bazan da çeşitli çıkarımlar yoluyla bir mânaya ulaşılır. Özellikle usulcüler, nasların yorumlanması sürecinde elde edilen bu iki anlamın gerek bağlayıcılık / delâlet derecelerini tesbit etmek gerekse bu anlamlara ulaşabilmek için takip edilmesi gereken yöntemleri belirlemek amacıyla geniş metodolojik tartışmalar yapmışlardır. Fıkıh usulü tarihinde, genellikle Hanefî usul âlimlerinin geliştirdiği ve bu sebeple Hanefî veya fukahâ metodu adı verilen yöntemde lafızlar kullandıkları mânaya delâletinin şekli, yani mânanın doğrudan veya dolaylı bir yolla ifade edilmesi açısından ibare, işaret, delâlet ve iktizâ olmak üzere dört kısımda incelenmiştir. Müttekellimîn metodunu benimseyen usulcülerin çoğunluğunu oluşturan bilginler tarafından ise lafızların hükümlere delâletleri konusu "mantûkun delâleti" ve "mefhûmun delâleti" ana başlıkları altında ele alınmıştır (bk. DELÂLET). Abdülaziz el-Buhârî'nin belirttiğine göre Hanefîler'in ibare, işaret ve iktizâ adını verdiği delâlet türlerini Şâfiî usulcülerini mantûkun delâleti kabilinden saymaktadır (*Keşfü'l-esrâr*, II, 253).

İslâm hukuk usulünün genel sistematiği içinde mantûk, lafzın kullanıldığı kalıp ve cümleden açıkça ve doğrudan doğruya anlaşılabilir bir mânâ olması itibarıyla yorum merdiveninin birinci basamağını teşkil eder. Bu sebeple anlamların en açık ve kuvvetlisi olup mânâ konusunda asil niteliğindedir ve mefhumdan önce gelir. Mantûkun diğer anlamlar içerisindeki bu öncelik ve kuvveti sebebiyle onun nitelik ve niceliklerinin tesbit edilmesi metodolojik açıdan daha da önemli hale gelmiştir. Lafzın söylendiği alandaki mânasının (mantûk) şer'î (hukukî) bir mânâ ifade edebilmesi için bazan kullanıldığı cümle içerisinde birtakım takdirlerde bulunmak gerekebilir. Bu sebeple usulcüler mantûku (mantûkun delâletini) sarîh ve gayri sarîh olmak üzere iki kısma ayırmışlardır.

1. Sarîh Mantûk. Lafzın kendisi için vazolunduğu mânaya mutabakat veya tazammun yoluyla delâletidir. Burada sadece lafzın bir dildeki sözlük anlamını bilmekle başka bir şeyin aracılığına gerek duyulmaksızın yalnız okumak, söylemek veya işitmekle doğrudan anlamına ulaşılmaktadır. Bir lafzın kendisi için vazolunduğu mânâyı tam olarak ifade eder biçimde kullanılmasına mutabakat (delâletü'l-mutâbaka), mânanın bir kısmını ifade

etmek üzere kullanılmasına tazammun (delâletü't-tazammun) adı verilir. Meselâ "insan" kelimesinin bilinen varlık anlamında kullanılması mutabakat delâleti, "canlı" veya "konuşan" anlamında kullanılması bir tazammun delâletidir. Sarîh mantûk Hanefî usul terminolojisinde "bizzat lafzın sığasının gösterdiği anlam" demek olan ibarenin delâletiyle paralellik gösterir. Nas ve zâhir lafızların delâletleri de sarîh mantûk kapsamında değerlendirilir. Mantûk, ifade ettiği mânadan başka bir mânaya yorumlanma ihtimali bulunmazsa "nas", yoruma açık ve başkasına ihtimali bulunmakla birlikte bu ihtimal tercihe şayan değilse "zâhir" ve tercihe şayan olmayan mânaya bir delilden dolayı yorumlanmışsa "müevvel" adını alır (Süyûtî, II, 740; Şevkânî, s. 178). Yorum metodolojilerini mantûk- mefhum ayırımı üzerine kuran müttekellimîn metoduna mensup usulcülere göre, sevk edildikleri mânaya açıkça delâlet eden ve kendisinden çıkarılan hükümden sözün asıl söyleniş sebebinin teşkil eden nas lafızlarla kendisi duyulunca mânası derhal anlaşılabilir ve mânasının anlaşılması herhangi bir düşünmeye ve başka bir delile ihtiyaç duyulmayacak kadar açık olan zâhir lafızların anlamlarıyla aksine bir delil bulunmadıkça amel etmek gerekir. Meselâ, "Allah alışverişi helâl, ribâyî haram kılmıştır" âyeti (el-Bakara 2/275) nas yoluyla, alım satımın ribânın aynı şeyler olmayıp birbirinden farklı kabul edilmesi gerektiğini ve zâhiriyle de alım satımın helâl, ribânın haram olduğunu göstermektedir.

2. Gayri Sarîh Mantûk. Lafzın kendisi için vazolunmadığı, ancak iltizam yoluyla kendisine delâlet ettiği anlamdır. İltizam, lafza şer'î (hukukî) bir anlam verebilmek için hâricî bir unsura ihtiyaç duyulması halidir. Böyle hâricî bir unsurun yardımıyla elde edilen mânaya delâletü'l-iltizâm denir. İltizam yoluyla söz konusu mânanın anlaşılması sürecinde zihin lafzın anlamından onu gerekli kılan hâricî unsura doğru bir geçiş yapar. Eğer bu zihinsel geçiş yapılmazsa söz konusu mânaya ulaşmak mümkün olmaz (Seyfeddin el-Âmidî, I, 17). Muhtemelen bu sebeple Teftâzânî, mefhumla gayri sarîh mantûk arasındaki farkın tartışılabilir olduğunu ileri sürer (*Hâşiye 'alâ şerhi Muhtaşari'l-Müntehâ*, II, 171). Müttekellimîn metodunu benimseyen usulcüler gayri sarîh mantûku ve delâletini iktizâ, ima ve işaretin delâletleri olmak üzere üç kısımda incelemiştir. Ancak Seyfeddin el-Âmidî, metnin delâletlerini manzumun delâleti

ve manzum olmayanın delâleti kısımlarına ayırdıktan sonra sayılan üç kısma (iktizâ, ima ve işaret) mantûkun mukabili olan mefhumu da ekleyerek hepsine birlikte manzum olmayanın delâleti içinde yer verir (*el-İhkâm fî usûli'l-aḥkâm*, III, 60-62).

a. İktizânın Delâleti. Sözde kastedilen ve sözün akıl veya din açısından doğru bir anlam ifade edebilmesi kendisinin var sayılmasına bağlı olan ek ifadedir. Burada sözü söyleyenin kastettiği anlamın doğru bir şekilde kavranabilmesi için böyle bir takdire ihtiyaç bulunmakta ve dolayısıyla mantûk olanın doğru anlaşılabilmesi mantûk olmayan bir ifadenin mantûk olarak kabul edilmesine bağlı olmaktadır. Bir nassın hüküm ifade etmesi için metinde böyle bir ilâvenin var sayılması bir zorunluluksa bu var sayma olmadan nasla amel imkânı bulunmaz. Takdiri gerekli kılan bu nassa "muktezâ", takdir edilen mânaya ise "muktezâ" denir. Meselâ Hz. Peygamber'in, "Ümmetimden hata, unutmaya ve zorlandıkları söz ve fiilleri kaldırılmıştır" hadisinin (ibn Mâce, "Ṭalâḳ", 16) zâhirinden ümmette hata, unutmaya ve ikrahtan hiçbirisinin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Halbuki bu durum ümmetin birçok hata ve unutkanlığa düştüğü gerçeğine aykırıdır. Bu takdirde söz konusu hadisin doğru anlaşılabilmesi ve vâkıya aykırı düşmemesi için, cümlede "günah" vb. bir kelimenin bulunduğu unvan var sayılması (takdir) gerekir. Bu takdir sonucunda hadis, "Ümmetimden hata, unutmaya ve zorlandıkları söz ve fiillerin günahı kaldırılmıştır" şeklinde anlaşılır. Burada sözün günah kelimesine delâletine iktizânın delâleti adı verilir.

b. İmanın Delâleti. Bu tür delâlette akıl veya din açısından sözün doğru olarak anlaşılması kendisine bağlı olmasa da söz, söyleyenin maksadına dahil olan bir hükümle (vasıf) bir arada bulunmakta ve bu hüküm vb. nin ta'lîl ifade etmek üzere orada bulunmaması anlamsız olacağından açıkça belirtilmese bile ondan bu ta'lîl anlaşılabilir ve ona delâlet etmektedir. Buna "tenbîh" adı da verilir. Meselâ Hz. Peygamber döneminde bir hadise meydana geldiğinde durum Resûl-i Ekrem'e intikal ettirilince hemen arkasından bir hüküm vermiş olsa bu hal ima yoluyla meydana gelen olayın verilen hükümün illeti olduğunu gösterir. Nitekim bir bedevî, Resûlullah'a gelip ramazanda gündüzün bilerek eşiyile cinsî münasebette bulunduğunu söyleyince Resûl-i Ekrem bir köle âzat etmesini istemiştir ki (Bu-

hârî, "Şavm", 30-31) bu ifade cinsî münasebetin köle âzat etmenin illeti olduğunu gösterir. Zira böyle bir durumda Peygamber'in verdiği cevap, "Cinsî münasebette bulunursan kefarete öde" şeklinde algılanmaktadır.

c) **İşaretin Delâleti.** Lafzın, sevkedişinin aslı veya ikinci derecede (tâbi) gayesini teşkil etmemekle birlikte yine de dil ve mantık kuralları çerçevesinde lafızdan dolaylı olarak çıkarılabilen ve sözün şer'î yönden doğru anlaşılması kendisine bağlı olmayan bir mânaya delâlet etmesidir. Meselâ Kur'ân-ı Kerim'de çocuğun babaya nisbet edilmesinden hareketle (el-Bakara 2/233) doktrinde çocuğun nafakasının sadece babaya ait olacağı, babanın muhtaç olması halinde karşılıksız olarak çocuğunun malı üzerinde kendi mülkü gibi tasarrufta bulunacağı gibi hükümler, âyet bizzat bunları ifade etmek üzere sevkedilmediği halde âyetin işaretinin delâleti yoluyla çıkarılmıştır. Burada nas, ibaresiyle mânaya delâlet etmemekle birlikte iltizam yoluyla bu mânayı göstermektedir. Ebü'l-Usr el-Pezdevî ve Şemsüleimme es-Serahsî, işaretle sabit olan hükümün nassın ibaresiyle sabit olan hüküm gibi olduğunu söylemiş (*Kenzü'l-vüşûl*, II, 252; *el-Uşûl*, I, 254), Abdülazîz el-Buhârî de işaretin delâletinin bağlayıcılık bakımından ibarenin delâletine denk bulunduğunu ifade etmiştir (*Keşfü'l-esrâr*, II, 210).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "ntk" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1420-1421; Buhârî, "Şavm", 30-31; İbn Mâce, "Talâk", 16; Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl*, İstanbul 1310, I, 30, 46-47, 68; II, 34, 210-211, 235-239, 252; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Uşûl* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1393/1973, I, 124, 236-254; Alâeddin es-Semerikandî, *Mizânü'l-uşûl* (nşr. M. Zeki Abdülber), Katar 1404/1984, s. 349-350, 397, 401-405; Seyfeddin el-Amîdî, *el-İhkâm fî uşûl'l-ahkâm*, Kahire 1387/1968, I, 16-17; II, 119, 229-231, 305; III, 60-62, 67; İbnü'l-Hâcib, *Muhtaşarü'l-Müntehâ*, Bulak 1317, II, 171-185, 234-235; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul 1310, II, 43, 210, 253; İtkânî, *et-Tebyîn* (nşr. Sâbir Nasr Mustafa Osman), Küveyt 1420/1999, I, 325-328; Teftâzânî, *Hâşiyetü 'alâ şerhi Muhtaşari'l-Müntehâ li'b-ni'l-Hâcib*, Bulak 1317, II, 171-172; Süyûtî, *el-İtkân* (Bugâ), II, 740-741; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rîfe), s. 131-132, 178, 182-183; Muhammed Vefâ, *Delâletü'l-ĥitâbi's-şer'î 'ale'l-hüküm: el-Mantûk ve'l-mefhûm*, Kahire 1404/1984, s. 4-7; Refik el-Acem, *Mevsû'atü muştalahâti uşûl'l-fıkh 'inde'l-müslimin*, Beyrut 1988, II, 1580-1582; Zekiyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İliminin Esasları* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, s. 333-344; Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul 1996, s. 85-89, 142-144.



FERHAT KOCA

MANYASOĞLU MAHMUD

II. Murad devrinde
(1421-1451)
yetişen Osmanlı âlimi.

Daha çok Manyasoğlu diye şöhret bulunan Mahmud bu lakabı Manyas kadılığı yapmış olan babasının adına nisbetle almıştır. Kaynaklarda ve eserlerinde yer alan bilgiler, hayatının önemli kısımlarını aydınlatacak nitelikte değildir. Bursalı Mehmed Tâhir Manyas'ta doğduğunu ve Üsküp'te yetiştiğini söyler (*Osmanlı Müellifleri*, II, 15). Manyas'tan Üsküp'e giden Manyasoğlu tahsilini orada tamamlamış, eserlerinin bir kısmını da Üsküp'te yazmıştır. Daha sonra Edirne'ye gelerek bazı medreselerde müderrislik yapmış ve burada vefat etmiştir. Doğum tarihi gibi ölüm tarihi de belli değildir.

Manyasoğlu Mahmud hadis, fıkıh, ke-lâm, tefsir gibi dinî ilimlerde üstün bir seviyeye erişmiş ve akranları arasında seçkin bir mevkiye yükselmiştir (*Mecdî*, s. 123). Bunun yanında ilm-i hesâbla, ilm-i tılsım ve ilm-i nirenc adı verilen büyü ve tılsımla da uğraşmış, bu ilmin acayip ve garip şeylerinden bahseden, hayvanlar ve madenler ile tarih ve isimlerin sırları hakkında açıklamalarda bulunan bir de eser yazmıştır. Bazı eserlerinde Arapça ve Farsça şiirlerine rastlanması şiir yazabilecek kadar bu dillere vâkıf olduğunu göstermektedir. Ayrıca *Gülistân*'ı nazmen tercüme etmesi, eserleri içinde manzum parçaların bulunması ve bir kısım nazîre mecmualarında manzumelerine rastlanması (meselâ bk. Ömer b. Mezîd, s. 52, 168) onun şiirle de uğraştığını göstermektedir.

Eserleri. 1. Gülistân Tercümesi. Sa'dî'nin *Gülistân*'ının Anadolu sahasında ilk çevirisini yapan Manyasoğlu Mahmud'un biri manzum ve ilâveli, diğeri mensur ve muhtasar olmak üzere iki *Gülistân* tercümesi bulunmaktadır. a) İlâveli manzum tercüme. Manyasoğlu Mahmud'un *Gülistân*'ı önce serbest bir şekilde tercüme etmeye başladığı, fakat sonradan bundan vazgeçerek daha muhtasar ve aslına sadık bir tercüme meydana getirdiği anlaşılmaktadır. Tercümede zaman zaman metnin aslından uzaklaşıp başka hikâye ve fıkralar da anlatılmıştır. Eserde hikâye ve manzume başlıkları belirtilmemiş, ancak manzum kısımların Farsça'ları da yazılarak altına Türkçe tercümeleri kaydedilmiştir. Manyasoğlu Mahmud'un, manzumeleri tercüme eder-

ken hayli zorlandığı ve Farsça kısımlardan bazılarını çeviride de aynen koruduğu görülmektedir. Ancak tercüme yarım kalmış olup sekiz bölümden oluşan *Gülistân*'ın sadece dördüncü bölümünün sonuna kadar olan kısmı çevrilmiştir. Tercüme 833'te (1430) tamamlanmıştır. Dil bakımından sade olan bu çevirinin bilinen tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (TY, nr. 3010). b) Muhtasar mensur tercüme. Manyasoğlu Mahmud, manzum tercümeden vazgeçtikten sonra *Gülistân*'ı mensur olarak ve daha kısa bir biçimde Türkçe'ye çevirip II. Murad'a takdim etmiş ve mensur çevirisini de aynı tarihte tamamlamıştır. Bu tercümesinde seçtiği hikâyeleri Türkçe'ye aktarıırken aslına sadık kalmaya çalışmış, ancak çeviride bazı kısımları atlamıştır. Tercümenin biri Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Cârullah Efendi, nr. 1648), diğeri İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Seminer Kitaplığı'nda (nr. 3778, [leksik]) olmak üzere iki nüshası bilinmektedir. *Gülistân*'ın mensur tercümesi gramer incelemesiyle birlikte Mustafa Özkan tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). 2. *A'cebü'l-acâyib*. 841'de (1438) Üsküp'te yazılıp II. Murad'a ithaf edilen ansiklopedik bir eserdir. On bir bölümden oluşan kitabın birinci ve ikinci bölümleri şer'î hükümlere ayrılmıştır. Hesap ilminin menzilleri üzerinde durulan üçüncü bölümde birler, onlar, yüzler, binler gibi sayı hâneleri ve çarpma, çıkarma, toplama gibi işlemler konu edilmektedir. Bu yönüyle eser Osmanlı Türkleri'nde yazılan ilk aritmetik kitabı kabul edilmektedir (Adıvar, s. 24). Dördüncü bölüm hesap ilminin çeşitlerine, beşinci bölüm madenlerin ve hayvanların yararlarına ayrılmıştır. Altıncı bölümde bitkilerden ve hayvan ürünlerinden yapılan terkipler ve bunların sırrı üzerinde durulmaktadır. Yedinci bölümde her ayın başının ve sonunun nasıl hesaplanacağı, ayın ve güneşin hangi burçta olduğunu nasıl anlaşılacağı gibi konulardan bahsedilmektedir. Sekizinci bölüm Kur'an sûrelerinin faziletlerine ayrılmıştır, dokuzuncu bölüm dua hakkındadır. Onuncu bölümde esmâ-i hüsnâ ele alınmakta, on birinci bölümde harflerin sırrı anlatılmaktadır. Sade bir dille kaleme alınan eserin kütüphanelerde pek çok nüshası bulunmaktadır (meselâ İÜ Ed. Fak., Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Seminer Kitaplığı, nr. 4460; Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 943, 1690, Hekimoğlu, nr. 5422; İÜ Ktp., TY, nr. 1801; TSMK, Yazmalar, nr. 705; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4975).

BİBLİYOGRAFYA :

Mahmud b. Kâdî-i Manyâs, *Gülüstan Tercümesi: Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük* (haz. Mustafa Özkan), Ankara 1992; Seyf-i Sarâyî, *Gülüstan Tercümesi* (haz. Ali Fehmi Karamanlıoğlu), İstanbul 1978; Mecdî, *Şekâik Tercümesi*, İstanbul 1269, s. 123; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1504; Ömer b. Mezd, *Mecmûatü'n-nezâir* (haz. Mustafa Canpolat), Ankara 1982, s. 52, 168; *Osmanlı Mûellifleri*, II, 15; Kılıslı Rifat, *Gülüstan Tercümesi*, İstanbul 1941; Karatay, *Türkçe Yazmalar*, I, 479; Abdülhak Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1970, s. 24.



MUSTAFA ÖZKAN

MANZUM

(bk. NAZİM).

el-MANZÛMETÜ'n-NESEFİYYE

(المنظومة النسفية)

Necmeddin en-Nesefî'nin

(ö. 537/1142)

hilâf ilmine dair eseri.

İslâm hukuk tarihinde manzum fıkıh kitabı yazma geleneğinin muhtemelen ilk örneğini teşkil eden eser Hanefî mezhebine ait ilk hilâf çalışmalarından biridir. Kaynaklarda ve kütüphane kayıtlarında *el-Manzûme fi'l-hilâfiyyât*, *Manzûme fi'l-hilâf*, *Manzûmetü'l-hilâfiyyât*, *Manzûmetü'n-Nesefî fi'l-hilâf*, *Nazmü'l-hilâfiyyât* ve *el-Mu'tekad fi'l-hilâf* gibi adlarla anılmaktadır. Neseî eserini *Nazmü'l-hilâfiyyât* olarak isimlendirir ve 14 Safer 504 (1 Eylül 1110) tarihinde tamamladığını belirtir. Müellifin kitabın sonundaki ifadesine göre manzume toplam 2666 beyitten meydana gelmektedir, Kâtib Çelebi ise beyit sayısını 2669 olarak verir.

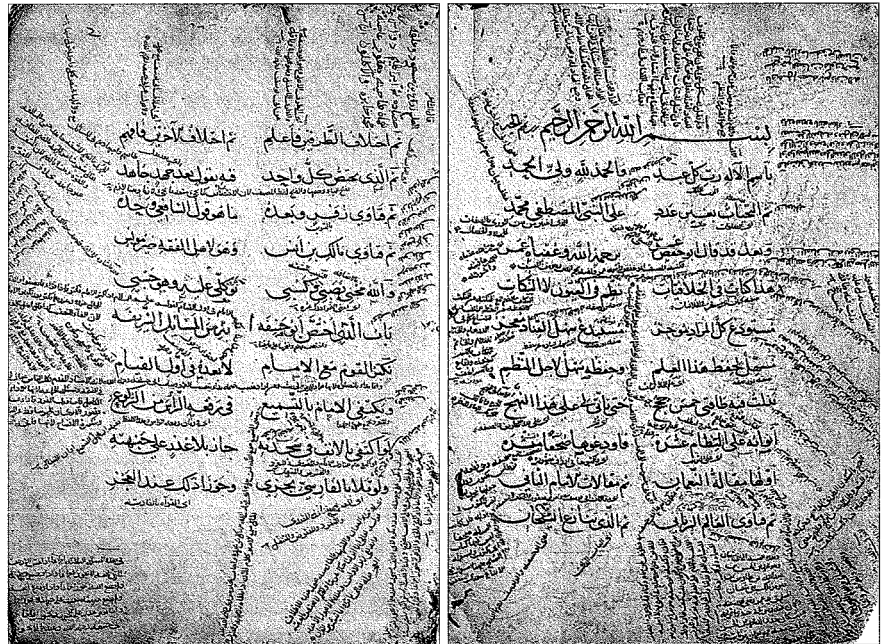
el-Manzûmetü'n-Nesefiyye on bölümden meydana gelmekte ve her bölümde bir imamın diğer imamlarla olan görüş ayrılıkları sıralanmaktadır. Birinci bölümde Ebû Hanîfe'nin, ikinci bölümde Ebû Yûsuf'un ve üçüncü bölümde Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin görüşleri ayrı ayrı anlatılmakta, daha sonra Ebû Hanîfe'nin Ebû Yûsuf'la, ardından İmam Muhammed'le birleştikleri görüşler, Ebû Yûsuf ile Muhammed'in ittifak ettikleri görüşler, bu üç imamın birbirinden ayrıldığı görüşler, bundan sonra da Züfer b. Hüzeyi, İmam Şâfiî ve İmam Mâlik'in görüşleri birer bölümde anlatılmaktadır. Eserde Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine yer verilmez. İmamların bu farklı icthadları, her bölümde tekrarlanan klasik fıkıh

kitapları sistematığı içerisinde namaz, oruç, hac, zekât, hudûd ... gibi alt başlıklar (kitab) halinde verilmektedir. Zaman zaman mezhep içinde tercih edilen görüşler de belirtilmiştir. Bu çalışmanın, Ebû Zeyd ed-Debûsî'ye nisbet edilen ve kavidden hareketle icthad farklarını ele alan *Te'sîsü'n-nazar* adlı eserle benzer bölüm başlıklarını taşıması dikkat çekicidir. Manzume mezhep içi hilâfiyata geniş yer veren bir çalışma olması bakımından da önem taşımaktadır. Eserde vezin gereği olarak Ebû Hanîfe için bazan "üstat, birinci", Ebû Yûsuf için "Ya'küb, ikinci", Muhammed için "Şeybânî, İbnü'l-Hasan" isim ve sıfatları kullanılmıştır.

Tertibi, dilinin sadeliği ve kolay ezberlenmesi gibi yönleriyle uzunca bir süre medreselerde fıkıh öğretiminde önemli yer tutan eseri Taşköprizâde fıkıh bilgisi için yeterli olacak kitaplar arasında sayar (*Miftâhu's-sa'âde*, III, 15). Kütüphanelerde çok sayıda nüshasının bulunması ve üzerinde birçok şerh yapılması yaygın biçimde okunduğunu göstermektedir (bazı nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 232, Fâtih, nr. 2177; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Arapça, nr. 4566; İÜ Ktp., AY, nr. 1256, 6338; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2177, 2240; Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş Emîr Hoca, nr. 109).

Hanefiler'ce büyük önem verilen *el-Manzûmetü'n-Nesefiyye* üzerinde şerh, ihtisar ve tercüme şeklinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Şerhleri: 1. Alâeddin el-Üsmendî, *'Avnü'd-dirâye ve muhtelifü'r-rivâye fi şerhi Manzûmeti'n-Nesefî* (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 573; Lâleli, nr. 1041). Aynı müellife *Haşrû'l-mesâ'il ve kaşrû'd-delâ'il şerhu Manzûmeti'n-Nesefî* adıyla (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 764; Âşir Efendi, nr. 1171; Yazma Bağışlar, nr. 2288) başka bir şerh de nisbet edilmektedir (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1636, 1868). 2. Ebû'l-Mehâmid Mahmud b. Muhammed el-Buhârî el-Efşencî, *Hağâ'îku'l-Manzûme* (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 429; Fâtih, nr. 1697, 1822; Beşir Ağa, nr. 269). Müellifin yedi yılı aşkın sürede tamamladığı eser *Huşûlü'l-me'mûl* adıyla da anılmaktadır (Brockelmann, *GAL*, I, 550; *Suppl.*, I, 761). 3. Tâceddin Muhammed b. Mahmud ez-Zevzenî, *Mûleka'l-bihâr min munteka'l-ağbâr* (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 474; Lâleli, nr. 1046; Şehid Ali Paşa, nr. 849). 4. Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *el-Mustaşfâ fi şerhi Manzûmeti'n-Nesefî fi'l-hilâf* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1304; Cârullah Efendi, nr. 755, 756; Fâtih, 1841-1848; Lâleli, nr. 979). Neseî bu şerhini

Manzûmetü'n-Nesefiyye'nin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 232)



daha sonra *el-Muşaffâ* adıyla ihtisar etmiştir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 746; Damad İbrâhim Paşa, nr. 570, 571; Fâtih, nr. 1821, 1823-1826; Yazma Bağışlar, nr. 1034). **5.** Hattâb b. Ebû'l-Kâsım Karahisârî, *el-Kâfi fi şerhi Nazmi'l-hilâfiyyât li'n-Neseî* (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 572, Fâtih, nr. 1814-1820, 1827, 2177, Lâleli, nr. 1044, Sevez, nr. 697; Manisa İl Halk Ktp., nr. 503). **6.** Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali, *Şerhu Manzûmeti'n-Neseî* (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 382). **7.** Şerefeddin Muhammed b. Ali Dihkân en-Neseî, *Şerhu Manzûmeti'n-Neseî fi'l-hilâfiyyât* (Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlîde Sultan, nr. 134; Fâtih, nr. 1828). **8.** Radyüddin İbrâhim b. Süleyman el-Hamevî el-Mantîkî, *el-Cevâhirü'l-mazmûme fi şerhi'l-Manzûme* (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1050; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 821, 822). **9.** Ebû Bekir Muhammed el-Haddâd, *Nürü'l-müstenîr* (Millet Ktp., Murad Molla, nr. 919). **10.** Nâsirüddin Nebî b. Mürsel Tokadî, *Şerhu Nazmi'l-hilâfiyyât li'n-Neseî* (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 382). Kaynaklarda Ebû İshak Cemâleddin İbrâhim b. Ahmed el-Mevsîfî, Ali b. Hüseyin es-Suğdî, Kâdîhan, Musannifek, Muhammed b. Hasan el-Kevâkîbî el-Halebî gibi âlimlerin de bu manzumeyi şerhettikleri belirtilmektedir (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1868; Brockelmann, *GAL*, I, 550; *Suppl.*, I, 761).

Tercümelemi. Eseri Hama hâkimi İbrâhim b. Mustafa b. Alişir el-Melîfdevî (el-Müleyfedevî) önce manzum olarak Türkçe'ye çevirmiş, ardından kısa bazı açıklamalarla şerhetmiştir. Manzume 731-732 (1331-1332) yılları gibi erken bir tarihte Anadolu dışındaki bir bölgede (Hama-Suriye) Oğuz Türkçesi'ne tercüme edilmiş ve bu tercüme Türk dilinin en önemli yâdigârlarından biri olarak kabul edilmiştir. Çevirinin British Museum'da bulunan tek nüshası, Milan Adamovic tarafından *Die Rechtslehre des İmâm an-Nasafî in Türkischer Bearbeitung vom Jahre 1332* (Stuttgart 1990) ve Azmi Bilgin tarafından *Nazmü'l-Hilâfiyyat Tercümesi* (Ankara 1996) adıyla transkripsiyonlu metin ve tıpkıbasım olarak yayımlanmıştır. Manzumenin Arapça aslına göre baş tarafından altı bölümün eksik olduğu bu tercümede 1600 civarında beyit yer almaktadır.

Muhtasarları. Ebû'l-Velîd İbnü's-Şihne, *el-Manzûmetü'n-Neseîyye*'ye Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini de ilâve etmiş ve eseri 1000 beyit halinde kısaltmıştır.

Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed el-Lahmî de *Hilâfiyyâtü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* adıyla (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 762) yaklaşık 580 beyitten oluşan bir eser yazarak manzumenin Ahmed b. Hanbel'in görüşleriyle ilgili eksikliğini gidermeye çalışmıştır. Muzafferüddin İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn* adlı eserinde Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ı ile Neseî'nin bu eserini bir araya getirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Necmeddin en-Neseî, *el-Manzûmetü'n-Neseîyye*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2177; *Şerhu Hâfıziddin en-Neseî li-Kitâbi'l-Muntehab fi uşûli'l-mezheb* (nşr. Salim Ögüt, doktora tezi, 1408/1988), DiA Ktp., nr. 8693, neşredenin girişi, I, 37-38; İbrâhim b. Mustafa b. Alişir el-Melîfdevî, *Nazmü'l-Hilâfiyyât Tercümesi* (haz. Azmi Bilgin), Ankara 1996, hazırlayanın girişi, s. 18-23; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğıyye*, I, 66, 84; II, 166; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, III, 15; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1636, 1867-1868; Ahlwardt, *Verzeichnis*, IV, 279; Brockelmann, *GAL*, I, 477, 550; *Suppl.*, I, 761-762; M. Adamovic, *Die Rechtslehre des İmâm an-Nasafî in Türkischer Bearbeitung vom Jahre 1332*, Stuttgart 1990, s. 2-10; W. Madelung, "Alâ'-'al-Din Samarqandî", *EI*, I, 782-783.

FERHAT KOCA

MANZÛR b. ZEBBÂN

(منظور بن زبن)

Manzûr b. Zebbân b. Seyyâr el-Fezârî
(ö. 25/645)

Sahâbî, muhadram şair.

Hasan b. Hasan b. Ali'nin anne tarafından dedesi ve Gatafân'ın kollarından Fezâre kabilesinin reisi olduğu belirtilmektedir. Annesinin ona olan hâmileliği uzun sürdüğünden kendisini "Manzûr" (yolu beklenen) adının verildiği söylenmektedir. Manzûr'un tanınmasını sağlayan olay, babası öldükten sonra onun eşlerinden Müleyke (Melîke) bint Hârice el-Müzeniyeye ile (Ümmü Havle) evlenmesidir (nikâh-ı makt). Bu evlilikten Hâşim, Abdülcebbâr ve Havle adlı çocukları doğdu. Manzûr'un üvey annesiyle evlenmesinin Hz. Peygamber zamanında İslâmiyet'i kabul etmesinden sonra olduğu rivayet edilmektedir. Olayı haber alan Resûl-i Ekrem'in onun öldürülmesi için Berâ b. Âzîb'in dayısı Ebû Bürde b. Niyâr'ı veya Hâris b. Amr'ı bir seriyeye ile birlikte görevlendirdiği söylenmekte, ancak işin nasıl sonuçlandığı hakkında bilgi bulunmadığı gibi rivayette Manzûr'un adı da geçmemektedir (*Müsned*, IV, 290). Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti döneminde Manzûr ile Müleyke'nin nikâhlarını öğrendiği, her ikisini Medine'ye getirterek bu evliliğe son verdiği de nakle-

dilmektedir. Diğer bir rivayete göre ise bu evliliği Hz. Ömer öğrenmiş, çifti Medine'ye getirtmiş, Manzûr'a şarap içtiği ve babasının karısı ile evlendiği söylentilerinin doğru olup olmadığını sormuş, o da söylenenlerin doğru olduğunu söylemiş, ancak bunların haram sayıldığına dair bilgisi bulunmadığına yemin etmiş, halife onu birkaç saat hapsedtikten sonra bu evliliği feshetmiştir. Müleyke ile ilgili olarak da iki farklı rivayet bulunmaktadır. Birincisine göre Hz. Ömer eşinden ayrılan Müleyke'nin bakımını kimin üstleneceğini sormuş, bu görevi Abdurrahman b. Avf üstlenerek onu evine götürmüş, daha sonra onun kaldığı ev "dârü'l-Müleyke" diye anılmıştır. Müleyke'yi Talha b. Ubeydullah'ın nikâhladığı da söylenmektedir. Manzûr'un çok sevdiği eşinden ayrılmasının acısını şiirlerle dile getirdiği, onunla karşılaştığı zaman kendilerini ayıranları lânetlediği ileri sürülmektedir. "Babalarrızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin" âyetinin (en-Nisâ 4/22) Manzûr hakkında nâzil olduğu söylenmekteyse de benzeri olaylar çok görüldüğü için bu tür rivayetleri ihtiyatla karşılamak gerekir. Nitekim tefsirlerde bu âyetin nüzûl sebebi ve yorumu konularında Manzûr'un adı geçmemektedir. İyi bir şair olan Manzûr'un eşinden ayrılmasından duyduğu elemi dile getiren birkaç mısraından başka şiirlerine rastlanmamaktadır.

Manzûr'un Müleyke ile evliliği dışında Hz. Ebû Bekir zamanında karıştığı bir olay daha nakledilmektedir. 11 (632) yılında Fezâre kabilesinden toplanan zekât mallarını Hârice b. Hısn el-Fezârî'nin zekât memurunun elinden alıp tekrar kabilesine götürmesi üzerine Hz. Ebû Bekir 100 kişiyle bu kabileye doğru yola çıkmış, kendilerini Hârice b. Hısn ile Manzûr b. Zebbân'ın yönettiği Gatafânlılar karşılamış, Manzûr ve diğer isyancılar müslümanlar karşısında tutunamayıp kaçmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, IV, 290; İbn Habîb, *el-Muḥabber*, s. 325-326; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, Beyrut 1958, XII, 181-192; XXIII, 502-510; Merzûbânî, *Mu'cemü's-şu'arâ* (nşr. F. Krenkow), Kahire 1354, s. 374; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Esmâ'ü'l-mübheme* (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid), Kahire 1405/1984, s. 469-471; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, V, 272-273; Kurtubî, *el-Câmî*, Beyrut 1965, III, 103-104; İbn Hacer, *el-İşâbe* (Bicâvî), VI, 220-224; VII, 36-37; VIII, 134-135.

ASRİ ÇUBUKÇU

MARAS

(bk. KAHRAMANMARAS).

MARAŞ ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

MAR'AŞÎ, Seyyid Şehâbeddin

(سید شهاب‌الدین المرعشی)

Seyyid Şihâbüddin Muhammed
Hüseyn b. Mahmûd b. Ali
el-Mar'aşî el-Hüseynî
(1897-1990)

Şiî fıkıh, hadis ve biyografi âlimi.

Necef'te doğdu. Nesebinin otuz üçüncü batında Ali b. Hüseyn Zeynelâbidîn'e ulaştığı rivayet edilir. İlk öğrenimini başta babası ve büyük annesi Bîbî Şems Begüm olmak üzere Necef'teki hocalardan tamamladı. Aralarında Seyyid Rızâ Müsevî Bahrânî, Muhammed Mar'aşî Rafsancânî, Abdülkerim Hâirî, Muhammed Hüseyn Kâşifülgitâ gibi isimlerin de bulunduğu âlimlerden ders aldı. Bu arada çeşitli kişilerden matematik, astronomi ve tıp öğrendi. Daha sonra gittiği Sâmerâ ve Kâzimeyn'de üç yıl süreyle Hasan es-Sadr, Mehdî Hâlisî ve diğer Şiî âlimlerinin derslerine devam etti. Ardından Necef'e dönerek Muhammed Cevâd Belâgî ve Mirza Ali Ekber Yezdî'den kelâmıla ilgili bilgilerini geliştirip ictihad icâzeti aldı.

1924'te İran'a giden Mar'aşî, Tahran'da bir yıl kadar kaldıktan sonra bir davet üzerine Kum'a gitti ve hayatının hemen tamamını burada eğitim ve öğretim faaliyetleriyle geçirdi. Kum'da daha çok Âgâ Necefî adıyla meşhur oldu. Derslerinin verimliliği sayesinde öğrenci sayısı büyük ölçüde arttı. Mar'aşî, İran'ın dinî hayatı üzerinde etkili olacak çok sayıda kişinin yetişmesine öncülük yapmıştır (Ali Rızâ Yezdî, s. 82-83, ayrıca bk. İndeks). 1963'te Pehlevî rejimiyle mücadele eden ulemânın yanında yer alan Mar'aşî, 1977 yılından itibaren ortaya çıkan olaylarda rejimle mücadelesini sürdürerek Pehlevî hânedanının yıkılmasında etkili oldu. 1979'da gerçekleştirilen inkılâptan sonra İran'da itibarlı bir ilim adamı olarak ilmî ve içtimaî faaliyetlerini sürdürdü. Bu esnada kendisine ulaşan malî imkânları, başta Kum olmak üzere İran'ın çeşitli şehirlerinde ve yurt dışında kütüphane, okul, cami gibi tesislerin yapımı ve Şiî ulemâsının eserlerinin neşredilmesi için sarfetti. Mar'aşî 1 Eylül 1990 tarihinde vefat etti ve Kum'da inşa ettirdiği umumi kütüphanenin giriş kısmında defnedildi.

Şöhretini daha çok, Kitâbhâne-i Umûmî-i Âyetullah Mar'aşî adıyla Kum'da tesis ettiği büyük kütüphaneye borçlu olan Mar'aşî, 1966 yılında İrem (bugünkü adıyla Âyetullah Mar'aşî) caddesindeki medresesinin üçüncü katını kütüphane olarak ayırmış, Necef'te bulunduğu dönemden itibaren topladığı kitapları buraya yerleştirmişti. Bir süre sonra medresenin karşısında inşa edilen kütüphane binası 1979'da yapılan ilâvelerle 1500 m²'ye çıkarılmıştır. Çeşitli kataloglar, süreli yayınlar, mikrofilm, bilgisayar, kitap cildi, araştırma ve yayın, milletlerarası ilişkiler, kitap mübâdelesine ve kütüphanecilik hizmetleri birimlerinden oluşan kütüphanede 500.000'in üzerinde matbu ve 25.000 kadar yazma eser, 8000'i aşkın mikrofilm, 3000 civarında fotokopi halinde eser ve abone olunmuş 1000'e yakın dergi bulunmaktadır. Yazmalar içinde çok kıymetli ve nâdir eserler mevcuttur. Kütüphanenin idaresi bânisinin vasiyeti gereğince oğlu Mahmûd'a intikal etmiş olup daha sonra da aileye mensup kimseler tarafından yürütülecektir. Halen kütüphane giderlerinin % 70'i devlet tarafından, % 30'u çeşitli hayır kurumlarınca karşılanmaktadır.

Eserleri. Başta hadis, fıkıh, akaid, ahlâk ve biyografi olmak üzere çeşitli alanlarda çoğu neşredilmemiş 100 kadar eser telif eden Mar'aşî'nin kitaplarından bazıları şunlardır: 1. *Hadîşü'l-kisâ'* (Kum 1356). Hz. Peygamber'in Ehl-i beyt'inin fertlerini belirlemek üzere abâsının altına aldığı kişileri konu edinen ve Şi'a'ca önem atfedilen hadisin senedini ortaya koyan Farsça bir risâledir. 2. *el-Kışâş 'alâ dav'i'l-Kur'ân ve's-Sünne*. Üç cilt halinde bu çalışma Âdil el-Alevî tarafından yayımlanmıştır (Kum 1415). 3. *Sebîlü'n-necât* (Kum 1374). İman ve ahlâkla ilgilidir. 4. *el-Le'âli'l-muntazama ve'd-dürerü's-semîne*. Hz. Ali'nin ve Şiî büyüklerinin sözlerini nakleden bir eserdir (Tahran, ts.). 5. *el-Eftasiyye* (Kum 1351).



Seyyid
Şehâbeddin
Mar'aşî

Hasan Eftas b. Ali Asgar'ın nesebine dardır. 6. *Lüm'atü'n-nûr ve'z-ziyâ' fi tercemeti's-Seyyid Ebi'r-Rızâ* (Tahran 1343 hş.). Fazlullah b. Ali er-Rävendî'nin biyografisi hakkındadır. 7. *Münyetü'r-ricâl fi şerhi Nuḥbeti'l-makâl*. Hasan el-Burûcirdî'nin *Nuḥbetü'l-makâl*'ine bir ta'lik'tir. 8. *Ta'likatü İḥkâkî'l-hak*. Kadî Nûrullah et-Tüsterî'nin eseri üzerine yazılmış olan ve elli cilde ulaşacağı tahmin edilen bu çalışmanın yirmi yedi cildi yayımlanmış olup halen Kum'da neşri devam etmektedir. 9. *Müsellesât*. Müellifin İmâmî, Zeydî ve Sünnî âlimlerinden aldığı icâzet mecmuası olup oğlu Hasan Mar'aşî tarafından toplanarak neşredilmiştir (Kum 1416).

Mar'aşî'nin bunlardan başka *Müşcerât-ı Âl-i Resûlillâh*, İbn İnebe'nin *'Umdetü't-tâlib*'i üzerine şerh ve hâşiyeye niteliğinde yazdığı *Tabakâtü'n-nessâbîn*, *Muştalâhât-ı Fıkhiyye*, *el-Gâyetü'l-kuşvâ*, *Şerhu Me'âlimi'l-uşûl*, *Havâşî Resâ'ili Şeyḥ el-Ensârî*, *Şerhu'l-Lema'âti'd-Dimaşkiyye*, *el-Fevâ'idü'r-ricâliyye*, *Terâcimü's-sâdât*, *el-Meşâhid ve'l-mezârât*, *el-Kible* gibi çalışmaları vardır (eserlerinin bir listesi için bk. *el-Kışâş*, I, 459-465; Ali Rıza Yezdî, s. 179-181). Basılmamış eserlerinin nüshaları ve çeşitli kitaplara yazdığı önsöz, tanıtım ve takrizlerin el yazısı sûretleri Kum'daki kütüphanesinde muhafaza edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Seyyid Şehâbeddin el-Mar'aşî, *el-Kışâş 'alâ dav'i'l-Kur'ân ve's-Sünne* (nşr. Âdil el-Alevî), Kum 1415, Mahmûd el-Mar'aşî'nin girişi, I, 9-11, 459-465; *The Public Library of Ayatallah al-Uzma Marashi Najafi at Kum*, Kum, ts.; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ teşânifi's-Şi'a*, Beyrut 1403/1983, II, 260; VI, 378; XII, 140, 215; XVIII, 264, 355; XXIII, 204; Ali el-Fâzıl el-Kâinî en-Necefî, *Mu'cemü mü'ellifi's-Si'a*, Kum 1405, s. 390; M. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, London 1985, s. 317; Ali Rıza Yezdî, *Âyine-i Dânişverân*, Kum 1372 hş., s. 82-83, 177-181.

SEYYİD MAHMÛD MAR'AŞÎ

MAR'AŞÎ, Zahîrüddin

(ظهرالدین المرعشی)

Seyyid Zahîrüddîn b. Nasîrüddîn
b. Kemâlüddîn el-Hüseynî el-Mar'aşî
(ö. 894/1489'dan sonra)

İranlı devlet adamı ve tarihçi.

815'te (1412) Taberistan'ın Âmul şehrinde doğdu. Hz. Ali soyundan olup Maraş kökenlidir. Tarikat şeyhi olan dedelerinden Kıvâmüddin bağımsız bir yönetim kurmak amacıyla 750'de (1349) ayaklan-

dı; oğulları ve müridlerinin yardımı ile Mâzenderan'ın büyük bir kısmını ele geçirdi ve Mar'aşiler hânedanını kurdu (760/1359). Kıvâmüddin'in yerine geçen oğlu Kemâleddin, Timur tarafından çocukları ve kardeşleriyle birlikte Mâverâünnehir'e sürüldü (795/1393). Kemâleddin'in 801 (1398-99) yılında Kâşgar'da ölümünün ardından ailenin sürgüne gönderilmiş olan mensupları geri dönüp Mâzenderan'ı tekrar ele geçirdiler. Nasîrüddin, Sârî'de hüküm süren kardeşi Seyyid Ali'nin yönetimi altında kaldı. Seyyid Ali tarafından iki defa elçi olarak Şâhruh Mirza'ya gönderilen Nasîrüddin 836'da (1432-33) öldü. Yerine geçen oğlu Zahirüddin-i Mar'aşî, 1456-1461 yılları arasında Rüstemîler hânedanı içindeki anlaşmazlıkları gidermeye çalıştı. 873'te (1468-69) Kazvin'i ele geçirme teşebbüsünde bulundu. 885'te (1480) tekrar Rüstemîler arasındaki anlaşmazlıkları çözümlenmek için gayret gösterdi. Aynı yıl Gürcistan'daki ordunun başkumandanlığına tayin edilen Zahirüddin-i Mar'aşî, *Târîh-i Gilân* adlı eserini 894'te (1489) tamamladığına göre bu tarihten sonra ölmüş olmalıdır.

Eserleri. 1. *Târîh-i Taberistân ve Rûyân ve Mâzenderân*. Müellif eserinin girişinde, kitabın Mevlânâ Evliyâullah Âmulî ve Ali b. Cemâleddin-i Rûyânî'nin eserlerine dayandığını kaydeder ve kendisinin sadece iki bölüm eklediğini söyler. Ancak andığı eserlerin İbn İsfendiyâr'ın *Târîh-i Taberistân*'ının hemen hemen aynı olduğu halde ondan hiç söz etmez. Bu durum, yararlandığı iki eserde de İbn İsfendiyâr'dan istifade edildiğine dair herhangi bir kayıt bulunmamasından kaynaklanmış olmalıdır. Mâzenderan hâkimlerinden Kârkîyâ Mirza Afî-i Lâhicânî adına kaleme alınan eser 881'de (1476) tamamlanmıştır. İlk defa Bern Dorn tarafından Almanca çevirisiyle birlikte *Geschichte von Taberistan, Ruyan und Masanderan* adıyla basılan kitabı (St. Pétersbourg 1850) daha sonra A. Şâyân (Tahran 1333 hş.), Muhammed Hüseyin-i Tesbîhî (Tahran 1345, 1361 hş.) ve Menûçîhr-i Sütûde (Tahran 1364 hş.) yayımlamıştır. 2. *Târîh-i Gilân ve Deylemistân*. Bu iki yerde hüküm süren Kiyâiler hakkında yazılmış en eski mahallî kaynaklardan biridir. Tarihî olayları 880 (1475) yılından başlatan eser bir mukaddime ile altı bölüme meydana gelmiştir. Birçok olaya müellifin bizzat şahit olması ve bazan eleştirilerini yansıtmaya açışından önem taşır. 894 (1489) yılında tamamlanıp Gilân ve Deylemistân'da hüküm süren Kâr-

kiyâ Sultan Mirza Ali b. Sultan Muhammed'e ithaf edilen eser H. L. Rabino (Reş 1330 hş.) ve Menûçîhr-i Sütûde (Tahran 1347 hş.) tarafından yayımlanmıştır. Mar'aşî'nin *Târîh-i Cürçân ve Rey ile Dîvân-ı Şî'r* adlı iki eserinin daha bulunduğu kaydedilmektedir (*Târîh-i Taberistân*, Âyetullah Mar'aşî Neceffî'nin girişi, s. 40-41).

BİBLİYOGRAFYA :

Ferheng-i Fârsî, V, 1121; Zahirüddin-i Mar'aşî, *Târîh-i Taberistân ve Rûyân ve Mâzenderân* (nşr. M. Hüseyin Tesbîhî), Tahran 1361 hş., M. Cevâd Meşkûr'un girişi, s. 7-38; Âyetullah Mar'aşî Neceffî'nin girişi, s. 39-43; Seyyid Ahmed Kesrevî'nin girişi, s. 44-96; Storey, *Persian Literature*, I, 361, 363; Mehîm Fehîmî, "Târîh-i Taberistân ve Rûyân ve Mâzenderân", *Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm*, Tahran 1380 hş., VI, 228-229; a.mlf., "Târîh-i Gilân ve Deylemistân", a.e., VI, 246-247; Qiyamuddin Rayee, "Zahirüddin", *IA*, XIII, 459; J. Calmard, "Mar'aşis", *EP* (İng.), VI, 516; C. E. Bosworth, "Zahir al-Din Mar'aşî", a.e., XI, 393-394.



TAHSİN YAZICI

MAR'AŞİLER

(مرعشيان)

XIV-XVI. yüzyıllar arasında
İran'ın Mâzenderan bölgesinde
hüküm süren bir hânedan.

Aslen Maraşlı (Kahramanmaraş) olduğu için Mar'aşiler (Mar'aşiyân) diye anılan hânedanın kurucusu Seyyid Kıvâmüddin b. Abdullah Mar'aşî'nin soyu İmam Ali Zeynelâbidîn'e dayandırılmaktadır. Âmul yakınlarında Dâbû'da yetişen Kıvâmüddin, İmam Ali er-Rızâ'nın Meşhed'deki türbesini ziyareti sırasında (muhtemelen 741-743/1340-1342 yılları arası) bir ay kadar Horasan'daki Serbedârîler'in liderlerinden Şeyh Hasan-i Cûrî'nin halifesi Seyyid İzzeddin Sûgendî'nin zâviyesine misafir oldu ve onun ihtilâlcî fikirlerinden etkilendi. On yıl sonra tekrar ziyaret ettiği Sûgendî'nin ölümünün ardından Mâzenderan'a döndü ve Horasan'da isyankâr bir yapıda şekillenmiş olan Şîa görüşlerini tebliğe başladı. Bir süre sonra Seyyid Kıvâmüddin'in güçlenmesinden endişelenen bölgenin mahallî hâkimi Kiyâ Efrâsiyâb onu zindana attırdıysa da mürid ve taraftarlarının yardımıyla kurtulmayı başardı. Bunun üzerine askerî birlikle saldırıya geçen Kiyâ Efrâsiyâb, Dâbû yakınlarında Seyyid Kıvâmüddin'in yaklaşık 300 dervişten oluşan ordusuna yenilerek öldürüldü (760/1359). Zaferin ardından Seyyid Kıvâmüddin Âmul'e girdi ve burada siyasi

hâkimiyetini tesis etti. "Mîr-i Büzürg" lakabıyla anılan Seyyid Kıvâmüddin'in Âmul'ü ele geçirmesi bölgedeki diğer bir siyasi güç olan Kiyâ-Celâlîler hânedanını endişelendirdi. Bu hânedanın lideri Fahreddin Celâl, Kıvâmüddin'i bertaraf etmek için Âmul'e yürüdüysen de büyük bir hezimete uğradı. Bu başarıdan sonra Mar'aşiler hâkimiyet alanlarını genişlettiler. Bu sırada hânedanın askerî ve siyasi faaliyetlerinde ön plana çıkan Seyyid Kıvâmüddin'in oğlu Kemâleddin, Celâlîler'in merkezi Sârî'yi ele geçirip Fahreddin Celâl'i bertaraf etti. Onun başarısı ve diğer mahallî hânedanlara karşı kazandığı zaferler Mâzenderan'ın tamamına yakınının Mar'aşiler'in hâkimiyetine girmesine sebep oldu. Bundan sonra Mar'aşiler'in askerî harekâtı daha çok Kıvâmüddin'in oğullarından Seyyid Fahreddin'in kumandasında güney yönünde yoğunlaştı; Lapûr ve Sevâdkûh, ardından da Firûzkûh teslim alındı. Mar'aşiler, Rüstemdârlar'ın hâkimiyetindeki batı bölgelerine yöneldiklerinde de Mîrândeş'te Melik Kubâd'ı hezimete uğratıp (782/1380) Küçûr'a kadar olan kesimi zaptettiler; ertesi yıl Lekter'de yapılan, Melik Kubâd'ın öldürüldüğü ikinci savaşta Rüstemdâr ordusunu tamamen dağıttılar. Bir yandan da mahallî hâkimlerin elindeki Kârûd ve Levender kalelerinin itaat altına alınmasıyla Lâricân bölgesine hâkim oldular. İlhanlı mirasına sahip olmak isteyen mahallî hükümdarlar arasındaki mücadelelerin yanı sıra bu başarılar, Vâtâşân'ı kendisine merkez seçen Seyyid Fahreddin'e Kazvin, Tâlekân ve Alamut'u ele geçirmesi için zemin hazırladı.

Doğuda Horasan'ın bir kısmında hüküm süren Emîr Velî ile yaptıkları savaşta kazanan Mar'aşiler Esterâbâd'ı aldılar (781/1379). Ancak bu sırada Timur tehlikesinin belirmesi yüzünden barış yolunu seçtiler ve muhtemelen onun geçiş yolu üzerinde yer alacağını düşündükleri Esterâbâd'ı tekrar Emîr Velî'ye bırakıp Mâzenderan'a döndüler. Esterâbâd'a yürüyen Timur'un kolaylıkla şehri ele geçirmesinden etkilenen Seyyid Kemâleddin, oğlu Gıyâseddin'i de yanına alarak değerli hediyelerle birlikte huzura çıktı ve itaatini arzetti (787/1385); arkasından da onun adına sikke bastırdı (Hâfiz-i Ebrû, II, 628). Ancak bütün bunlar ve Seyyid Kemâleddin'in oğlu Gıyâseddin'i hediyelerle birlikte tekrar göndermesi, Irak-ı Acem'den Horasan'a dönerek Mâzenderan'a yürümeye hazırlanan Timur'u durdurmaya yetmedi. Bunun üzerine Mar'aşiler, güçlü

bir orduyla Mâzenderân'a giren Timur'u Karatogân sahrasında karşıladılarsa da neticede Mâhâneser Kalesi'ne çekilmek ve 8 Zilhicce 794 (26 Ekim 1392) tarihinde teslim olmak zorunda kaldılar. Kendilerini Râfîzîlik'le suçlayan Timur'un Seyyid Kemâleddin'e Ehl-i sünnet'e girmeleri nasihatini vermesi, onun siyasî hâkimiyetin yanı sıra Mar'aşîler'in Şîî hareketini bastırmak için Mâzenderân'a girdiğini göstermektedir. Timur'un bu nasihatini zâhîren kabul edildiye de sonuçta Mar'aşîler'e tâbi olanların büyük bir kısmı kılıçtan geçirildi (Hândmîr, III, 346). Mâverâ-ünnehir'e götürülen Seyyid Kemâleddin eşleriyle birlikte gemiye bindirilip Hârizm'e, oğulları Taşkent'e, diğer hânedan mensupları ise Semerkant'a gönderildi. Sârî ve Âmül'ü ele geçiren Timur, yaptığı büyük katliamların ardından Sârî'yi Kiyâ Efrâsiyâb'ın oğlu İskender Şeyhî'ye verdi.

Mar'aşîler'den bazıları Timur'un ölümünden (1405) sonra oğlu Şâhruh'un izniyle Mâzenderân'a geri döndülerse de bir daha burada güçlü bir hâkimiyet kuramadılar. Mar'aşîler, XVI. yüzyılın başlarında Şîî Safevîler'in bütün İran'a hâkim olmasının ardından onlara bağlı mahallî dinî-siyasî hâkimler statüsünde bölgedeki varlıklarını devam ettirdiler. Önde gelen üyelerinin Şah I. Abbas zamanında (1587-1629) çeşitli yerlere dağıtılmasından sonra da siyasî önemlerini büsbütün yitirerek eski ve köklü bir aileye mensup seyyidler olarak İran'ın farklı bölgelerinde yaşadılar. Bugün İran'ın yanı sıra Ortadoğu'nun birçok şehrinde kökleri Mar'aşîler'e dayanan önemli aileler bulunmaktadır. Mar'aşîler'in yetiştirdiği pek çok âlim İran tarihinde önemli rol oynamıştır. Bunlar arasında, uzun yıllar Kum'da dinî ve ilmi faaliyetlerde bulunan ve muazzam bir kütüphanenin kurucusu olan Âyetullah Şehâbeddin Muhammed Mar'aşî'yi zikretmek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA :

Evlîyâullah Âmülî, *Târîh-i Rûyân* (nşr. Menûcihr Sütüde), Tahran 1348 ş., s. 201-205; Nizâmeddin Şâmî, *Zafernâme* (trc. Necati Lugal), Ankara 1949, s. 117-118, 153-158; Hâfız-ı Ebrû, *Zübdetü'l-tevârîh* (nşr. Seyyid Kemâl Hâc Seyyid Cevâdî), Tahran 1378/1999, I, 314; II, 628, 652, 745-749; Şerefeddin, *Zafernâme* (Urumbayev), s. 473-478; Zahîrüddîn-i Mar'aşî, *Târîh-i Taberistân ve Rûyân ve Mâzenderân* (nşr. M. Hüseyin Tesbîhî), Tahran 1368/1989, s. 164-336; Devletşâh, *Tezkiretü's-şu'arâ* (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1366/1987, s. 212-217; Hândmîr, *Ĥabîbü's-siyer* (nşr. M. Debîr-i Siyâkî), Tahran 1362/1983, III, 337-356; Eskandar Bag Monshi, *History of Shah 'Abbas*

the Great (trc. R. M. Savory), Boulder 1978, I, 62-63, 312-313, 358-362; Mîr Teymûr-i Mar'aşî, *Târîh-i Hânedân-i Mar'aşî-yi Mâzenderân* (nşr. Menûcihr Sütüde), Tahran 2536/1977; H. L. Rabino, *Mâzandarân and Astarâbâd*, London 1928, s. 35, 45-50, 53, 142-143; a.mlf., "Les dynasties du Mâzandarân", *JA*, CCXXVIII (1936), s. 397-474; Ya'kûb-i Âjend, *Ĥuyâm-i Şî'i-yi Serbedârân*, Tahran 1363/1984, s. 245-327; İsmail Aka, *Timur ve Devleti*, Ankara 1991, s. 12, 18; V. V. Barthold, *Çâygâh-i Menâtik-i Etrâf-i Deryâ-yi Ĥazar der-Târîh-i Cihân-i İslâm* (trc. Leylâ Robenşe), Tahran 1375/1996, s. 104, 112-119; Menûcihr Sütüde, "Dervîşân-i Mâzenderân", *Târîh*, 1/2, Tahran 2536/1977, s. 7-29; J. Calmard, "Mar'aşîs", *EP* (İng.), VI, 510-518.



OSMAN GAZİ ÖZGÜDENLİ

MAR'AŞLI AHMED TÂHİR EFENDİ

(1885-1954)

Kadı, dersiâm, vâiz,
Halvetî-Şâbânî şeyhi.

Maraş'ta doğdu. Maraş vilâyeti kâtiplerinden Berberzâde Nefî Efendi ile Hizanoğulları'ndan Esmâ Hanım'ın oğludur. Dedesi Ahmed Efendi vilâyet başkâtibi idi. Ahmed Tâhir Efendi'nin çocukluğu Maraş'ta geçti. Medrese tahsilini Kayseri'de tamamladı. Pîrdaşı olacağı medrese arkadaşları Hüseyin Avni (Konukman) ve Yozgatlı Yûsuf Bahri (Nefesli) beylerle birlikte İstanbul'a giderek yüksek öğrenime başladı. Dârülfünun'un Ulûm-i Riyâziyye ve Tabîyye Şubesi ile Hukuk Şubesi'nin ikisini birlikte okuyarak mezun oldu. Daha sonra Medresetü'l-kudât'a girdi. Ömer Nasuhi (Bilmen) ve Bekir Hâki (Yener) onun bu medresede beraber okuduğu arkadaşlarıdır. Ahmed Tâhir Efendi, Fâtih türbedarı diye tanınan Halvetî – Şâbânî şeyhi Ahmed Amîş Efendi'ye bu yıllarda intisap etti.

Medresetü'l-kudât'ı bitiren Ahmed Tâhir Efendi (1914), askerliğini I. Dünya Savaşı yıllarında Kafkas cephesinde Üçüncü Ordu kumandanı Vehib Paşa'nın hukuk müşaviri olarak tamamladıktan sonra Sivas'ın Suşehri kazasına kadı tayin edildi. Sivas Kongresi'nin yapıldığı tarihe kadar (1919) burada kadılık ve kaymakam vekilliği yaptı. Ardından İstanbul'a döndü ve Beyazıt dersiâmı oldu. Cumhuriyet devrinde dersiâmlık müessesinin kaldırılması üzerine Ayasofya Camii'nde vâiz olarak görevlendirildi. Ayasofya Camii müzeye dönüştürülünce (1934) vaazlarını cuma namazından sonra Sultan Ahmed, pazar günleri öğle namazından sonra Nuruosmaniye camilerinde 1953 yılının ortalarına

kadar sürdürdü. Bu görevinin yanı sıra Nisan 1941'de Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde Kütüphaneler Tasnif Heyeti üyesi olarak çalıştı. 1951 yılında emekli oldu. 1947'de ciddi bir rahatsızlık geçiren Ahmed Tâhir Efendi 1954 Temmuzunda mide kanaması geçirdi ve 11 Temmuz 1954'te Haydarpaşa Numune Hastahanesi'nde vefat etti. Ertesi günü Beyazıt Camii'nde kılınan cenaze namazının ardından vasiyeti gereği Fâtih Camii hazîresinde müşidi Ahmed Amîş Efendi'nin yanında toprağa verildi.

Dârülfünun'da okuduğu yıllarda arkadaşları Hüseyin Avni ve Yûsuf Bahri beylerle müşid arayışı içine girip bu amaçla İstanbul'daki tekke şeyhlerini ziyaret eden, ancak aradıkları nitelikteki şeyhi bir türlü bulamayan Ahmed Tâhir Efendi, son olarak adını duyduğu Hamzavî – Melâmî kutbu Seyyid Abdülkâdir-i Belhî'ye gittiklerinde Belhî, nasiplerinin Fâtih türbedarında olduğunu söyleyerek onları Ahmed Amîş Efendi'ye göndermiş, arkadaşlarından bir gün sonra türbedarı ziyaret eden Ahmed Tâhir Efendi'nin tarikata intisabı bu ziyaret sırasında gerçekleşmiştir. Müşidinin ölümünün ardından irşad makamına geçen Kayserili Mehmed Tevfik Efendi'ye bağlanan Ahmed Tâhir Efendi onun 1927'de vefatı üzerine halifesi olarak irşad faaliyetine başladı. Soyadı kanunu çıkınca müşidinin adına telmihen Memiş soyadını aldı.

Ahmed Tâhir Efendi Arap, Fars ve eski Türk edebiyatlarını iyi bilir, vaazlarında âyet ve hadislerden sonra genellikle Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Meşnevî'si* ile *Divân-ı Kebîr*'inden beyitler okuyup bunları herkesin anlayabileceği bir dille açıklardı. Kendisi de müşidler gibi sohbet, muhabbet, hizmet ve râbitayı esas alan bir seyrül usulün benimsenmiş, mensuplarını Koska'daki evinde, dönemin aydınlarının devam ettiği Beya-



Marashlı
Ahmed
Tâhir
Efendi

zır'taki Küllük Kahvehanesi'nde, Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndeki odasında ve yaz aylarını geçirdiği Çengelköy'deki Sultan Vahdeddin Köşkü'nde kabul edip sohbet yoluyla irşad etmiştir. Tarikat silsilesi Ahmed Amiş Efendi, Ömer el-Halvetî, Bosnalı Mehmed Tefvik Efendi vasıtasıyla Halvetî -Şâbânî tarikatının Kuşadaviyye (Kuşadalı) kolunun pîri Kuşadalı İbrâhim Efendi'ye ulaşır. Küllük Kahvehanesi'nde yaptığı sohbetlerde Evrenoszâde Sâmî Bey, Mustafa Efendi (Özeren), Hasan Nevres, Miralay Hilmi Şanlıtop, Muzaffer Ozak, Mehmed Ali Yitik, Vehbi Güloğlu, Fethi Gemuhluoğlu gibi müridlerinin yanı sıra Babanzâde Ahmed Naim Bey, Muhiddin Raif, Neyzen Tefvik, Abdülbaki Gölpinarlı gibi dönemin önemli şahsiyetleriyle üniversite öğrencileri katılmıştır. Özellikle Mevlânâ ve Meşnevî konusunda Ahmed Tâhir Efendi'den istifade eden Abdülbaki Gölpinarlı'nın birkaç defa ona intisap etmeyi istediği, ancak onun bunu kabul etmediği bilinmektedir.

Mensupları arasında "Hocaefendi" diye anılan Ahmed Tâhir Efendi'nin mürşidi Ahmed Amiş Efendi'nin methine dair Farsça bir manzumesiyle Sultan Ahmed ve Nuruosmaniye camilerinde verdiği bazı vaazlarından derlenmiş bir metnin bulunduğu kaydedilmekteyse de bunlar henüz yayımlanmamıştır. Sahip olduğu hukuk, fen ve ilâhiyat diplomalarının kendisine tasavvuf yolunda hiçbir faydası olmadığını söyleyen Ahmed Tâhir Efendi'nin, "Resûlullah Allah'ın harem dairesidir; insan bir ağaca benzer, kökü Allah, gövdesi Muhammed, yaprakları da kendisidir; kişi çalışarak köküyle gövdesini bulmalı; mükevvenat bütün teferruatıyla beraber insanın kendisinde mevcuttur, sahibi de beraber; insanda aşk-ı ilâhî o kadar fazla olmalı ki ateşi yakmalı" gibi irfanî anlamlar taşıyan 131 vecizesi *Muhabbet Üzerine* adlı kitapta yer almaktadır. Burada ayrıca mensuplarından Ömer Lutfi Toygar'a yazılmış on beş mektubu da bulunmaktadır. Yirmi dört vecizesiyle bazı mektuplarından seçme parçalar Abdullah Kucur tarafından yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İlmiyye Salmânesi (haz. Seyit Ali Kahraman v.dğr.), İstanbul 1998, s. 225, 660; Mahir İz, *Yılların İzi*, İstanbul 1975, s. 230; Muzaffer Gökman, *Kitaplar Arasında 44 Yıl*, İstanbul 1977, s. 140; Ömer Lütfi Toygar, *Muhabbet Üzerine*, İstanbul, ts., s. 12-72; Abdullah Kucur, "Hoca Ahmed Tahir Memiş Efendi", *Sahâbeden Günümüze Allah Dostları*, İstanbul 1996, X, 21-31.



NİHAT AZAMAT

MARAZ-I MEVT

(مرض الموت)

Kişinin edâ ehliyetini kısıtlayan ölüm hastalığı anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "ölüm hastalığı" demek olan **maraz-ı mevt** (marazü'l-mevt) örfte ve fıkıh literatüründe, tıbben ve hayat tecrübelerine göre ölümcül olan ve araya sıhhat hali girmeden ölümle sonuçlanan hastalığın adıdır. Böyle bir hastalığın kişiyi diğer zamanlarda ve normal şartlarda yönelmeyeceği veya yürürlüğe koymayacağı bazı hukukî işlemleri yapmaya sevk edebileceği düşünülerek fıkıh doktrininde ölüm hastasının hukukî tasarrufları iç irade-dış irade uyumsuzluğu, akidlerde kasıt ve sâikin rolü, hacir, hakkın kötüyeye kullanımı, fıkıh usulünde ehliyet ve sedd-i zerrâi' gibi açılardan ele alınmış, bunun sonucu olarak da vâris ve alacaklıların haklarına ilişkin hukukî işlemler açısından edâ ehliyetine bazı kısıtlamalar getirilmesi gündeme gelmiştir.

Ölümlle ilişkisi olmaksızın tek başına hastalık, kişiyi beden ve ruhen etkilese de iradeyi sakatlayan bir durum olmadıkça kural olarak edâ ehliyetine tesir etmez; Allah ve kul haklarını düşürmez. Ayakta namaz kılamayacak kadar hasta olan kimsenin namazını oturarak veya ima ile kılabilmesi, oruç tutmaya gücü yetmeyenin orucunu kazâyâ bırakabilmesi, hac ibadetine hastalar için sağlanan kolaylıklar, kudret şartına bağlı dinî yükümlülüklerde hastalığın ruhsat sebebi sayılması sebebiyledir. Ölümle sonuçlanan hastalığın vücûb (hak) ehliyetini olmasa da edâ (fiil) ehliyetini etkilemesi ve kısıtlamanın haklı bir sebep görülmesi ise bundan farklı bir durumdur. Burada ölüm hastalığının kişinin iradesini ve bilincini zayıflatacağı ve yaptığı işlemleri bu sebeple sakat hale getireceği noktasından değil, kişinin böyle bir durumda irade ve akid hürriyetini normal zamandakinden farklı olarak üçüncü şahıslara beklenmedik bir yarar veya zarar getirecek şekilde kullanabileceği ve bu esnadaki irade beyanının gerçek iradesini ve durumu yansıtmayabileceği tezinden hareket edilir. Ölüm hastasının ehliyetinin belli tür işlemler açısından kısıtlanması görüşünde olanlar böyle bir ihtimale ve ilgili şahısların haklarını korumaya öncelik verirken karşı görüş sahipleri, akid ve irade hürriyetiyle ilgili genel ilkeleri ve objektif ölçütleri işletmeye öncelik vermişlerdir. Fıkıh mezheplerinin

akidlerde ve hukukî işlemlerde sâik ve niyete mi yoksa dışa akseden irade beyanına mı öncelik verileceği konusundaki eğilimleri de ölüm hastasının tasarruflarının hükmünü belirleyici olmuştur. Mâlikîler ve onlara yakın biçimde Hanbîler'in bir ileri boyutta Şâfîiler'in ve İmâmîyye'nin ikinci eğilimde olduğu, Zâhirîler'in ise bu ikinci eğilimin öncüsü durumunda bulunduğu görülür.

Şartları. Bir hastalığın ölüm hastalığı sayılabilmesi için onun hastanın ölümüne sebep teşkil etmesi ve hastanın bu hastalığın sonunda ölmesi yeterli olsa da fakihler konuyu kişinin edâ ehliyeti, hastayı hukukî işlem yapmaya sevkeden sâik açısından ele aldığı için klasik fıkıh literatüründe ölüm hastalığı "ölüme yol açan" değil "ölümle sonuçlanan" hastalık şeklinde tanımlanmış ve ölüm hastalığının tanımında hastanın ölüm korkusu ve kanaati içinde olmasına özel bir vurgu yapılmıştır (Serahsî, VI, 168; XII, 97; XX, 84; Kâsânî, VII, 224, 371; İbn Kudâme, IV, 406; VI, 193, 202-203; X, 370; Osman b. Ali ez-Zeylaî, II, 250; VI, 196; Şemseddin er-Remlî, VI, 60-61). Ölüm hastalığının tanımında hastanın öleceği kanaat veya korkusu içinde bulunması kaydı konunun kişinin edâ ehliyeti açısından ele alınması sebebiyledir. Hastalığın galiben ölümle sonuçlanması, hastanın tek başına günlük ihtiyaçlarını gidermekten ve ibadetlerini ifadan âciz olması gibi şartlardan söz edenler hem hastalığın tanımına objektif bir ölçüt getirmeyi hem de hastanın bu ruh halini açıklamayı hedeflerler. Hastanın yatağa bağımlı olması ise genelde aranmaz (Bedreddin Simâvî, II, 238; *el-Fetâva'l-Hindiyeye*, IV, 176, 402; İbn Âbidîn, III, 384-385; *Mecelle*, md. 1595). Öte yandan ölümcül ve korkutucu olmakla birlikte ölümle sonuçlanmayan, hastanın iyileştiği hastalıklar da bu gruba girmez. Fakihlerin çoğunluğu hastalık süresiyle ilgili bir kayıt ileri sürmezken bazıları hastalığın bir seneyi aşmamasını şart koşturmaktadır. Bu görüş *Mecelle*'de de benimsenmiştir (md. 1595).

Ölüm hastalığının ehliyeti kısıtlayan bir hal olarak görülmesinin asıl gerekçesi, hastanın irade beyanını iç iradesine ve gerçek duruma uygun biçimde kullanma ihtimali olduğundan ölüm hastalığının tanımında hastanın galiben ölüm korkusu / kanaati içinde bulunması önemli bir unsur olarak yer alır (Kâsânî, III, 224). Buna göre hastalık cinsinden olmasa bile ölüm korkusunun yaşandığı ve ekseriyet-

le ölüme götüren durumlar da kıyas yoluyla ölüm hastalığı hükmünde kabul edilmiştir. Daha güçlü veya denk bir kişiyle düello veya kavga, savaşa iştirak, ölüme mahkûmiyet, yırtıcı hayvanların pençesine düşmek, gemi parçalandıktan sonra denize atılmak böyle görülmüşse de bunların hangi şartlarda ve ne tür işlemler açısından ölüm hastalığı sayılacağı fakihler arasında tartışmalı kalmıştır (a.g.e., III, 224; İbn Kudâme, VI, 204-206; İbn Âbidîn, III, 385-386). Meselâ Zâhiriyye ve İmâmiyye fakihleri genelde buna katılmaz; çoğunluğun kanaatinin aksine Mâlikîler fırtına varken deniz yolculuğuna çıkmayı, Hanefîler de ölüm tehlikesi bulunması halinde savaşa katılmayı, esir düşmeyi ve zindana atılmayı ölüm hastalığı hükmünde kabul etmezler. Hamileliği dahi ölüm hastalığı hükmünde gören fakihler vardır. Bir hastalık veya durumun ne derece ölüm riski taşıdığı içinde bulunulan şartlarla, teknik ve tıbbî gelişmelerle de yakından alakalı olduğundan klasik dönem fakihlerinin ölüm hastalığı hükmünde kabul ettiği birçok durum bugün aynı hükme tâbi olmazken zamanımızda ortaya çıkan bazı yeni durumlar ise ölüm hastalığı hükmünde kabul edilebilir.

Hukukî İşlemlere Etkisi. Zâhiriyye mezhebi ve bazı İmâmiyye fakihleri hariç İslâm hukukçularının çoğunluğu, ölüm hastalığında ve bu hükümde olan durumlarda kişinin alacaklı ve vârislerinin haklarını ihlâl edecek şekilde bazı işlemler yapabileceğini göz önüne alıp bu durumdaki kimsenin bir kısım tasarruflarının kısıtlanması gerektiğini bir tedbir olarak ileri sürmüşlerdir. Ancak korunması gereken hakkın mahiyetindeki değişkenlik ve hastanın bir başkasına zarar verme niyetine muttali olma imkânının zorluğu sebebiyle bu konuda genel bir kısıtlama getirmek yerine hukukî işlem türüne göre hastanın edâ ehliyetine kısıtlama getirme yolu tercih edilmiştir.

İvazlı Akidler. Ölüm hastası kurai olarak ticaretten, satım, kira vb. ivazlı akidleri yapmaktan menedilemez. Çünkü ivazlı akidler, asıl itibarıyla tek taraflı kâr veya zarar sağlayan değil karşılıklar arası dengenin bulunduğu akidler grubunu ifade eder. Ancak bu akidlerin geçerliliği genellikle alacaklıya ve vârise zarar vermemesi ve aldanmanın bulunmaması şartlarına bağlanmıştır. Ölüm hastasının satım akdi malını vârise veya üçüncü şahsa satması, değer bedeliyle veya düşük bedelle satması, borçlu olup olmaması gibi durumlara göre farklı hükümler alır. Borç-

suz ölüm hastası malını yabancı birine değer bedelle veya az aldanma ile (gabn-i yesîr) sattığında bunda bir sakınca yoktur. Düşük bedelle satışı bir başkasına borcu bulunduğu halde yaptıysa ve borcu da bütün mallarını kapsayacak kadar çoksa hak sahibi olan alacaklıların ölüm hastasının malları üzerinde hacr hakkı doğar; satış ancak alacaklıların icazetiyle geçerli hale gelir. Ancak borcu azsa malını değer kıymetiyle veya gabn-i yesîr ile satması geçerlidir. Çünkü ölüm hastasının da malının üçte biri kadar vasiyet ve teberruda bulunma hakkı vardır. Vârislerden birine malını değer bedeliyle satışa cumhura göre bu satış câiz, Ebû Hanîfe'ye göre ise ithama yol açacağı gerekçesiyle fâsittir. Ancak diğer vârisler bu satışı onaylarsa câiz olacağına herkes mütefektir. Eğer hasta değer kıymetinden daha düşük bir fiyatla vârise satış yaparsa bu akid şeklen satım akdi ise de gerçekte teberru sayıldığından geçerli olmaz. Fakat diğer vârisler bu akdi onaylarsa bu durumda haklarından vazgeçmiş ve haklarını düşürmüş olacaklarından akid geçerlilik kazanır. Hanefîler'e göre menfaatler mal sayıldığı, dolayısıyla miras olarak bırakılmadığı ve esasen kira akdi ölümle de sona ereceği için ölüm hastası malını düşük değerle kiraya verebilir. Cumhura göre ise menfaat mal sayıldığından icâre akdi satım hükümlerine tâbidir.

Teberru Akidleri. Kişinin bir başkasına yarar sağlama veya zarar verme niyeti öncelikli olarak teberru akidleri yoluyla gerçekleşir. Bunun için de ölüm hastasının teberru grubunda yer alan veya bu mahiyette olan tasarrufları ayrı bir dikkat konusudur. Borcu mal varlığına denk veya onu aşmış olan hastanın gerek vârise gerek yabancı birine yapmış olduğu hibe, vakıf, vasiyet gibi teberru maksatlı tasarrufları geçerli olmaz ve alacaklılara bu tür tasarrufların iptalini talep hakkı tanınır (*Mecelle*, md. 880). Hastanın borçluyu ibrâ etmesinin veya alacaklılardan yalnız birine olan borcunun ödemesinin câiz görülmesi de alacaklıların hukukunu koruma düşüncesine dayanır. Hasta iken aldığı malın bedelini veya borç aldığı meblâğı ödemesi ise bu mahiyette olmadığından geçerli sayılmıştır (a.g.e., md. 1604). Aynı şekilde vârise bulunmayan hastanın terikenin borçtan fazla olan kısmını teberru etmesi, başka vârise bulunmayan karı ve kocanın mallarını birbirlerine hibeleri de sahihtir (a.g.e., md. 877, 878). Çünkü burada hakkı ihlâl edilen bir

vâris ve alacaklı bulunmamaktadır. Terikenin borçtan fazla olması durumunda alacaklılar için bir zarar bahis mevzuu olmamakla beraber yabancılara teberruda bulunması vârisleri zarara uğratacağından, hastanın hibe ve vakıf gibi teberru maksatlı tasarruflarından mal varlığının üçte birini aşan kısmı vasiyete kıyas edilerek ancak mirasçılarının rızasıyla geçerli sayılmıştır. Terikenin borçtan fazla olması halinde hasta, vârislerden birine teberruda bulunursa bunun geçerliliği diğer vârislerin izin veya icâzetine bağlıdır (a.g.e., md. 879). Hastanın vârisin borç veya alacağına kefil olması durumunda da hüküm aynıdır (a.g.e., md. 1605).

İkrar. Hastanın, vârislerinden birine veya bir üçüncü şahsa bir mal (ayn) veya borç (deyn) ikrarında bulunması halinde Zâhiriyye, İbâziyye mezhepleriyle bazı İmâmiyye fakihleri, hasta ile sağlıklı kişinin ikrarı arasında fark gözetmeyerek bu ikrarı geçerli sayarken fakihlerin çoğunluğu, diğer vârislerin ve alacaklıların haklarını korumaya öncelik vermek maksadıyla bazı kayıt ve kısıtlamalar getirmiştir. Meselâ borçsuz hasta yabancı bir şahıs lehine borç ikrarında bulunmuşsa İbn Ömer'den gelen bir haberi esas alan cumhura bu ikrarı onun bütün malı hakkında geçerli kabul ederken Hanbelîler kıyasî işlemler ikrarı sadece malının üçte birinin hakkında geçerli sayarlar. Eğer hasta borçlu olduğu halde bir yabancı lehine borç ikrarında bulunmuşsa Hanefîler bu ikrarın sıhhatini kabul eder, ancak hastalık halinde ikrar edilen borcun sağlıklı iken sabit olan borçlardan sonra ödeneceğini söylerler. Şâfiîler ve İmâmiyye ödeme önceliği bakımından iki borç arasında bir fark gözetmez. Hastanın malı hem sağlıklı hem hasta iken ikrar edilen borçları karşılıyorsa Hanbelîler'in görüşü de böyledir. Mâlikîler ise böyle bir ikrarı töhmet ve şâibeden uzak olması halinde sahih sayarlar. Vârislerden biri lehine yapılan ikrarın mal (ayn) veya borç (deyn) ikrarı olmasına, vârisin mirasçılık vasfını ne zaman kazandığına, ikrar edilen borcun beyyine ile ispat edilip edilmemesine göre farklı hükümler vardır. Fakihlerin ortak amacı hastanın vârislerinden birine olan gerçek borcunu ikrar etmesine imkân tanımak, fakat bu yolla bir vârise özel bir yarar sağlamanın ve vârisler arasında ayrımcılık yapmasının da önüne geçmek olmakla birlikte yöntem ve öncelik farklılıkları bu konuda farklı görüşlere ve çözüm önerilerine yol açmıştır. Hastanın bir kadının kendi zevcesi olduğunu ikrar etmesini

Hanefiler, İmâmiyye ve Hanbelîler'den bir grup sahih kabul ederken diğerleri konuyu vâris lehine ikrarda bulunma çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Hastanın zevcesi lehine mehir ikrarını Mâlikîler töhmetle bağlantılı olarak değerlendirirken cumhur mehr-i misil sınırındaki ikrarın sahih olduğu görüşündedir.

Evlenme ve Boşanma. Ölüm hastasının evlenmesi, yabancı bir kadını mirasçı ve mehir alacaklısı yaparak vârislere zarar verme kastıyla da olabileceğinden fakihler arasında tartışma konusu olmuş, çoğunluk böyle bir ihtimali değil dışa vurulan irade beyanını esas alarak mehr-i misille yapılan böyle bir evliliği sahih görmüş, aralarında miras hükümlerinin cereyan edeceğini söylemiştir. Mehr-i misli aşan kısmın ödenmesi vârislerin rızasına bağlıdır. İmam Mâlik'e göre ise burada artık kastın esas alınması gerekir, onun için de bu nikâh fâsittir; aralarında miras hükümleri cereyan etmez. Ölüm hastasının boşanması gerçek boşama iradesiyle yapılmış olabileceği gibi eşini mirastan mahrum etmek maksadıyla da yapılmış olabilir. Bu ikinci durumu hayli yüksek bir ihtimal olarak gören fakihler, eşini boşayan hastanın talâkını geçerli kabul etmişse de boşama hakkını kötüye kullanmasını önleyici bazı tedbirler getirmeye çalışmışlardır. Buna göre, meselâ hasta karısını ric'î talâkla boşar ve iddet içinde vefat ederse kadın kocasına mirasçı olur. Boşama bâin talâkla yapılmışsa cumhura göre iddeti içinde, Hanbelîler'e göre başka birisiyle evlenmedikçe, Mâlikîler'e göre ise iddeti sona ersin veya ermesin, iddet sonrasında evlensin veya evlenmesin kocasına mirasçı olur.

BİBLİYOGRAFYA :

Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 168; XII, 97; XX, 84; Kâsânî, *Bedâ'it*, III, 221-224; VII, 224, 371; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 68-69; İbn Kudâme, *el-Muğni*, Kahire 1389/1969, IV, 406; VI, 193-208; X, 370; Muhakkık el-Hillî, *Şerâ'iu'l-İslâm fi mesâ'ilil-İ-helâl ve'l-harâm* (nşr. Abdülhüseyin M. Ali), Beyrut 1403/1983, II, 260-262; Osman b. Ali ez-Zeylai, *Tebyinü'l-ḥakâ'ik*, Bulak 1313-15, II, 250; VI, 196; Bedreddin Simavî, *Câmi'ü'l-fusûleyn*, Kahire 1979, II, 238; Şemseddin er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, Beyrut 1404/1984, V, 69-70; VI, 60-64; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, IV, 176, 402; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr* (Kahire), III, 383-386; *Mecelle*, md. 877-880, 1595-1605; Bilmen, *Kamus*, I, 231-232; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Fikhü'l-İslâmî fi şevbihi'l-cedid*, Dimaşk 1967, II, 799-807; Abdülkerim Zeydân, *Mecmû'a Buḥûş fikhîyye*, Bağdad 1396/1976, s. 249-270; Subhî Mahmesânî, *el-Mebâdi'ü's-şer'iyye ve'l-kânûniyye*, Beyrut 1981, s. 130-143; a.m.f., *en-Nazariyyetü'l-'amme li'l-müce-*

bât ve'l-ukûd, Beyrut 1983, s. 389-401; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1982, II, 116-120; Bedrân Ebû'l-Ayneyn Bedrân, *Târîhu'l-fikhi'l-İslâmî ve nazariyyetü'l-mülkiyye ve'l-ukûd*, Beyrut, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye), s. 445-451; Nu'mân Abdürrezâk es-Sâmerrâi, *Taşarrufâtü'l-marzî marâza'l-mevt fi's-şer'i'a ve kânûn*, Riyad 1403/1983; Muhammed Âli-i Bahrülülüm, *'Uyübü'l-irâde fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1984, s. 438-479; Ebû Bekir İsmâil M. Mikâ, *Aḥkâmü'l-marzî fi'l-fikhi'l-İslâmî: el-'ibâdât ve'l-aḥvâl-ü's-şahsiyye*, Riyad 1404/1984, s. 165-220; Ali Muhyiddin el-Karadâgî, *Mebde'ü'r-rizâ fi'l-ukûd*, Beyrut 1406/1985, I, 500-506; M. Ca'fer Şemseddin, *el-Vaşiyye ve aḥkâmühâ fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrut 1985, s. 252-265; M. Mustafa Şelebî, *el-Medḥal fi't-ta'rif bi'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrut 1405/1985, s. 510-517; Hüseyin Halef el-Cübûri, *'Avânzü'l-ehliyye 'inde'l-uşûliyyîn*, Mekke 1408/1988, s. 295-309; H. Yanagihashi, "The Doctrinal Development of Marad al-Mawt in the Formative Period of Islamic Law", *Islamic Law and Society*, V/3, Leiden 1998, s. 326-358; "Marazü'l-mevt", *Mu.F.*, XXXVII, 5-29.

ALİ BAKKAL

MARCO POLO

(ö. 1324)

Batı dünyasına
Asya ve Uzakdoğu'yu tanıtan
Venedikli seyyah.

Hayatı ve seyahatleri hakkındaki bilgiler kesinlik kazanmamış olmakla birlikte 1254'te Venedik'te doğduğu ve tüccar bir aileye mensup bulunduğu belirtilir. Babası Nicolò ve amcası Matteo İstanbul, Kırım, Volga bölgesi, Bulgar ve Saray şehirleriyle İran'dan Çin'e uzanan kesimde ticarî faaliyette bulunmuşlar, 1260-1269 yıllarındaki seyahatleriyle Pekin'e ulaşıp Kubilay ile görüşmüşlerdi. Ülkelerine döndükten iki yıl sonra Papa Gregorio tarafından tekrar Pekin'e gönderildiklerinde yanlarına Marco Polo ile iki de misyoner aldılar. 1271-1274 yılları arasında sürdüren bu seyahat esnasında Kubilay Han onları yazlık sarayında kabul etti. Küçük yaşta bulunan Marco Polo burada mahalî dilleri öğrendi, birçok olaya şahit oldu. Bu arada bazı resmî görevler üstlendi. 1292'de ailesiyle birlikte dönüş yolculuğuna başladı. On dört gemi ve 700 mürettebattan oluşan filo on beş ay sonra İran körfezindeki Hürmüz Limanı'na ulaştı. Burada, Kubilay Han tarafından Argun Han'a gönderilen Prenses Cocacin'e (Moğolca'sı Kökeçin / mavi) saraya kadar refakat ettiler ve Argun Han öldüğü için Gâzân Han'a misafir oldular. 1295 yılında Venedik şehrine dönen grubu ahali büyük bir merakla karşıladıysa da onla-

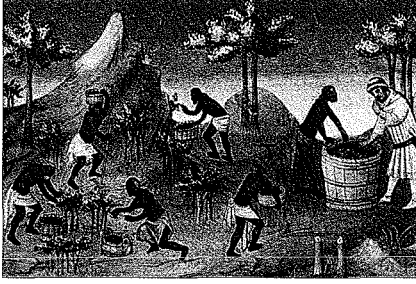
rın anlattıklarını hiçbir şekilde dikkate almadı.

Venedikliler ile Cenovalılar arasında 1298'de savaş patlak verince Marco Polo askere alındı. Curzola savaşı denilen çarpışma sonucunda yenilen donanması ile birlikte esir edilip zindana atıldı. Aynı koğuşta bulunan Pisalı Rustichello adındaki bir esir, ondan dinlediklerini 1299 yılında beraberce tahliye olmalarının ardından kaleme aldı. Eser devrin en çok okunan yazı dili olan Fransızca ile yazılmıştı. Marco Polo ülkesinde evlendi ve üç çocuk sahibi oldu; babası Nicolo 1300'de, kendisi 1324'te öldü ve San Lorenzo Kilisesi'ne gömüldü. Yaşadığı evi Venedik Belediyesi muhafaza edip mahalleye de adını verdi.

Marco Polo'nun seyahati sırasındaki gözlemlerini ihtiva eden ve Batı'da edebiyat, kültür ve doğubilim alanlarında önemli bir yere sahip olan eserin asıl metni hünüz ele geçmemiştir. İtalyanlar eseri *Il Milione* (Millione) başlığıyla anarlar ve bu ismi ataları arasında bulunan Emilione adlı bir kişiye dayandırırılar. Fransızca adı *Le divisament dou monde* olup mevcut en eski tarihli metin bu dildedir. İngilizler, XIX. yüzyıl boyunca Hakluyt Society serisi içinde bu seyyahın eserini kendi dillerine kazandırmışlardır. Marco Polo'nun kitabı bir seyahatnâme özelliği taşır. Gezip gördüğü yerlerin iktisadî, ziraî, ticarî zenginliğini anlatan Marco Polo idarî sistemlere dair bilgiler verir. Yer yer olağan üstü olaylarla süslenen eserde diğer bazı seyyah, tüccar ve misyonerler tarafından yazılan kitaplardan iktibasların bulunması metnin gerçekleri yansıtmaması konusunda tartışmalara yol açmıştır. Ayrıca Çin Seddi ve çay hakkında hiçbir bilginin mevcut olmaması araştırmacılarca garip karşılanmıştır. Hatta Marco Polo'nun Çin'e hiç gitmediği ve eserde yer alan bilgilerin tamamen uydurma bir özellik taşıdığı iddia edilmiştir.

Marco
Polo'nun
seyahatnâmesinin
1477 yılı
baskısında
bulunan
tasviri
(M. H. Şakiroğlu
fotoğraf
arşivi)





Marco Polo'nun seyahatnâmesindeki tasvirlerden iki örnek

Seyahatnâmede özellikle Türk ve İslâm âlemi hakkında yer alan özlü bilgiler dikkat çekicidir. Yola çıktıktan sonra Marco Polo ve yanındakiler, Laiazzo (günümüzde adı Yumurtalık, tarihî ve resmî adı Ayas) Limanı'ndan karaya çıkıp bugünkü Güneydoğu Anadolu topraklarını geçmişlerdir; bu bölge eserde Turcomannia vilâyeti olarak anılmıştır. Hayvancılıkla geçinen bölge halkının dünyanın en güzel ipek halılarını dokudukları anlatılır; bu arada Ermeniler'le Rumlar'ın ticaret ve zanaatla uğraştıkları kaydedilir. Erzincan'da mükemmel "buchareme" (Buha-ra işi) ve "bambagia" (pamuk) imal edildiği belirtilip Gürcistan sınırında bir yerde Hz. Nûh'un gemisinin bulunduğu yazılır. Bu arada Akkoyunlular ile Karakoyunlular adasındaki çatışmalar aktarılır. Daha sonra İran'a girilir ve bütün Orta Asya katedilir. İran'ın Tebriz şehri ve diğer büyük şehirleri anlatılıp Hz. İsa'nın doğumunu haber veren üç büyücü rivayeti nakledilir. Hürmüz, Yezd ve Kirman geçilip, Orta Asya'da "dünyanın çatısı" Pamir'le karşılaşılır. Gobi çölü aşılar, Moğolistan ve Türkistan'a inilir ve 1275 yılında Kubilay Han'ın huzuruna çıkılır. Marco Polo'nun bu ülkede on yedi yıl süren ikâmeti hakkında verdiği mâlûmat eserin esas konusunu teşkil eder. Devrin hükümdarının devlet merkezi ve diğer bölgeler hakkında bilgi aktarılır. Ticarî mallarla insanların faydalandıkları bitkiler, yiye-

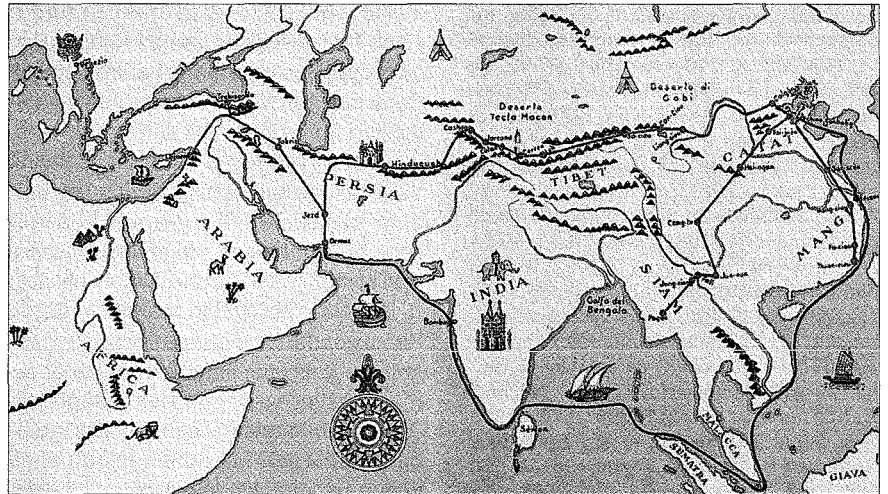
cekler ve içeceklerden söz edilir. Zipangu (Zipagu) diye adlandırılan Japonya hakkında ilginç notlara yer verilir. Marco Polo ailesinin dönüş güzergâhı, Çin sahilinden deniz yoluyla İran körfezi ve oradan kara yoluyla Trabzon ve tekrar denizden İstanbul, Eğriboz adası ve Venedik'tir.

İstinsah edilen çeşitli dillerdeki yazma nüshalardan sonra matbaanın Venedik şehrinde kurulmasını takip eden yıllardan başlayarak çok sayıda basılı metin oluşmuştur. Bir kısım yazmalar için minyatürler, basılı kitaplar için gravürler hazırlanmıştır (bunların dökümü için bk. Watana-be, *Marco Polo Bibliography* [1477-1983], tür.yer.). Verdiği bilgiler Geç Ortaçağ Avrupası'nda çok ilgi çeken ve hayalî, zengin Doğu ve Uzakdoğu imajının oluşmasında büyük rolü olan kitap günümüze gelinceye kadar çeşitli yönleriyle incelenmiştir. Dil, edebiyat ve kültür uzmanları, Marco Polo'dan kalma metinlerin tasnif ve nitelendirilmesi üzerinde durarak asıl nüshaya en yakın bir metin elde etmeye çalışmışlardır. 1928'de Luigi Foscolo Benedetto tarafından büyük ölçüde tasnifi yapılan bu incelemelerin 1975 yılında yeni bir şeklini Valeria Bertolucci Pizzorusso ortaya koymuştur. Ayrıca eserde Türkçe ve Türk âlemiyle ilgili mâlûmatı toplayan Giorgio R. Cardona tahlilî bir dizinini hazırlarken bütün neşriyatı bir araya getirmiştir (aş. bk.). Marco Polo ve eseri Türk araştırmacıları arasında da ilgi görmüş ve Batı dillerine yapılan çevirileri aracılığı ile kullanılmıştır. Ancak

metnin tamamının ilmî usullere uygun ve tamamlayıcı notlarla Türkçe'ye bir tercümesi henüz yapılmamıştır. H. Yule tarafından neşri gerçekleştirilen İngilizce metniyle Fransızca'ya aktarılan metinlerden bazı kayıtlar iktibas edilmiş ve bazı eksik çeviriler yapılmıştır.

Neşirleri. *Milione, versione toscana del Trecento, Edizione critica a cura di Valeria Bertolucci Pizzorusso. Indice ragionato di Giorgio R. Cardona, Milano 1975; Il Milione Introduzione e note di Marcello Ciccuto con un saggio di Anthony Burgess e le miniature a colori del codice di Oxford (Milano 1982); Milione, a cura di Ettore Mazzali, (Milano 1982); Il Milione veneto (a cura di A. Barbieri - A. Andreose; Venezia 1999); M. G. Pauthier, *Le livre de Marco Polo citoyen de Venise conseiller privé et commis saire impérial de Khoubilai-Khân: Redigé en français sous sa dictée en 1298 par Rusticien de Pise, publié pour la première fois d'après trois manuscrits inédits de la Bibliothèque Impériale de Paris, présentant la rédaction primitive du Livre, revue par Marc Pol, lui-même et donnée par lui, en 1302, à Thiébauld de Cépoy, accompagnée de variantes, de l'exlication des motz hors d'usage* (Paris 1865); *The Book of sir Marco Polo* (translated ed. H. Yule; London 1903, third edition); H. Cordier, *Sir Marco Polo* (London 1920); *Il Milione Prima edizione integrale a cura di Luigi Foscolo Benedetto* (Firen-*


Marco Polo'nun seyahatlerinin güzergâhını gösteren harita



ze 1928); P. V. de la Blache, *Marco Polo'nun Seyahati, Avrupa ile Asya'nın Münasebatı* (trc. Emiroğlu Ziya; İstanbul 1932); C. Moule – P. Pelliot, *Marco Polo. The Description of the World I-II* (London 1938); Fuad Carım, *Marco Polo ve İbn Batuta: Yazdıklarının Çoğu Türkler'le İlgili Dünyanın En Önemli İki Seyyahu* (İstanbul 1966); Ömer Güngören, *Marco Polonun Geziler Kitabı* (İstanbul 1985); R. M. Ruggeri, *Marco Polo. Il Milione Introduzione, edizione del testo toscano ("Ottimo") note illustrative, esegetiche, linguistiche, repertori onomastici e lessicali* (Firenze 1986); J. Larner, *Marco Polo and the Discovery of the World* (New Haven 1999).

BİBLİYOGRAFYA :

Nel Centenario della nascita di Marco Polo, Venezia 1955; P. Pelliot, *Notes on Marco Polo*, Paris 1959; H. Watanabe, "Marco Polo Bibliografi", *Bunken*, Tokyo 1963, X, 24-38; a.mf., *Marco Polo Bibliography (1477-1983)*, Tokyo 1986; L. Olschki, *L'Asia di Marco Polo Introduzione alla lettura e allo studio del Milione*, Venezia 1978; *Marco Polo, Venezia e l'Oriente*, Milano 1981; A. M. Piemontese, *Bibliografia Italiana dell'Iran (1462-1982)*, Napoli 1982, I, 137-140, 175; II, 867; F. Brunello, *Marco Polo e le merci dell'Oriente*, Vicenza 1986; R. M. della Rocca, "Sulle orme di Marco Polo", *Italia che scrive*, sy. 31 (1954), s. 12-122; G. Tucci, "Marco Polo", a.e., s. 107-112; R. Almagia, "Importanza geografica del viaggio di Marco Polo", a.e., s. 113-115; G. Scognamiglio, "Saggio di bibliografia poliana", a.e., s. 143-148; Mahmut H. Şakiroğlu, "Venedikli Seyyah Marco Polo ve Eseri (Hakkında Yapılan En Yeni Metin Neşri Vesilesiyle)", *Erdem*, VI/17, Ankara 1990, s. 587-602; Turgut Akpınar, "Yüzyıllardır Dünyayı Aldatan Venedikli Marco Polo Çin'i Gördü Mü?", *TT*, XXXV/209 (2001), s. 335-338; U. Tucci, "Il libro di Marco Polo tra filologia e informatica", *Studi Veneziani*, XLIII, Venezia 2002, s. 77-93; C. Errera, "Marco Polo", *Enciclopedia Italiana*, Roma 1935, XXVII, 719-723.

 MAHMUT H. ŞAKİROĞLU

MARÇAİS, Georges

(1876-1962)

Fransız şarkiyatçısı.

Rennes'de doğdu; Breton asıllıdır. Yüksek öğrenimini Paris Güzel Sanatlar Enstitüsü'nde tamamladı. Doktorasını yaptıktan sonra 1919'da Cezayir Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İslâm Eserleri Kürsüsü'ne öğretim üyesi olarak tayin edildi ve bu görevini 1944 yılına kadar yürüttü. 1931'de ayrıca üniversiteye bağlı Doğu Araştırmaları Enstitüsü'nün müdürlüğüne getirildi. Yazarlar ve Edebiyatçılar Birliği ile Fransız Enstitüsü Güzel Sanat-

lar Akademisi'ne üye seçildi. Yetiştirdiği öğrencileri ve meslektaşları, onun 80. yaş günü için I. cildi kendi makalelerinden oluşturulan iki ciltlik bir armağan kitabı yayımladılar (bk. bibl.). 20 Mayıs 1962 tarihinde öldü. Mütevazı, cömert ve çalışkan kişiliğiyle tanınmıştır.

Georges Marçais, Batı İslâm medeniyeti uzmanıydı. Kuzey Afrika'daki müslüman millet ve devletlerinin tarihî, politik, sosyal, ekonomik ve kültürel yapıları üzerine çalışmış, bu konularla ilgili birçok kitap ve makale yazmıştır. Bu çalışmalarında Marçais özellikle Kuzey Afrika'nın mimarisini, küçük el sanatlarını, dokuma, giyim, hat, süsleme, halıcılık ve minyatürcülüğünü mahallî nitelikleri ve yöresel özellikleriyle ele alıp tanıtmış, böylece Batı İslâm medeniyetine ait öz değerlerin ortaya çıkarılmasına önemli katkılarda bulunmuştur.

Eserleri. 1. *Monuments arabes de Tlemcen* (Paris 1903). Tilimsân'daki Arap mimarisi üzerine ağabeyi William Marçais'in de yardımıyla hazırladığı ilk kitabıdır. 2. *La mosquée de Walid à Damas* (1906). Şam'da Emevî Halifesi Velid b. Abdülmelik tarafından yaptırılan Emevîye Camii hakkındadır. 3. *Les arabes en Berbérie du XI^e au XIV^e siècle* (Constantin - Paris 1913). XI-XIV. yüzyıllar arasında Berberî bölgesinde yaşayan Araplar'ı incelediği doktora tezidir. 4. *Manuel d'art musulman, l'architecture, I-II* (Paris 1926-1927). Kuzey Afrika küçük el sanatlarını ve mimarisini ayrıntılı biçimde inceleyen önemli bir kaynaktır. Eser daha sonra gözden geçirilerek genişletilmiş ve *L'architecture musulmane d'occident* adıyla yeniden basılmıştır (Paris 1954). 5. *Le costume musulman d'Alger* (Paris 1930). Cezayir müslümanlarının giyim tarzı hakkındadır. 6. *La Berbérie musulmane et l'orient au moyen-âge* (Paris 1946). Doktora tezinde incelediği konulardan birçoğunu yeniden ele alıp değerlendirdiği ve Ortaçağ Kuzey Afrikası ile Doğu İslâm dünyasını mukayese ettiği bir çalışmadır. 7. *Algérie médiévale. Monuments et paysages historiques* (Paris 1957). Ortaçağ Cezayiri'nin tarihi görünümü ve âbideleri hakkındadır. 8. *Les bijoux musulmans de l'Afrique du nord* (Alger 1958). Kuzey Afrika kuyumculuğu ve takılarıyla ilgilidir. 9. *Villes et campagnes d'Algérie, album* (Paris 1958). Cezayir'in kırsal kesimlerini fotoğraflarla tanıtan bir albümdür. 10. *La miniature musulmane* (Alger 1960). 11. *L'art musulman* (Paris

1962). Kuzey Afrika ağırlıklı olarak genel anlamda İslâm sanatını inceler (1955'e kadar basılan eserlerinin tam listesi için bk. *Mélanges d'histoire*, I [1957], s. 257-260; 1955'ten sonraki eserlerini kapsayan ek liste için bk. *Brunschvig*, XI/1 [1964], s. 3-4).

BİBLİYOGRAFYA :

Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'occident musulman, Alger 1957, I, 257-260, ayrıca bk. Önsöz; Necib el-Akiki, *el-Müsteşri-kün*, Kahire 1958, I, 253-255; D. Reig, *Homo orientaliste*, Paris 1988, s. 116; R. Brunschvig, "Hommage à Georges Marçais", *Arabica*, XI/1, Leiden 1964, s. 1-4.



SABRİ HİZMETLİ

MARDİN

Güneydoğu Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Mardin-Midyat eşiğinin güney yamaçları üzerinde, Yukarı Dicle havzasını el-Cezîre ovasına bağlayan en elverişli geçit yerinde İran, Azerbaycan ve Anadolu'dan gelip Suriye, el-Cezîre ve Irak'a giden kadim yollara hâkim bir konumda denizden 1000-1100 m. yükseklikte bir sırt üzerinde kurulmuştur. Şehrin 100 m. kadar yukarısında heybetli kalesi bulunur.

Tarih. el-Cezîre'nin Diyarbekir bölgesinde yer alan şehrin ne zaman ve nasıl kurulduğu hakkında kesin bilgi yoktur. Mardin adı Süryânîce kaynaklarda Marde, Arapça kaynaklarda Mâridin şeklinde kaydedilir. Kelimenin menşei hakkında farklı görüşler ileri sürülmektedir. Modern araştırmacılar Mardin kelimesinin savaşçı bir kavim olan Mardeler'le ilgili olduğunu, Mardeler'in İran hükümdarlarından Erdeşir (226-240) tarafından buraya yerleştirildiğini zikreder. Mardin'in gerçek adının Mardin olarak halk arasında şöhret bulduğu ve "kaleler" anlamına geldiği de öne sürülen görüşler arasındadır. Bu adın, şehrin tabii savunma yeri olma ve gözetleme faaliyetlerini yapmaya uygun bulunma özellikleriyle ilgili olması muhtemeldir. Şehrin bugünkü adı Arapça kaynaklarda geçen Mâridin'den gelmiştir. Ticarî ve askerî bakımdan önemli bir konuma sahip olmasına rağmen adına İlkçağ kaynaklarında rastlanmamaktadır. Mardin adı ilk defa milâttan sonra IV. yüzyıl Roma tarihçilerinden Ammianus Marcellinus'ta geçmektedir. İslâmiyet'in bölgeye yayılışına kadar olan dönemde Mardin ikinci derecede bir kale konumunda kalmıştır. Nitekim Iustinianos döneminin (527-565) ünlü tarihçisi Prokopios, şehir

Margdis adıyla Âmid ile Dârâ arasında ikinci derecedeki kaleler içinde zikreder. Mardin'in, XI. yüzyılın sonlarına kadar stratejik konumu dolayısıyla askerî amaçlı bir kale yerleşimi olmanın ötesine geçemediği anlaşılmaktadır.

Roma İmparatorluğu'nun ve ardından Doğu Roma'nın Sâsânîler'le olan mücadelesi sırasında askerî bakımdan önem kazanan şehir, 19 (640) yılında Hz. Ömer'in kumandanlarından İyâz b. Ganm tarafından barış yoluyla alındı. X. yüzyıldan itibaren el-Cezîre'nin önemli şehirleri arasında yer aldı. XII. yüzyıl boyunca Diyarbekir'in siyasi, sosyal ve ekonomik merkezi haline geldi. Bu durum XIII ve XIV. yüzyıllarda da aynı şekilde sürdü.

Mardin adının ilk geçtiği İslâm kaynaklarından biri Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) *Kitâbü'l-Ĥarâc*'ıdır. Eserde İslâm fethi öncesi el-Cezîre topraklarının Bizans ve Sâsânîler'e ait bölümleri anlatılırken Mardin ile dağlık kesimindeki Dârâ ve Tûr Abdîn'in Bizanslılar'ın, Mardin'in hemen güneyinden başlayarak Sincar'a kadar uzanan ovanın ise İranlılar'ın hâkimiyetinde olduğu kaydedilmektedir (s. 139). Belâzürî de Mardin'in, Tûr Abdîn ve Dârâ ile beraber 19 (640) yılında İyâz b. Ganm kumandasındaki İslâm ordusu tarafından fethedildiğini belirtir ve ardından bölgede yoğun bir Arap iskânının olduğunu kaydeder (*Fûtûh*, s. 252).

İyâz b. Ganm'dan sonra Mardin'in de içinde yer aldığı el-Cezîre valiliğine sırasıyla Habîb b. Mesleme ve Umeyr b. Sa'd tayin edildi. Hz. Osman, Suriye valiliğine ilâveten el-Cezîre topraklarını da Muâviye b. Ebû Süfyân'ın idaresine verdi. Muâviye bölgeye kendi gitmeyip yerine önce Habîb b. Mesleme'yi, ardından Dahhâk b. Kays el-Fihri'yi gönderdi. Hz. Ali halife olunca bölge valiliğine Mâlik el-Eşter getirildiyse de Dahhâk karşısında tutunamayıp Musul'a çekildi. Muâviye iktidarı ele geçirdiğinde Nu'mân b. Beşir el-Cezîre valiliğine tayin edildi. Bölgenin son Emevî valisi Ebân b. Yezîd b. Muhammed idi. Abbâsîler'den Abdullah b. Ali b. Abdullah el-Cezîre'ye hâkim olunca Mûsâ b. Kâ'b'ı buraya vali olarak gönderdi. Daha sonra Halife Ebû'l-Abbâs es-Seffâh kardeşi Ebû Ca'fer el-Mansûr'u bölgenin valiliğine getirdi. Bu sırada Mardin'e hâkim olan Hâricîler'in Harûriyye (muhakkime-i ülâ) koluna mensup Benî Rebîa kabilesi reisi Bûreyke isyan etti (132/750). Ebû Ca'fer el-Mansûr Bûreyke'nin üzerine yürüyüp onu bozguna uğrattı (133/750-51). Bûreyke savaş meydanında hayatını kaybetti (Ta-

berî, VII, 447). 279 (892) yılında Ahmed b. İsbâ b. Şeyh adlı bir kişi, o sırada İshak b. Kündacık'ın oğlu Muhammed'in idaresinde bulunan Mardin'i ele geçirdi (a.g.e., X, 31). Hamdânîler hânedanına adını veren Hamdân b. Hamdûn 272'de (885) Mardin Kalesi'ni zaptetti. Abbâsî Halifesi Mu'tazid-Billâh şehri onun elinden almak için bizzat sefere çıktıysa da muvaffak olamadı (279/892). Halife daha sonra Türk kumandanlarıyla beraber Mardin'i tekrar kuşatınca (281/894) Hamdân, oğlu Hüseyin'i kalede bırakıp şehri terketmek zorunda kaldı. Hüseyin Mardin'i Mu'tazid-Billâh'a teslim etti (a.g.e., X, 38). X. yüzyılın sonlarına doğru Hamdânîler'in bölge üzerindeki nüfuzlarının zayıflamasıyla el-Cezîre bölgesi, Meyyâfârikîn merkezli Mervânîler ile Nusaybin ve Musul merkezli Ukaylîler arasında paylaşıldı. Bu konumuyla Mardin XI. yüzyılın son çeyreğine kadar iki emirliğin arasında sık sık el değiştirdi.

Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah 478'de (1085) şehirdeki Mervânî hâkimiyetine son verdi. Bu dönem, Mardin ve yöresi dâhil olmak üzere el-Cezîre'nin tamamında yeni bir etnik unsur olan Türk yerleşiminin başlangıcını oluşturdu. Bölge, XI. yüzyılın sonu ile XII. yüzyılın başlarından itibaren Türkmen güçlerinin kontrol altına girdi. 485'te (1092) Melikşah'ın vefatıyla ortaya çıkan saltanat mücadelesinde bir ara şehri ele geçiren Berkyaruk Mardin'e şarkıcı bir kişiyi vali tayin etti (İbnü'l-Esîr, X, 391). Mardin, 496'dan (1103) itibaren el-Cezîre'de yoğunlaşan Türkmen ailelerinin en büyüklerinden olan Artuklular'ın eline geçti ve Hısnıkeyfâ Artuklular'ının yönetiminde kaldı. Hısnıkeyfâ hâkimi Sökmen b. Artuk'un 498 (1104) yılında ölümü üzerine oğlu İbrâhim Mardin'e, kardeşi İlgazi Hısnıkeyfâ'ya hâkim oldu. İlgazi daha sonra yeğeni İbrâhim'in elinde bulunan Mardin'i aldı ve "tabakât-ı İlgaziyye" denilen Mardin Artuklu kolunu kurdu (500/1106). Böylece Mardin'de yaklaşık üç asır sürecek olan Artuklular dönemi başladı ve şehrin gelişmesi hızlandı. Mardin bu dönemde kale dışına taşan mahalleleri, sarayları, camileri, medreseleri, hanları, hamamları, çarşıları, pazar yerleriyle gerçek anlamda bir şehir hüviyetine kavuştu ve bir bakıma tarihinin en parlak dönemini yaşadı. Şehrin Musul-Halep arasındaki güzergâha hâkim bir konumda bulunması da önemini arttırdı. Ancak bu dönemde Mardin zaman zaman tahribata yol açan saldırılara mâruz kaldı. Bunlardan en önemlisi,

542'de (1147) Atabeg İmâdüddin Zengî'nin oğlu Musul Emiri Seyfeddin Gazi tarafından gerçekleştirilen ve şehrin yıkılmasına sebep olan saldırdır. Bunu Eyyûbîler'in şehre yönelik hücumları izledi. 579 (1183) yılında Selâhaddîn-i Eyyûbî şehrin güneyine kadar ilerlediyse de burayı ele geçiremedi. Ancak 581'de (1185) Mardin Artuklu Beyliği onun hâkimiyetini tanımak zorunda kaldı. 594'te (1198) el-Melikü'l-Âdil şehri işgal edip yağmaladı, fakat kaleyi alamadı. 599 (1203) yılında oğlu el-Melikü'l-Eşref'i Mardin üzerine sevketti, ancak şehri yine zaptedemedi. Bunun üzerine Halep Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Zâhir, Mardin Artukluları ile barış yapmak için el-Melikü'l-Âdil'den izin istedi. Onun da kabul etmesi üzerine 150.000 dinar para göndermesi, sikkelerde adına yer vermesi ve her istediğinde askerî yardımda bulunması şartıyla antlaşma sağlandı (Ebû'l-Ferec, *Târîhu Muhtaşari'd-düvel*, s. 226). Böylece Mardin Artukluları Eyyûbîler'e tâbi hale geldi. Mardin, Artuklu Meliki Sultan I. Alâeddin Keykubad zamanında (1220-1237) Anadolu Selçuklularına tâbi oldu.

657'de (1259) Hülâgû Han, Mardin hâkimi Necmeddin Gazi Sa'id'den kendisine tâbi olmasını istedi. O da oğlu el-Melikü'l-Muzaffer Kara Arslan'ı Hülâgû'nun huzuruna gönderip tarafsızlığını korudu. Ertesi yıl Hülâgû'nun oğlu Yaşmut'a bağlı kuvvetler sekiz ay boyunca Mardin'i kuşattı. Sonunda bir rivayete göre el-Melikü'l-Muzaffer Kara Arslan halkın başına daha çok felâket gelmesini önlemek için babasını öldürüp İlhanlılar'a tâbi oldu (658/1260). Ardından Hülâgû'yu ziyaret edip kıymetli hediyeler sundu ve onun tarafından Mardin hâkimi olarak tanındı (659/1261). Mardin 1366'da Karakoyunlu Bayram Hoca ve 1383'te Karakoyunlu Kara Mehmed tarafından kuşatıldıysa da alınamadı.

Mardin ve yöresi iki defa Timur'un saldırısına uğradı. 796'daki (1394) ilk saldırıda şehir ve Câmî-i Kebîr tahrip edildi. 803 Şevvalindeki (Mayıs 1401) saldırıda ise Timur kaleye giremedi, şehri tahrip edip Bağdat tarafına gitti. Timur ikinci muhasaradan sonra yöreye Akkoyunlu Karayülük Osman Bey'i gönderdi. Akkoyunlular bu havalide yerleştiler ve şehir için önemli bir tehdit unsuru haline geldiler. Akkoyunlu tehlikesine karşı Artuklu melikleri onların rakipleri olan Karakoyunlular'la dostane münasebetler kurdular. Nitekim 1405'te Timur'un ölümünün

ardından Kara Yûsuf, Şam'dan o bölgede dağınık halde bulunan Türkmenler'le beraber Mardin bölgesine geldi; Melik Mecdüddin İsâ tarafından iyi karşılanarak kendisine büyük ikramlarda bulunuldu. Karayülük Osman, bir ara Kara Yûsuf'un bölgede bulunmayışından yararlanarak Mardin'i muhasaraya teşebbüs ettiyse de başarılı olamadı. Karakoyunlu Kara Yûsuf Bey Muş yöresinde bulunduğu sırada Mecdüddin İsâ'nın yerine geçen Mardin hâkimi Artuklu el-Melikü's-Sâlih Şehâbeddin Ahmed'in elçisi gelip Akkoyunlular'ın Mardin üzerine yürüdüğünü haber verdi. Bunun üzerine Kara Yûsuf Bey, Karayülük Osman'ı bozguna uğratarak Mardin'e geldi (1409). el-Melikü's-Sâlih'i kızlarından biriyle evlendirip Musul'a gönderdi, kendi beylerinden birini de Mardin'e tayin etti. el-Melikü's-Sâlih'in bir süre sonra Musul'da ölümüyle Artuklu hânedanı tarihe karıştı (812/1409).

Karakoyunlular'ın hâkimiyeti altında bulunduğu dönemde şehir merkezden gönderilen valiler tarafından yönetildi. XV. yüzyılın ilk yarısında hızlanan Karakoyunlu-Akkoyunlu mücadelesi şehri etkiledi. Kara Yûsuf'un ölümü üzerine yerine geçen oğlu İskender, Karayülük Osman Bey'i mağlup etti (824/1421). Karakoyunlu hâkimiyeti yörede 835 (1432) yılına kadar sürdü. Bu tarihte Karayülük Osman Bey, Karakoyunlular'ın muhafız olarak bıraktıkları Emîr Nâsır'dan Mardin'i teslim aldı. Emîr Nâsır, Osmanlı Hükümdarı II. Murad'a başvurduysa da bir netice elde edemedi. Akkoyunlular'ın eline geçmesinden sonra Karakoyunlular şehri tekrar ele geçirmeye teşebbüs ettiler. Karakoyunlu Hükümdarı Cihanşah'ın kumandanlarından Rüstem Tarhan 855'te (1451) şehri işgal edip yağmaladı, ancak kaleyi alamadı. Mardin'deki Akkoyunlu hâkimiyeti XVI. yüzyılın başlarına kadar sürdü. Bu dönemde Karayülük Osman'ın oğlu Hamza Bey, torunu Cihangir Mirza ve bunun oğlu Kasım Mardin'i yönetti. Bunların her biri Mardin ve çevresinde imar faaliyetlerinde bulundu; birçok eser meydana getirdi ve bunlara bağlı vakıflar kurdu.

XV. yüzyılın sonlarından itibaren Safevîler'in nüfuzu altına giren Mardin 913'te (1507) Şah İsmâil tarafından işgal edildi. Ustacalu Muhammed bölgeye vali olarak gönderildi. Şah İsmâil ile 23 Ağustos 1514'te yapılan ve Osmanlı ordusunun galibiyetiyle sonuçlanan Çaldıran Savaşı bölgenin kaderini değiştirdi. Bu savaşta ölen Ustacalu'nun yerine kardeşi Karahan geçerek umumi karargâhını Mardin'de

kurdu. Bölgenin kesin olarak Osmanlı idaresine girmesinin ardından hâkimiyet sahaları tamamen daralan Safevîler sadece kaleyi ellerinde tutuyorlardı. Karahan'ın başarısız Diyarbekir kuşatmasından sonra (Eylül 1515) onu izleyen Osmanlı kuvvetleri Mardin önlerine geldi. Bu sırada Karahan şehirde durmayarak Sincar'a gitmişti. Osmanlı kuvvetleri içinde bulunan İdrîs-i Bitlisî ve Hısnıkeyfâ hâkimi Eyyübî Meliki Halil, Mardin halkıyla anlaşarak şehri teslim aldı. Fakat Safevî kuvvetleri kaleye çekildi (Ekim 1515). Ardından Diyarbekir Beylerbeyi Bıyıklı Mehmed Paşa'ya bağlı kuvvetler Mardin'e girdiyse de birkaç gün kalıp buradan ayrıldı. Şehrin boşaltıldığını haber alan Karahan Sincar'dan hareketle Mardin'e yeniden hâkim oldu. Haber duyulunca Osmanlı kuvvetleri takviye alan Karahan üzerine yürüdü; önce yenilgiye uğradılarsa da sonunda Bıyıklı Mehmed Paşa idaresindeki Osmanlı ordusu Koçhisar (bugünkü Kızıltepe) yakınlığında Dede Kargın sahrasında Koruk mevkiinde Karahan'ı yendi (Mayıs 1516). Hemen ardından Mardin kuşatıldı ve toplarla dövüldü. Mercidâbık Savaşı'nın kazanılmasından sonra Bıyıklı Mehmed Paşa, kuvvetleriyle şehir önlerine gelip muhasarayı şiddetlendirdi ve 1516 sonlarında (veya Mayıs 1517) burayı zaptetti.

Osmanlı idaresi altında Mardin'de önemli bir hadise cereyan etmedi. Yalnız XIX. yüzyılda bazı olaylarla karşı karşıya kaldı. 1832'de şehirde merkezî idareye karşı küçük çaplı bir başkaldırı oldu. Osmanlı birlikleri şehri kuşatıp asayişini yeniden sağladı. Mehmed Ali Paşa'nın kuvvetleri Suriye bölgesini işgal ederken Millî aşireti şehri ele geçirdiyse de bu kısa sürdü. 1839'daki Nizip mağlûbiyeti durumu daha da karışık hale getirdi. Kavalalı İbrâhim Paşa'nın etkisi şehirde sürdü. Gönderdiği vali şehre geldi, âsiler ise kaleyi ellerinde bulunduruyorlardı (1840). Vali bir ayaklanma sırasında öldürüldü. Daha sonra şehir kontrol altına alındı. 1847'deki kolera toplu ölümlere yol açtı, hastalık 1865'te tekrar ortaya çıktı. 1891 yılında içinde 100 dükkân bulunan kapalı çarşı yandı. 1895'te etraftaki çeteler şehre saldırınca bazı karışıklıklar ortaya çıktıysa da az sonra duruma hâkim olundu. Mondros Mütarekesi'nin ardından Mardin herhangi bir yabancı işgaline uğramadı. İngilizler'in Musul'u işgalleri sırasında bazı karışıklıklar vuku buldu. Millî Mücadele yıllarında İngilizler'in kıskırtmasıyla yörede Ali Batı aşiretinin başlattığı ayaklanma Mardin'i etkilemedi. 9 Ocak 1920'de bir-

kaç Fransız subayı şehre geldi, fakat bunlar ümit ettikleri desteği bulamayınca geri döndüler.

Fizikî Yapı, Nüfus ve Ekonomi. Mardin'in dikkat çekici özelliği ele geçirilmesi imkânsız görünümüyle muhteşem kalesidir. Kale şehrin hemen yukarısındaki tepenin zirvesinde kurulmuştur. Doğudan batıya 800 m. kadar uzunluğu olan, genişliği 30-150 m. arasında değişen bir sahayı işgal eder. Ortaçağ kaynaklarında "el-Bâzü'l-eşheb" (boz şahin) ismiyle bilinen kale Hamdânîler (Hamdân b. Hasan) tarafından inşa ettirilmiştir. Kalenin bir kısmı sarp yarlardan oluşmakta, meylin nisbeten azaldığı kısımlarda ise duvarlar bulunmaktadır. Kalenin güney cephesinin orta kısmında bugün hâlâ ayakta duran bir de kule vardır. Kapısı güney tarafında olup tek bir çıkışla şehre bağlanmıştır.

Ortaçağ'da Mardin kale eteğinde, kaleden 200 m. genişliğinde çıplak ve dik yamaçla ayrılmış, meyilli bir satıh üzerinde doğudan batıya 2500 m. uzunluğunda ve 500 m. genişliğinde bir şehirdi. Bu alan içerisinde her türlü dinî, içtimâî ve ticarî yapılarla donatılarak iskân edildiği devrin kaynaklarında zikredilir. 577 (1181) yılında Mardin'i ziyaret eden İbn Cübeyr şehrin bir dağın yamacında yer aldığını, mâmur bir şehir olduğunu, aynı zamanda dünyada meşhur olan büyük bir kaleye sahip bulunduğunu belirtir (*er-Rihle*, s. 215).

İzzeddin İbn Şeddâd, Mardin hakkında XIII. yüzyılın ikinci yarısına ait ayrıntılı bilgi verir ve şehrin yüksek olmayan bir sur ve hendekle çevrili olduğunu kaydeder (*el-A'lâku'l-hağîre*, s. 543). Daha önceki kaynakların hiçbirinde şehrin surlarla çevrili bulunduğuna ilişkin bir bilgi olmadığı gibi bunu ima edebilecek bir işaret de mevcut değildir. Dolayısıyla bu surların, muhtemelen daha önce sık sık saldırıya uğrayan kale dışındaki asıl şehri (rabat) güvenlik altına almak amacıyla XIII. yüzyılın ilk yarısında inşa edilmiş olduğu söylenebilir. Surların dördü kullanılmakta olan altı kapısı vardı.

Bölgeden bahseden XIII. yüzyıl müelliflerinden Kazvînî, Yâkût'un verdiği bilgileri aynen naklederken İbn Saîd el-Mağribî de kaleyi kısaca tanıttıktan sonra şehirdeki dokuma üretiminin kalitesine dikkat çeker (*Kitâbü'l-Cogrâfîyâ*, s. 157). Mardin'in Moğollar'a tâbi olduğu döneme ait en orijinal bilgiler ise XIV. yüzyılın ilk çeyreğinde şehri ziyaret eden İbn Battûta'nın seyahatnâmesinde bulunur. Burada

MARDİN

Mardin'in dağ eteğinde kurulu, İslâm beldelerinin en büyük ve en güzellerinden biri olduğu, çarşılarının çok iyi bir şekilde inşa edildiği ve çeşitli dokuma imalâthanelerinin yanında değişik zâviyelerin, imarethanelerinin olduğu, tepede yer alan büyük kalesine Kal'atü's-şehbâ dendiği bildirilir (*er-Rihle*, s. 238-239). Dönemin bir diğer müellifi Müstevfi, Mardin'in Diyarbekir şehirleri içerisinde vergi oranı en yüksek olan şehirler arasında olduğunu belirtir (*Nüzhetu'l-kulüb*, s. 105).

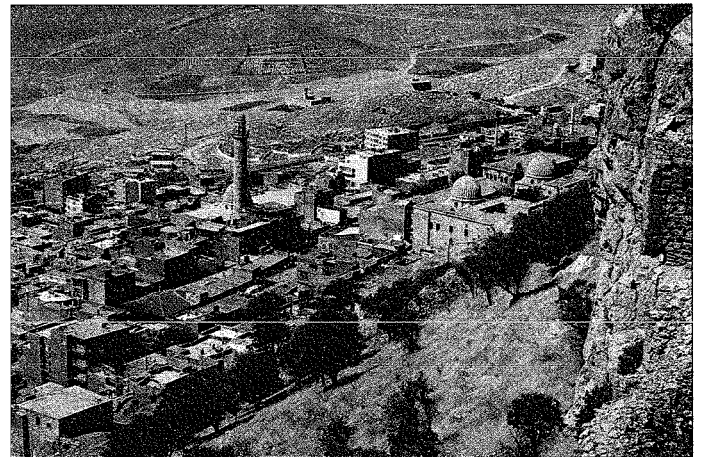
1471 yılında Urfa'dan Mardin'e gelen Venedikli tüccar J. Barbaro şehirde 300 kadar evin bulunduğunu yazar. Buna göre Osmanlı idaresine geçmeden önce şehirde 1500 kişinin yaşamakta olduğu tahmin edilebilir. Osmanlı dönemine ait ilk tahrirde dokuz mahalle tesbit edilmiştir (Bâb-ı Cedîd, Zerrâka, Kısıs, Bâbü'l-hammâre, Kôlâsiye, Şemsiye, Zeytûn, Kâmil ve Bîmâristan, Yahûdiyyân). Mahalle sayısı XVI. yüzyıl boyunca aynı kalmış, nüfus ise giderek artış göstermiştir. 1518'de 8200 civarında olan nüfus 1526'da 10.000, 1540'ta 14.000 ve 1564'te 18.000 dolayına yükselmiştir. Şehirde dört dinî topluluk içinde müslümanlar 1518'de % 41, 1526'da % 38,8, 1540'ta % 34,9, 1564'te % 27,9 gibi oranlarla düşüş eğilimi gösterirken hıristiyanlar 1518'de % 48,7 iken 1564'te % 62,1'e çıkarak artış kaydetmişlerdir. Bunun sebebi tam olarak anlaşılacakla birlikte köylerden şehre doğru olan göçlere bağlanabilir. Yahudiler ve Şemsiler daha küçük topluluklar halindeydi (Göyünç, *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*, s. 97-107). XVII. yüzyılda Mardin'in fizikî durumunu koruduğu anlaşılmaktadır. XVIII. yüzyıl sonlarında burayı gören Carsten Niebuhr 3000 hânenin 2000'inin müslümanlardan, diğerlerinin hıristiyan ve on hânenin yahudilerden oluştuğunu yazar. G. A. Olivier 12.000 nüfus tahmin ederken 1807'de Dupre 20.000 Türk, 3200 yahudi, 2000 Ermeni Katolik, 400 Keldânî, 800 yahudi, 800 Şemsi, 40 Ermeni Ortodoks'tan bahseder. Kinneir 1816'da toplam nüfusu 1500'ü Ermeni 11.000, Buckingham 20.000, 1837'de Soughtgate 3000 aile, 1878'de Geary 16.000 kişi olarak belirtir. Osmanlı kayıtlarını kullanan Cuinet (1890) nüfusu 25.000 diye gösterir. Bunun 15.700'ü müslümandır. Diğerleri Gregoryen, Katolik ve Protestan mezhebinden Ermeniler, Katolik Keldânîler, Süryânî, Ya'kübî ve yahudilerdir.

Mardin Maraş-Musul, Diyarbekir-Musul ve Halep-Musul yolları (İpek yolu) üzer-

inde olması sebebiyle canlı bir ticarete sahipti. Transit ticaretin şehre ekonomik katkısı büyüktü. Şehir merkezinde ve civarda mevcut köylerin bir kısmında dokumacılık yaygındı. Mardin'de kirîşhâne, darphâne, boyahâne, bozahâne, debbağhâne, şem'hâne ile susam yağı imalâthaneleri bulunuyordu. Şehirdeki küçük işletmelerle bağ ve bahçe tarımının bölge ekonomisinde önemli bir yeri vardı. Ayrıca şehri çevreleyen kırsal alandaki tarımsal faaliyetlerle hayvancılık ekonomik yönden canlılık göstermekteydi. Osmanlı döneminde tarımın oldukça revaçta olmasına rağmen Mardin ve yöresinde ilk sırayı transit ticaretin getirileriyle küçük ölçekteki sınaî işletmeler almıştı. XIX. yüzyılda şehir tarım ürünlerinin pazarlandığı bir merkez olarak ön plana çıktı. Sabun üretimi, iplik, bez ve ipekli imalâtı ile deri işleme tesisleri vardı. XX. yüzyıl başlarında şehirde yirmi cami, kırk beş mescid, on kilise, üç manastır, üç medrese, bir idâdî, üç ibtidâî mektep, beş sibyan mektebi, üç hıristiyan mektebi, bir han, 1080 dükkân ve mağaza olduğu tesbit edilmiştir.

İdarî Yapı. Anadolu'nun güneydoğusunda bulunan yerler Osmanlı hâkimiyeti altına alınıp merkez Âmid olmak üzere Diyarbekir vilâyeti teşkil edildiğinde Mardin buraya bağlı bir sancak oldu (924/1518). Coğrafi açıdan el-Cezîre'nin bir bölümünü oluşturan Mardin idarî bakımdan Bizanslılar zamanından beri Diyarbekir'e bağlı idi. Mardin sancağı dahilinde en önemli iskân yeri sancak merkezi olan Mardin'di. 1518'de Mardin livâsına bağlı yerler olarak Mardin kazası ile Savur ve Nusaybin nahiyeleri belirtilmektedir. Ayrıca beylerbeyi hasları zikredilirken Sincar yakınlarındaki Habur'un da ilk tahrirde Mardin'e bağlı nahiyeler arasında yer

aldığının görülmesine rağmen (BA, TD, nr. 64, s. 239) daha sonraki tahrirlerde belirtilmemektedir. Bu tahrir, Mardin'in Osmanlılar'a intikalinden sonraki ilk idarî teşkilâtı aksettirmektedir. 1518'de sancağa Mardin şehri, Savur ve Nusaybin kasabaları ile birlikte 247 köy bulunmaktaydı. Bu köylerden 196'sı Mardin'e, elli biri Savur'a ve on üçü Nusaybin'e bağlıydı. 932 (1526) yılındaki idarî yapıda Mardin, Savur ve Nusaybin livâ olarak belirtilmekte ve Berriyecik bu sancağın kazasını teşkil etmekteydi. Bu tarihte şehir ve kasaba sayısında değişiklik olmamasına rağmen köy ve mezraa sayısında artışlar olmuştur. Mardin kazasına bağlı 305 köy, yirmi beş mezraa, Savur kazasına bağlı elli yedi köy, yetmiş yedi mezraa, Berriyecik kazasına bağlı 141 köy ve kırk üç mezraa yer almaktadır. 1540 yılında idarî yapıda fazla bir değişikliğin olmadığı görülmektedir. Bu tarihte kaza olarak sadece Mardin geçmektedir. Mardin kazası ve ona bağlı Duraclu nahiyesi ve sancak dahilindeki meskûn yerlerde bir kale, iki kasaba merkezi (nefs), 258 köy ve 113 mezraa vardı. Nusaybin bu tarihte Mardin'den kopuk olarak görünmesine rağmen ancak 1550'ye doğru müstakil sancak olmuştur (Göyünç, *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*, s. 44). 1540 yılından itibaren Mardin'in sancak olarak zikredildiği görülmektedir. 964'te (1557) Mardin Âmid livâsına bağlı bir nahiyeye, 972'de (1564-65) kaza olarak belirtilmekte ve buraya bağlı Karadere, Kûh-i Mardin, Dînâbî, Turaclu, Öksüz-çalı, Gökçe-kaya, Zerkan, Doğançık, Dehleki nahiyeleri yer almaktadır. Mardin'in 1560 yılından itibaren sancak hüviyetini kaybettiği anlaşılmaktadır. Nitekim XVII. yüzyılda Diyarbekir'e bağlı bir kaza konumundaydı. XVIII. yüzyılda ise Bağdat eyaletine bağlı bir



Kalenin bulunduğu tepeden Mardin'in görünüşü

kaza oldu, bu statüsünü XIX. yüzyılın ilk yarısında da sürdürdü ve Bağdat'a bağlı voyvodalar tarafından idare edildi. Mardin, 1840'lı yıllarda şehrin ileri gelen aşıretlerinden olan Millî ailesinin idaresine verilmiştir (a.g.e., s. 46). 1840-1845 yılları arasında Mardin'in Musul'a bağlandığı ve valinin gönderdiği vekil tarafından yönetildiği belirtilir. 1845'te Mardin tekrar sancak statüsünü kazanmış, 1869 yılından Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar geçen zaman içerisinde ilk dönemde olduğu gibi Diyarbakır'a bağlı sancak konumunu sürdürmüştür.

Mardin sancağında yaşayanlar, şehir ve köylerdeki yerleşik halk ile aşiret halindeki göçebe topluluklardan oluşuyordu. Bunlar etnik ve dinî bakımdan müslümanlar, hıristiyanlar, yahudiler ve Şemşiler olarak zikredilebilir. Mardin ve yöresinde Akkoyunlular zamanında bu hânedana mensup Karayülük Osman'ın oğlu Hamza Bey'in "Türkman perâkendelerin Mardin etrafına iskân hizmetine tayin olduğu" kayıtlarda geçmektedir. Akkoyunlular'dan önce bu bölgeye hâkim olan Artukoğulları'nın da bir Türk hânedanı olduğu göz önüne alınırsa kendileriyle birlikte birçok Türk topluluğunun bölgeye gelip yerleştiği anlaşılır. Nitekim yerleşim yerlerinin ekserisinin Türkçe adlar taşıması bölgenin etnik kimliği hususunda belirleyici bir unsurdur.

Cumhuriyet başlarında Diyarbakır ilinden ayrılarak kurulan Mardin ilinin merkezi olan Mardin şehri, eskiden olduğu gibi bugün de tarımsal ticaret merkezi

olma özelliğini sürdürmektedir. Bunun dışında sanayi tesisi olarak çimento fabrikası, iplik fabrikası, fosfat işletmeleri, yem fabrikası, boru ve kireç fabrikaları ile bunların yan sanayileri gibi kuruluşlara sahiptir. Gıda sektöründe de önemli gelişme gösteren Mardin unlu mâmuller, süt ve süt ürünleri, yağ ve yem sanayiinde önemli atılımlar yapmıştır. Uluslararası taşımacılık Mardin'de önemli yer tutmaktadır. Güneydoğu Anadolu Projesi'ndeki (GAP) ilk, Suriye ve Irak'a en yakın tek serbest bölgenin Mardin'de kurulmuş olması yöre dışı yatırımcıların Mardin'e yönelmesini sağlamıştır.

Cumhuriyet döneminin başlarında yapılan ilk nüfus sayımında (1927) 22.249 olarak tesbit edilen nüfus sonraki yıllarda 20.000'in de altına düştü (1945'te 18.522, 1950'de 19.354). Ardından yavaş yavaş artmaya başlayan nüfus 1955'te 24.379, 1970'te 33.740, 1990'da 53.005, 2000 yılında ise 65.072'ye ulaştı.

Mardin şehrinin merkez olduğu Mardin ili Şanlıurfa, Diyarbakır, Batman ve Şırnak illeriyle komşudur. Ayrıca güneyden Suriye topraklarıyla sınırlanır. Merkez ilçeden başka Dargeçit, Derik, Kızıltepe, Mazıdağı, Midyat, Nusaybin, Ömerli, Savuş ve Yeşilli adlı on ilçeye ayrılır. 8806 km² genişliğindeki Mardin ilinin sınırları içinde 2000 yılı nüfus sayımına göre 705.098 kişi yaşıyordu, nüfus yoğunluğu ise 80 idi.

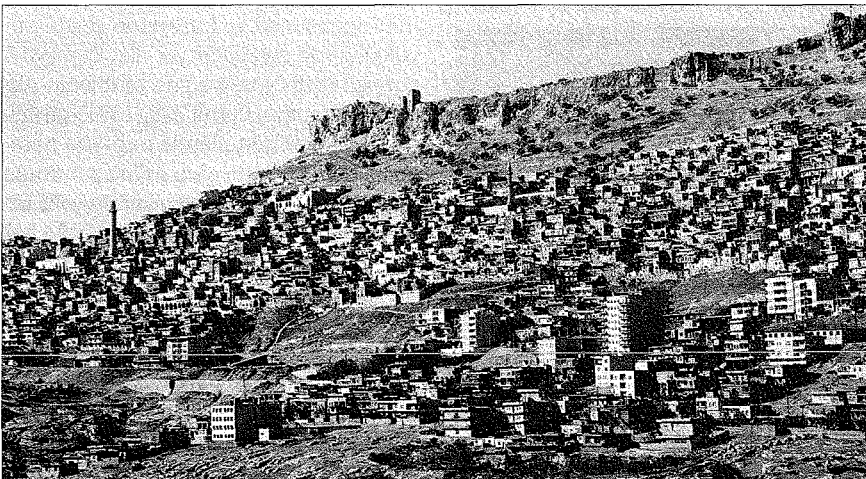
Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2002 yılı istatistiklerine göre Mardin'de il ve

ilçe merkezlerinde 248, kasabalarda altmış altı ve köylerde 556 olmak üzere toplam 870 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı elli beştir.

BİBLİYOGRAFYA :

- BA, TD, nr. 64, s. 203-324; nr. 200, s. 373-458, 761-898; nr. 998, s. 6-51; BA, KK, Ruûs, nr. 208, s. 117; nr. 210, s. 119; nr. 211, s. 30; nr. 241, s. 314; BA, MAD, nr. 100, s. 15^p; nr. 4540, s. 9; nr. 7547, s. 6; nr. 17642, s. 297-361; Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc* (trc. İsmail Karakaya), Ankara 1982, s. 139, 142; Belâzürî, *Fütûh* (Fayda), s. 252; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), VII, 447; X, 31, 38; İbn Havkal, *Şûretü'l-arz* (nşr. M. J. de Goeje), Beyrut, ts., s. 214; Şerif el-İdrîsî, *Nüzhâtü'l-müşâk*, Beyrut 1989, II, 662; Sem'ânî, *el-Ensâb* (Bârûdî), V, 162; İbnü'l-Ezrak el-Fârikî, *Târîhu Meyyâfârikin ve Âmid* (nşr. Bedevî Abdül-latif Avad), Kahire 1959; a.e.: *Artuklular Kısmı* (trc. Ahmet Savran), Erzurum 1992, s. 99-106; İbn Cübeyr, *er-Rihle*, Beyrut, ts. (Dârü Sâdir), s. 215; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân* (Cündî), V, 46-47; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, bk. İndeks; a.e. (trc. Abdülkerim Özyayın), İstanbul 1987, IX, 123-126; X, 391; XII, 316-317; İbn Bibî, *el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçuknâme* (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 279; II, 48, 55, 143; İzzeddin İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-haîre fi zikri ümerâ'i's-Şâm ve'l-Cezîre* (nşr. Yahyâ Zekeriyâ Abbâre), Dımaşk 1978, III/2, s. 552-555; İbn Saîd el-Mağribî, *Kitâbü'l-Cogrâfiyâ* (nşr. İsmâil el-Arabî), Beyrut 1970, s. 157, 172; Ebû'l-Ferec, *Târîh*, I, 56; II, 348, 354, 356, 362, 430, 440, 470, 471, 475, 507, 544, 575, 610-612, 630; a.mlf., *Târîhu muhtaşari'd-düvel* (nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûî), Beyrut 1890, s. 101, 150, 202, 206, 208, 219, 225, 226, 236, 239, 280; Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtaşar fi ahbâri'l-beşer* (nşr. Mahmûd Deyyûb), Beyrut 1417/1997, II, 219; Müstevfî, *Nüzhâtü'l-kulûb* (Strange), s. 105, ayrıca bk. İndeks; İbn Battûta, *er-Rihle*, Beyrut, ts. (Dârü Sâdir), s. 238-239; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, IV, 316; Abdülğani Efendi, *Mardin Tarihi* (nşr. Burhan Zengin), Ankara 1999; *Tarih ve Coğrafya Lugatı*, III, 718-733; Gabriel, *Voyages*, s. 3-5, 7-8; a.mlf., "Mardin ve Diyarbakır Vilayetlerinde İcra Olunmuş Bir Arkeologya Seyahati Hakkında Rapor", *Türk Tarih, Arkeologya ve Etnogrfya Dergisi*, sy. 1, İstanbul 1933, s. 134-149; M. Canard, *Historie de la dynastie des h'amdânes de Jazîra et de Syrie*, Paris 1951, I, 299; E. Honigmann, *Bizans Devletinin Doğu Sınırı* (trc. Fikret İşıltan), İstanbul 1970, s. 6; Ara Altun, *Mardin'de Türk Devri Mimarisi*, İstanbul 1971; Işın Demirkent, *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1098-1118)*, İstanbul 1974, bk. İndeks; a.e. (1118-1146), Ankara 1987, bk. İndeks; İmâdüddin Halîlî, *el-İmârâtü'l-Artukıyye fi'l-Cezîre ve's-Şâm: 465-812 h./1072-1409 m.*, Beyrut 1400/1980, tür.yer.; L. Ilich, *Geschichte der Artukidenherrschaft von Mardin Zwischen Mamluken und Mongolen: 1260-1410*, Münster 1984, s. 212-213; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi*, İstanbul 1984, bk. İndeks; Hasan Şümeysânî, *Medinetü Mardin mine'l-fethi'l-'Arabî ilâ sene 1515 m./921 h.*, Beyrut 1407/1987, s. 71-82, 113-129, 375-387; G. Vâth, *Die Geschichte der artukidischen Fürstentümer in Syrien und der Gazira'l-Furâtiya (496-812/1002-1409)*, Berlin 1987, bk. İndeks; Abdülkerim Özyayın, *Sultan Muhammed*

Mardin'den bir görünüş



MARDİN

Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, s. 54, 63, 108, 126, 127, 132; a.mlf., *Sultan Berkıyruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104)*, İstanbul 2001, s. 109, 130, 166, 171; İsmail Aka, *Timur ve Devleti*, Ankara 1991, s. 20, 26, 30, 46; Nejat Göyünç, *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*, Ankara 1991; a.mlf., "Evliya Çelebi'nin Mardin ve Yöresi Hakkında Yazdıkları", *MÜTAD*, sy. 4 (1989), s. 225-227; E. Füsün Alioğlu, *Mardin Şehir Dokusu ve Evler*, İstanbul 2000; Suavi Aydın v.dğr., *Mardin: Aşiret-Cemaat-Devlet*, İstanbul 2000; Cl. Cahen, "Le Diyâr Bakr au temps des premiers urtuquides", *JA*, CCXXVII (1935), s. 219-277; C. Hillenbrand, "The Career of Najm al-Din İl Ghâzi", *Isl.*, LVIII/2 (1981), s. 250-292; a.mlf., "The Establishment of Artuqid Power in Diyarbakır in the Twelfth Century", *St.I*, LIV (1981), s. 129-153; V. Minorsky, "Mardin", *IA*, VII, 317-322; a.mlf. - [C. E. Bosworth], "Mardin", *El²* (İng.), VI, 539-542.



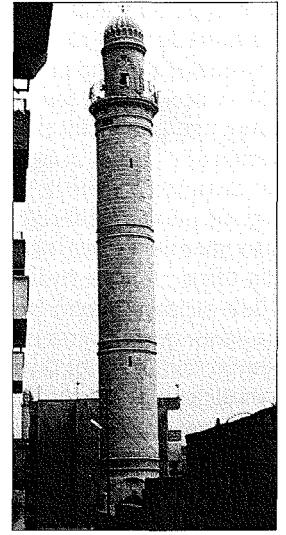
MEHMET TAŞTEMİR

□ **MİMARİ.** Mardin adından ilk defa IV. yüzyılda Ammianus Marcellinus bahsetmekle birlikte şehrin kurulduğu tepenin güney kesiminde prehistorik izlere rastlanır. Bugün şehirde Artuklu, Akkoyunlu ve Osmanlı dönemlerinden önemli yapılar bulunmaktadır.

Savunma Amaçlı Yapılar. Mardin'in etrafını çeviren ve XIX. yüzyılın sonlarına kadar var olduğu bilinen surlarının ne zaman ve kimler tarafından yapıldığı kesin olarak belli değildir. Kaynaklarda 281'de (894) Halife Mu'tazid-Billâh'ın Mardin'e yürüdüğü, Hamdân b. Hamdûn kaçarken oğlunun kaleyi teslim ettiği ve tahkimatın da yıktırıldığı belirtilir. X. yüzyılda Hamdânîler tarafından inşa edildiği ileri

sürülen surların XIII. yüzyılda bir hendekle çevrili olduğu ve Bâbü's-sûr, Bâb-ı Kıs-sîs, Bâbü'z-zeyt, Bâb-ı Şavat, Bâb-ı Cedîd ve Bâbü'l-hammâre adlı altı kapısının bulunduğu bilinir. Bugün şehrin ana caddesinin iki ucundaki yerlerden biri Diyarbakır Kapısı, diğeri Savur Kapısı adını taşır. Mardin Kalesi kuzeyde denizden yüksekliği 1200 m. olan kayalık tepeye kurulmuş olup bütün Mezopotamya ovasına hâkimdir. Tepe üzerinde falez şeklindeki kayalıklar tabii bir kale oluşturur, yapı güneyinde tek bir girişe sahiptir. Günümüzde tek burcu kalan kalenin duvar tahkimatı da azdır. Daprê kalenin daha eski olduğunu ve Bizans döneminde onarım gördüğünü belirtir. Ancak mevcut kısımlar ve burç, üzerindeki markalar ve giriş kapısı üstünde yakın zamana kadar duran yazıt ve kabartmalara bakılarak Akkoyunlu devrine mal edilirse de giriş koridorunun tonoz örgüsü Artuklu mimari tekniğine kuvvetle bağlıdır. İlk devirlerden itibaren içinde yerleşimler bulunan kalede, Artuklu devri işaretlerini taşıyan küçük ölçüde bir külliye ile Akkoyunlular'a nisbet edilen caminin (Hızır Camii, Kale Camii) kalıntıları dışında Akkoyunlu sarayı olduğu belirlenen iki katlı konak-saray ve hamam kalıntıları mevcuttu.

Külliyeler. Şehirde Artuklular dönemine ait iki külliye bulunur. Bunlardan halkın Mâristan dediği Eminüddin Külliyesi XII. yüzyılın ilk yarısında inşa edilmiş olup cami, medrese, çeşme ve hamamdan oluşur (bk. EMİNÜDDİN KÜLLİYESİ). Artuklular'a ait diğer külliye ise Necmeddin

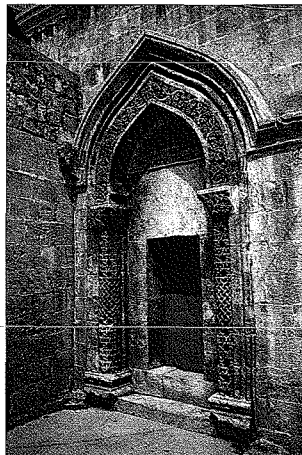
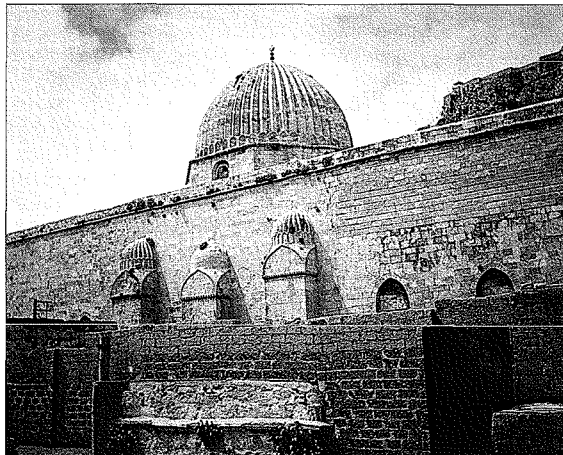


Mardin'de Abdülâtilif Camii'nin minaresi

Külliyesi'dir (Câmiu'l-Asfar). Mardin Artuklu Beyi I. Necmeddin İlğazi'nin 1122'de Silvan'da ölüp Mardin'e getirilerek burada gömüldüğü düşüncesi hâkimdir. Emînüddin zamanında yapımına başlanılan külliye Necmeddin İlğazi tarafından tamamlanmıştır. Emînüddin Külliyesi'nin güneydoğusunda yer alan bu yapıdan birbirini kesen iki beşik tonozlu mekân ve eklerinin izleriyle doğu yanında kare bir minare kalıntısı durmaktadır.

Cami ve Mescidler. Mardin camilerinde harim enine gelişen bir plana sahip olup mihraba paralel nefler tonoz örtülü ve mihrap önü kubbelidir. Harimin önünde bir avlu mevcuttur. Bu özelliklere sahip en erken tarihli yapı ulucamidir. Cami enine gelişen dikdörtgen planlı olup mihraba paralel üç nefli vardır. Kubbe dilimli formu ile mihrabı, kapısı ve minaresindeki sistemleriyle yapı dikkat çekicidir (bk. ULUCAMİ). Bâbü's-sûr (Melik Mahmud) Camii, mihrap önü kubbeli ve iki yanda beşik tonozlu enine gelişen plan tipini sürdüren bir diğer Artuklu yapısıdır. Avlunun doğusunda ve kuzeyinde çeşitli büyüklüklerde mekânlar yer alır. Cami XIV. yüzyılın üçüncü çeyreğine tarihlenir. Abdülâtilif (Latifiye) Camii 772 (1371) tarihli-dir. Enine gelişen planda mihraba paralel iki nefli bir yapı olup mihrap önünde nefler bir kubbe ile kesilmiştir. Revaklı avlunun doğu ve batı kanatlarında iki kat halinde medrese yer alır (bk. ABDÜLLATİF CAMİİ). Artuklu devrinin sonlarına tarihlenen Süleyman Paşa (Molla Hari) Camii kareye yakın planda mihraba paralel iki nefli olup her iki nefte mihrap önünde birer çapraz tonozla örtülüdür. Mihrap istiridye kabuğu şeklinde düzenlenmiştir. Şeyh Çabuk Camii enine dikdörtgen planlı

Mardin Ulucamii'nin mihrap dış duvarı ile taş süslemeli minare kapısı





Mar Mihail
Kilisesi –
Mardin

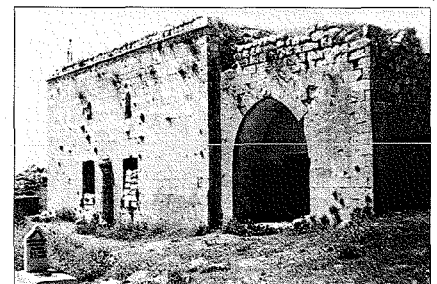
ve mihraba paralel iki nefli bir yapıdır. Girişin güneyinde türbe ya da zikir yeri olması muhtemel bir mekân bulunur. Caminin tekke (hankah, zâviye) fonksiyonuna sahip bir yapı olduğu anlaşılmaktadır. Hamîd (Şeyh Zebûn) Camii XIV. yüzyılda yapılmış olmalıdır. Enine dikdörtgen planlı yapının doğu yönünde bir iç avlu, batı yönünde kubbeli ve tonozlu mekânlar vardır. Buradaki farklı birimlerin varlığından, yapının sadece bir cami değil benzer plan gösteren tekke ya da zâviye gibi kullanılmak üzere yapılmış olduğu düşünülebilir. Mardin'de Osmanlı döneminden fazla örnek bulunmaz. Bu devre ait ilk yapı Kiseyri Camii'dir. Yapı, güneyde beşik tonoz örtülü ana mekânla bunun batısında kuzeye doğru kareye yakın ek mekânlar ve bunlar arasında yer alan hazireden oluşur. Kitâbesinde 967 (1559-60) tarihi vardır. Reyhâniye Camii fevkanî şekliyle dikkati çeker. Mevcut kitâbelerin XIX. yüzyıla işaret etmesine karşılık XVI. yüzyıl başlarında kurulmuş, XVIII ve XIX. yüzyıllarda onarımlar görmüştür. Enine gelişen planda yapı mihraba paralel iki nefli ve mihrap önü kubbelidir. Mihrap nişi istirdiye kabuğu şeklinde düzenlenmiştir. Şeyh Mahmud Türkî (Şeyh Ali) Camii'nin bânisi ve tarihi hakkında fazla bilgi yoktur. XVI. yüzyıl kayıtlarında rastlanan yapının XV. yüzyıla ait olabileceği gibi daha erken tarihli olması da mümkündür. Yalın görünüşlü yapı kareye yakın planda mihraba paralel iki beşik tonozla örtülmüştür. Zairî (Şeyh Muhammed ez-Zerrâr = Zarrâr) Camii enine gelişen planda iki nefli ve mihrap önü kubbeli bir yapıdır. Kitâbesi 1102 (1690-91) tarihini verir. Hacı Ömer (Halîfe) Camii enine dikdörtgen planlı olup beşik tonozla örtülüdür. Tekke fonksiyonunda olabileceği düşünülen yapının tarihi hakkında aydınlatıcı bilgi olmamakla birlikte XVIII. yüzyılın ilk yarısında yapıldığı kabul edilir. Bir Bizans şapelinin üstüne inşa edildiği sanılan, XV. yüzyıl kayıtlarında bânisi olarak Şeyh Mehmed Dînârî adının yazılı olduğu Pamuk Camii (Şeyh Mehmed Dînârî Camii), yapım tarihi hakkında herhangi bir ipucu bulunmayan Arap (Azap) Camii (Azaplar Ağası Mescidi ile isim benzerliği kurulursa XVI. yüzyıl kayıtlarında mevcut görünmektedir), XVIII. yüzyıldan kalan Şeyh Şerran Mescidi şehirdeki diğer Osmanlı camileridir.

Manastır ve Kiliseler. Mardin ve civarında farklı inançlara hizmet eden birçok kilise ve manastır bulunmaktadır. Bu düzende Süryânîler'e ait yapılar öne çıkar. Şehirdeki en önemli Süryânî yapısı merkeze 5 km. uzaklıktaki Deyrüzafaran Manastır topluluğudur. IV. yüzyılda kuruluş Süryân-i Kadîm cemaatinin dinî merkezi olan manastır IX-X. yüzyıllarda parlak yıllarını yaşar. 1293-1932 yılları arasında patriklik merkezi olarak hizmet vermiştir. Manastırın en büyük özelliği, Süryân-i Kadîm patriklerinin çoğunun (elli iki patrik) mezarının burada özel bir yerde korunmuş olmasıdır. Çeşitli eklemeler ve onarımlarla günümüze gelen yapıda farklı dönemlere ait üç kilise (Mor Hananyo, Meryem Ana, Mor Petrus) ve bir şapel vardır. Meryem Ana Kilisesi'ndeki mozaik ve apsis kısmı IV. yüzyıla kadar iner. Deyrüzafaran Manastırının kuzeyindeki dağda kayalara oyulmuş belirli mesafelerde Meryem Ana ve Theodoros tapınakları, Mar Yâkub, Mar İzozoil, Mar Behnam manastırlarıyla Mar Yûsuf Savmaası bulunmaktadır. Şehirde ve civarında özellikle çan kulelerinin mimarisıyla dikkat çeken kiliseler, Deyribuhre-Mar İstefanos Manastırı, Mar Mihail (186), Kırklar (569), Surp Kevork (569), Behirmiz (569), Mart Şmuni (1125'te onarılmış), Meryem Ana (1820), Mar Yûsuf (1885) ve Bulus (1914) kiliseleridir.

Zâviye ve Türbeler. Genellikle çok fonksiyonlu Mardin yapılarında zâviye-tekke olarak kullanılanlar çoğunluğu oluşturur. XV. yüzyılın kolonizasyon hareketlerinde önemli oldukları anlaşılan Mardin zâviyeleri Akkoyunlu yapılarıdır; bunlardan sağlam olarak günümüze ulaşan en önemli parça Hamza-i Kebir Zâviyesi'nin türbesidir. Akkoyunlu Karayülük Osman'ın oğlu Hamza Bey'e (1435-1444) maledilen yapı kitâbesinden anlaşıldığı kadarıyla 842'de (1438-39) yaptırılmıştır. Ortada diimli kubbeyle örtülü türbe dört yönde beşik tonozlarla haçvari şekilde düzenlenmiştir. Bu plan özelliğiyle Anadolu'da tek örnek olan türbenin kapısında sekizgen mozaik çinili pano yer alır. Cihangir Bey Zâviyesi dikdörtgen planlı olup ortada çapraz tonoz, iki yanda beşik tonozlarla örtüldür; yapı, doğuda içinde bir ocak nişi bulunan yıldız tonozlu kare bir giriş bölümüne sahiptir. Bânisinin Akkoyunlu Cihangir Bey (1444-1469) olduğu sanılır. Yine Akkoyunlular'ın Hamza-i Sagir Zâviyesi kitâbeli, nişi ara eyvanı ve ek kısmıyla belki de en büyük Mardin zâviyesi olup kesin planı hakkında bilgi yoktur. Abdülganî Efendi'ye göre 879 (1474-75) yılında inşa edilmiştir. XV-XVI. yüzyıllara tarihlenen Şeyh Kasım Halvetî Türbe-Mescidi, güneyinde haziresi ve batıda yazlık namazgâhı olan küçük kare planlı çapraz tonozlu bir yapıdır. Altında basamaklarla inilen beşik tonozlu mumyalık kısmı bulunur. Şehrin dışında Mardin'in doğusunda Savur yolu üzerindeki Şeyh Hâmid türbeleri XIX. yüzyıl sonuna ait olmakla birlikte tekke-zâviye olarak da kullanılmıştır. Kare planlı ve kubbe ile örtülü dört türbe mekânıyla beşik tonoz örtülü mescid kısmının birleşmesinden meydana gelmiştir.

Medreseler. Artuklu devrinde Mardin'de önemli medreseler yapılmıştır. Ana-

Cihangir Bey Zâviyesi - Mardin



dolu'nun ilk açık avlulu, revaklı, iki katlı, iki eyvanlı medresesi olan Hatuniye (Sitti Radviyye / Radaviyye) Medresesi, Mardin Artuklu Hükümdarı II. Kutbüddin İlgazi'nin saltanatı sırasında (1176-1184) annesi Sitti Radviyye (Radaviyye, Raziyye) tarafından yaptırılmış, vakfiyesi de 602 (1206) yılında kible cephesinde taş üzerine yazdırılmıştır. Ana eyvanın doğusunda bulunan tromplu kubbeye örtülü mihraplı türbede iki sanduka bulunmaktadır (bk. HATUNİYE MEDRESESİ). Açık avlulu medreseler grubuna giren diğer bir yapı Şehidiye Medresesi olup XIII. yüzyılın ilk yarısında inşa edilmiştir. Kuzey ve batı yönünde yer alan iki eyvanı ve batı yönündeki revaklarla şekillenen avlunun güneyinde cami ve türbe, doğusunda iki katlı medrese odaları yer almaktadır. Mardin'in ilk medreseleri olarak kabul edilen Emînüddin Medresesi ile Necmeddin Külliyesi'nin doğu kanadı da avlu esasına dayanmaktadır. Emînüddin Medresesi'nde ortak bir avlunun kuzeyinde basit, üç bölümlü, küçük ölçüde bir mekânla karşılaştığı halde Necmeddin Külliyesi'nde eyvanlı bir avlu dikkati çeker. XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde yapılmış olabileceği düşünülen Mârufiye (Hacı Mâruf Bey el-Artukî) Medresesi çok geniş boyutlara ulaşan ve tek avlu düzenini aşan bir uygulamaya sahiptir. Kalıntılarından eyvanlı, açık avlulu medrese olduğu anlaşılan yapıda en önemli yer kuzey bölümüdür ve ortada kubbe, üç yanda tonozlu eyvanlı bir planda düzenlenmiştir. Burada, kuzey eyvandan başlayıp kubbeli kısmın altından geçerek açık avluya kadar çıkan taş mozaik döşeli bir selsebil bulunur. Tek avlu etrafında sıralı mekânlar düzenini aşan plan şeması en açık şekliyle Sultan İsâ (Zinciriyeye) ve Sultan Kasım (Kasımiye) medreselerinde görülmektedir. Sultan İsâ Medre-

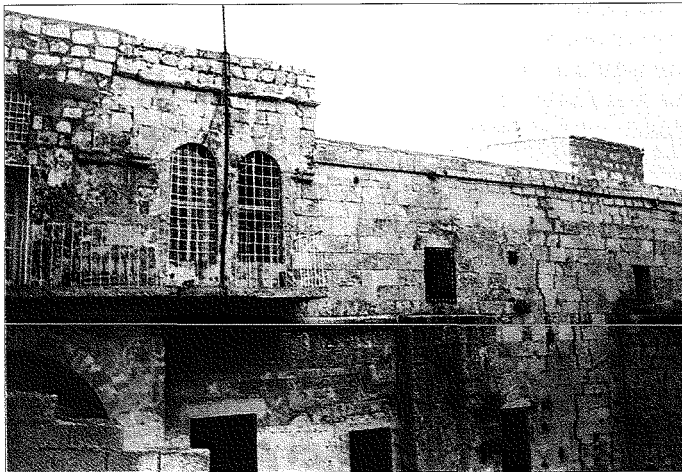


Sultan
Kasım
Medresesi -
Mardin

sesi, taçkapisındaki kitâbesinden anlaşıldığı kadarıyla Artuklular'dan Şemseddin Dâvud'un (el-Muzaffer) oğlu Sultan Mecdüddin İsâ tarafından yaptırılmış olup 2 Muharrem 787 (13 Şubat 1385) tarihinde tamamlanmıştır. Geniş bir alanı kaplamakta olan yapı iki kat üzerinde avlu, cami, türbe ve çeşitli ek mekânlardan oluşur. Yapı, doğu ve batı uçlarındaki dilimli kubbeler ve doğu tarafına rastlayan yüksek taçkapisıyla dikkati çeker. İnşasına Artuklu devri sonlarında (XIV. yüzyıl sonu) başlanan Sultan Kasım Medresesi'nin Akkoyunlular tarafından XV. yüzyılın ikinci yarısında tamamlandığı kabul edilir. Mardin yapılarının en büyüklerinden olan medrese tek bir avlu etrafında düzenlenmiş iki katlı mekânlarla batıda yer alan bir mescide sahiptir. Sultan İsâ Medresesi ile bazı farklılıklar dışında plan, süsleme ve işçilik yönünden yakın benzerlik gösterir. Cephede en önemli bölümlerden olan taçkapı Sultan İsâ Medresesi'nin kapısını tekrarlar. Akkoyunlular'ın XV. yüzyıl sonu ile XVI. yüzyıl başına tarihlenen Şah Sultan Hatun Medresesi avlu etrafında iki katlı olarak yapılmışken kısmen günümüze gelebilmiştir. Güneyde yer alan cami ise tamamen yenilenmiştir. Mardin'de

bugün mevcut olmayan XII. yüzyıl başından Hüsâmiye Medresesi, aynı yüzyılın sonlarından Muzafferiye Medresesi, kısmen kalıntıları bulunan XIII-XIV. yüzyıllardan Şeyh Aban (Libben = Melik Mansûr) Medresesi ile Altunboğa, Savurkapı medreselerinin mimarileri hakkında bilgi yoktur.

Hamamlar. Mardin'de Artuklu devrinden kalmış Anadolu'nun en eski hamamlarını bulmak mümkündür. Emînüddin Külliyesi içindeki Mâristan Hamamı, XII. yüzyılın ilk çeyreğinde haçvari planlı sıcaklık kısmıyla dikkati çekmektedir. Şehirdeki ilk Türk hamamı olan yapıdan yalnızca soyunmalık bölümü kalmıştır. XII. yüzyılın son çeyreğinde yapılan Radviyye (Savurkapı) Hamamı'nda soyunmalık dar, uzun bir şekil göstermesine karşılık sıcaklık ortada kubbeli, dört yanda beşik tonozlu, dört eyvanlı ve dört kubbeli köşe hücresiyle şekillenmiştir. XIII. yüzyılın ikinci yarısına ait Yenikapı Hamamı'nın soyunmalığı değişik bir plan şeması gösterir; bugün bir kısmı ayakta olan yapıda eyvanın üç yönden birleştirilmesiyle oluşan soyunmalık beşik tonozlu ılıklığa bağlanır. Buradan yine dört eyvanlı ve dört köşede tromplu kubbeli odaların yer aldığı sıcaklığa geçilir. XIV. yüzyılın ilk yarısına ait Mardin Ulucamii Hamamı'nda yüksek kasnaklı tromplu kubbeye örtülü soyunmalıktan kuzeydeki dar kapıyla kare planlı ve kubbeli bir ara mekâna geçilir. Buradan doğudaki beşik tonoz örtülü ılıklığa ve ardından sıcaklığa ulaşılır. Sıcaklık ortada kubbeli, dört yönde tonoz örtülü dört eyvan ve köşelerde kubbeli dört halvet hücresine sahiptir. Türk devri öncesi temellere dayandığı sanılan Emîr Hamamı'nın inşası hakkında bilgi yoktur. Yan yana iki kubbeli yapı yıldız biçimi açılma gösteren bir mimari anlayışa sahiptir. Kaynaklarda bahsedilen Kasımiye Hamamı/ Alaca Hamam ve Keçeci Hamamı hakkında bilgi bulunmamaktadır.



Hatuniye
Medresesi'nin
kibleye bakan
cephesi

Çeşmeler. Çeşmeler genellikle eyvanların içine ya da kemerli nişler olarak yapılmıştır. Türk mimarisinde en eski çeşmelerden biri Mardin'dedir. Artuklular'dan Necmedin İlgazi tarafından 1109-1122 yılları arasında geniş bir külliye içinde yaptırılan ve bugün pek az kısmı kalan hamamın avluya komşu olan cephesinin köşesinde yer alan çeşme çifte kemerlidir ve üstü bir çapraz tonozla örtüldür. Mevcut çeşmelerin en önemlileri arasında Ayn Kapak, Kâsımiye, Firdevs, Fahriye, Sultan İsâ, Cevheriye, Ayn Saraç ve Savurkapı çeşmeleri sayılabilir.

Meskenler. İlk sivil mimari dokunun kale içinde başladığı şehirde kale dışında yerleşme kaynaklara göre V. yüzyılda başlamıştır. Günümüzde şehir Mardin Kalesi'nin güneyinde dik yamaçta yer alır. Mardin'de bulunan farklı yapı türleri birbirine dar sokaklar, basamaklı merdivenler ya da "abbara" denilen üstü tonozlu geçitlerle bağlanır. Çok defa evlerin altından geçen abbaralar hem sokağın hem de evlerin elemanı olarak ikili görev üstlenmiştir. Evler arazinin konumuna göre teraslar şeklinde en az iki, üç veya daha çok katlı olarak düzenlenmiştir. Örtü sistemi dıştan tamamen düz ve toprak damlıdır. İlk kat, çoğunlukla sütunlara bindirilmiş hafif sivri kemerlerin oluşturduğu "U" biçiminde revaklı bir avlu ve avluya açılan odalardan meydana gelir. İkinci kat, birinci kat odalarının çapraz tonozları üzerine bindirilerek arazinin eğimine göre geri çekilmiş, teras şeklinde ve geniş "L" biçimli bir avluyla diğer mekânlardan oluşmaktadır. Mardin evlerinin değişmez birimi olan eyvan ve eyvana açılan odalar ikinci katta yer alır. Genellikle eyvanların sonunda kahve ocağı denilen küçük bir mekân vardır. Geniş ve uzun

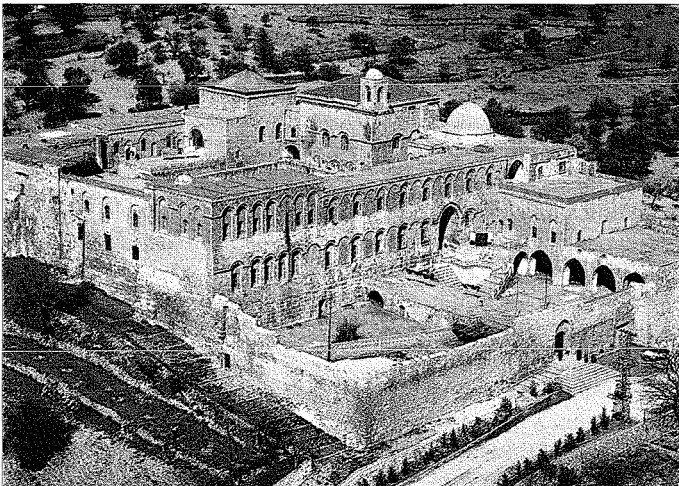
pencereler, oda içlerindeki nişler ve dolap yerleri iç mekânda hareketlilik sağlar. Evlerin zengin iç dekorasyonuna karşılık sokak cepheleri yalındır. Dar ve yüksek duvarlarla konutlardan ayrılan sokaklar âdetâ birbirinin benzeridir. Bazı yapıların konsollara bindirilmiş hafif çıkmaları ve üç dört mukarnasla yumuşatılmış köşelikleriyle yağın karı dışarıya atmak için kullanılan pencere çıkmaları bir ölçüde sokaklara hareketlilik sağlar. Evlerin büyük çoğunluğu en az yüzyıllıktır.

Diğer Yapılar. Mardin'de bugün tek bir kervansaray ayakta olup XII-XIII. yüzyıllara tarihlenir. Ana caddenin üzerinde dikdörtgen bir avlu etrafında iki katlı revaklı mekânlardan oluşan yapı durumunu kısmen korumuştur. Giriş eyvanının iki yanında beşer dükkânıyla avlu etrafında çapraz tonozlu revaklar arkasında tonozlu odalara sahiptir. Kuzeyde tek kat yüksekliğinde bir eyvan ve burada vaktiyle bir çeşme yer almaktaydı. Üst katta avlunun etrafını çeviren revaklar arkasında aşağıda olduğu gibi tonozlu odalar bulunmaktadır. XVI. yüzyıl kayıtlarında biri Artuklu, ikisi Akkoyunlu vakfı olarak geçen kervansaraylardan hiçbir iz rastlanmaz. Halk arasında Kaysâriye ya da Bedesten (Bezzâzistan) adıyla tanınan yapı ulucaminin kuzeyinde çarşı içindedir. Sadece dıştaki dükkânların bir kısmı değişmiş olarak kullanılan ve büyük kısmı yıkılmış olan bedesten, uzunlamasına dikdörtgen planlı olup bu bölgede önemli bir plan şeması ve form ortaya koyarak Osmanlı bedestenleriyle paralellik kurulmasına imkân sağlar. Bütün bölgede kullanılmış olan bir pâyeye etrafında dört çapraz tonoz sistemine dayanan planın büyük ölçüde gerçekleştirildiği bir sivil mimari örneğidir. Bedestenin 1480-1500

yılları arasında yapılmış olduğu sanılır. Reyhâniye Camii'nin batısında batı bölümü yıkılmış olan Revaklı Çarşı'nın tarihi hakkında bilgi yoktur. Ortadaki bir yolun iki yanında revaklardan ve bunların arkasında bulunan birer sıra dükkândan oluşur. Doğuda eyvan şeklinde tek bir dükkân vardır. Sivil mimari alanında önleri revaklarla örtülü karşılıklı iki sıra dükkân düzenine sahip yapı bir çeşit kapalı çarşı özelliğini yansıtır. Nusaybin yolunda vali konağı yanındaki Firdevs Köşkü, Mardin ev mimarisinin gelişmiş ve büyük ölçülerde uygulanmış şeklidir. İki kat halindeki köşkün ikinci katında cihannümâ, önünde bir havuz yer alır. Yapının havuza bakan yönünde, ortadaki diğerlerine göre daha büyük ve dışa taşkın üç eyvanla bir oda bulunur. Köşk el-Melikü'l-Mansûr II. Necmeddin Gazi zamanında (1294-1312) mevcut olup Artuklu eseridir (bk. **FİRDEVS KÖŞKÜ**). Bunların dışında XIX. yüzyıl sonunda inşa edilen kışla ve idare yapılarıyla okullar şehir dokusunda yerlerini almıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Kâtib Ferdî, *Mardin Mülûk-i Artûkiyye Tarihi* (nşr. Ali Emîrî), İstanbul 1331, s. 31; Abdül-gani Fahri Bulduk, *Mardin Tarihi* (nşr. Burhan Zengin), Ankara 1999, s. 227-277; Nazmi Sevgen, *Anadolu Kaleleri*, Ankara 1959, s. 259-263; Aptullah Kuran, *Anadolu Medreseleri*, Ankara 1969, I, tür.yer.; Metin Sözen, *Anadolu Medreseleri*, İstanbul 1970-72, I-II, tür.yer.; a.mlf., "Mardin'i Korumak Ulusal Görev Olmalı", *Arkitekt*, sy. 435, İstanbul 1996, s. 22-26; Ara Altun, *Mardin'de Türk Devri Mimarisi*, İstanbul 1971; a.mlf., *Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisi'nin Gelişmesi*, İstanbul 1978, tür.yer.; a.mlf., *Ortaçağ Türk Mimarisi'nin Anahtarları İçin Bir Özet*, İstanbul 1988, tür.yer.; a.mlf., "Mardin Ulu Camii ve Çifte Minareler Üzerine Birkaç Not", *VD*, IX (1971), s. 191-200; Hanna Dolapönü, *Tarihte Mardin*, İstanbul 1972, s. 128-165; Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul 1984, I-II, 8-18; P. Gabriyel Ak-yüz, *Mardin İli'nin Merkezinde Civar Köylerinde ve İlçelerinde Bulunan Kiliselerin ve Manastırların Tarihi*, İstanbul 1998; İlhâmi Mısırhoğlu, *Taşın ve İnancın Şiiri Mardin*, İstanbul 1998; Aynur Durukan, "Artuklu Mimarisi'nin Düşündürdükleri", *9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Bildiriler*, Ankara 1995, II, 51-62; Firdevs Sayılan, "Mardin Evleri", *Türkiyemiz*, XVIII/53, İstanbul 1987, s. 7-14; Sevil Üzrek, "Güneydoğuya Sarı Yolculuk", *Atlas*, sy. 5, İstanbul 1993, s. 113-120; Şakir Çelik, "Mardin'deki Kültür ve Tabiat Varlıklarının Korunmasına İlişkin Çalışmalar", *Arkitekt*, sy. 435 (1996), s. 27; Kadir Tutuş, "Mardin'den Seslenişler", a.e., sy. 435 (1996), s. 28-29; Füsün Alioğlu, "Mardin", a.e., sy. 435 (1996), s. 31-44; Tomas Çerme, "Mardin Şehri", *TT*, XXXIV/200 (2000), s. 15-18; V. Minorsky, "Mardin", *IA*, VII, 320-322; "Mardin", *TA*, XXIII, 291-293; "Mardin", *YA*, VIII, 5760-5774.



Deyrüzazefaran
Manastırı -
Mardin

MARDİN ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

MARDİNİ, Bedreddin

(bk. SIBTU'İ-MARDİNİ).

MARDİNİ, Cemâleddin

(جمال الدين الماردینی)

Ebü Muhammed Cemâlüddin Abdullâh
b. Halîl b. Yûsuf el-Mârdînî
(ö. 809/1406)

Matematikçi,
muvakkit ve mûsikîşinas.

Mardinli bir aileye mensuptur; doğum tarihi ve yeri bilinmemektedir. Şam'da bir mûsikîşinas olan babası tarafından sesinin güzelliği sebebiyle Kur'an okuyucusu olarak yetiştirildi. Öğrenimini bitirince Emeviyye Camii'nde müezzinlik yapmaya başladı. Nisbeleri arasında bulunan Kâhîrî onun Kahire'ye gittiğini ve orada yerleştiğini gösterirse de muhtemelen bu durum, anne tarafından dedesi olduğu matematikçi ve astronom Sibtu'l-Mardîni ile (ö. 912/1506) karıştırılmasından kaynaklanmaktadır.

Mardîni gençlik yıllarında Şam'da bulunan astronomi âlimi İbnü's-Şâtîr'dan ders aldı. Büyük bir ihtimalle aynı dönemde yine Şam'da ikamet eden ilm-i mikât geleneğinin ünlü ismi Şemseddin el-Halîlî'den de istifade etmiştir. Memlûk devri Kahire-Şam astronomi ve ilm-i mikât geleneği içinde eğitimini tamamlayan Mardîni kısa zamanda bir matematikçi ve astronom olarak şöhret kazandı. Klasik kaynakların nisbeleri içinde zikrettiği "el-Hâsib" ve "el-Muvakkit" geleneğinin kendisini bu şekilde tanımladığını gösterir. Öğrencileri arasında Memlûk matematikçi-astronomu Tayboğaoğlu İbnü'l-Mecdî de bulunmaktadır. Mardîni, Şam'da vefat ettiği zaman halk arasında geniş ilmi yanında dindarlığı ve güzel ahlâkıyla da biliniyordu. Mardîni daha çok vakit cetveleriyle astronomi aletleri üzerine eser yazmıştır; ancak bunların çoğunun kütüphanelerde ve bazı kataloglarda Sibtu'l-Mardîni'ye mal edildiği görülmektedir.

Eserleri. 1. *el-Muqaddime fi ma'rife-ti'l-amel bi-rub'i's-sekkâziyye*. Küresel astronomiye dair problemleri çözmek için sürgülü hesap cetveli yerine kullanılabil-

ir bir alet olan düz usturlabın şekkâziye türü üzerine yazılmış bir eserdir. Bu aletle klasik küresel astronominin bütün standart matematik problemleri çözülebiliyordu. Birçok nüshası Sibtu'l-Mardîni'ye nisbet edilen çalışmanın David King tarafından tenkitli neşri yapılmıştır (*Archives internationales d'histoire des sciences*, XXIV [Wiesbaden 1974], s. 219-242; a.mlf., *Islamic Astronomical Instruments*, London 1987, X. makale). 2. *Risâle fi'l-amel bi'l-cedvel el-müsemma bi's-şebeke*. Bir girişle birlikte yardımcı cetvellerden oluşur. Cetvellerin kullanılışı hakkında Şehâbeddin Ebü'l-Abbâs Ahmed el-Basatî ayrıca bir şerh yazmıştır. Eserin girişini David King inceleyerek yayımlamıştır (*Archives internationales d'histoire des sciences*, XXIV [1974], s. 231-240). 3. *el-Varakât fi'l-amel bi-rub'i'd-dâ'ire el-lezî 'aleyhi'l-muqantarât* (*Keşfü'z-zunûn*, II, 2006). Rubu' tahtasının (kuadrant) özelliklerini inceleyen esere Sibtu'l-Mardîni ile meçhul bir müellif tarafından (King'e göre Abdülkâdir el-Avfî'nin öğrencisi Ali b. Muhammed ed-Dağîstânî olabilir) birer şerh yazılmıştır. Brockelmann ayrıca, Hasan b. Halîl el-Kerâdîsi et-Tubnî adlı *Cezayir asıllı Mısırlı bir müellifin* de esere *en-Nüketü'z-zâhirât* adıyla bir şerh kaleme aldığını söyler (*GAL*, II, 218). Kâtib Çelebi ise eserin Sibtu'l-Mardîni tarafından ihtisar edildiğini belirtir (*Keşfü'z-zunûn*, II, 2006). Cevat İzgi, Cemâleddin'e *en-Nücümü'z-zâhirât* adlı bir kitap nisbet eder ve bunu Kavalalızâde'nin şerhettiğini, bu şerhe de İshak b. Hasan et-Tokadî tarafından bir hâşiye yazıldığını belirtir (*Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, 442). Tubnî'nin şerhiyle İzgi'nin bahsettiği eser aynı kitap olabilir. Bu bilgiler eserin muvakkitler tarafından ne kadar çok kullanıldığını gösterir. 4. *ed-Dürrü'l-menşûr fi'l-amel bi-rub'i'd-düstûr*. Mardîni'nin en hacimli çalışması olan eser sinüs kuadrantı ile güneş saatlerini altmış babda kapsamlı bir şekilde inceler; bu sebeple *Sittîniyye* olarak da tanınır. Kitap, yazarın öğrencisi İbnü'l-Mecdî tarafından *İrşâdü's-sâ'il ilâ usûli'l-mesâ'il* adıyla şerhedilmiştir. Mardîni'nin sinüs kuadrantıyla ilgili ayrıca yirmi bablık *Mücmelâtü'l-maflûb fi'l-amel bi-rub'i'l-cüyûb*, on bir bablık *Gâyetü'l-intifâ' fi'l-amel bi'l-bağş ellezî fi âhîr kavsi'l-irtifâ'* ve otuz bablık *er-Risâletü'l-mûlahhâşa fi'l-amel bi'r-rub'i'l-müceyyeb* adlı üç çalışması daha vardır. Bunlardan *Mücmelâtü'l-maflûb*'a Ali b. Mâmi et-Tünisi el-Hanefî, *er-Risâletü'l-mûlahhâşa*'ya Ce-

mâleddin Abdülvehhâb el-Mardîni birer şerh yazmışlardır. Bu eserler, muhtemelen yazarın zaman içerisindeki tecrübelerini yansıtan verilerle zenginleştirilerek yeniden kaleme alınmış çalışmalardır. Nitekim *er-Risâletü'l-mûlahhâşa*'nın yalnızca Türkiye kütüphanelerinde sekizden fazla nüshası mevcuttur (a.g.e., I, 438-439). *ed-Dürrü'l-menşûr*'un kuadrantın kullanımına dair önemli bilgiler içeren mukaddimesi William Hoyt Worrell ve Will Carl Rufus tarafından incelenmiş ve İngilizce'ye tercüme edilmiştir (*Scripta mathematica*, sy. 10 [1944], s. 170-180). 5. *Risâle fi'l-amel bi-rub'i'd-dâ'ire el-mevzû' fihî'l-cüyûb*. Ali b. Muhammed el-Heysemî'nin *Râhatü'l-ku'lûb* adlı sinüs kuadrantıyla ilgili eserinin yirmi babda manzum hale getirilmesi şeklindedir. Mardîni'nin meçhul bir müellif tarafından yine sinüs kuadrantıyla ilgili *Telhîşu'r-rub'i'l-müceyyeb* adlı, zamanımıza gelmeyen on yedi bablık bir eserine dayanılarak bir risâle kaleme alınmıştır (eserlerinin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, *GAL*, II, 218; *Suppl.*, II, 218; King, *A Survey of the Scientific Manuscripts*, V, 66-67).

Mardîni'nin mûsikî sahasında da iki eseri mevcuttur. Bunlardan *el-Lafzu'r-râ'ik fi mevliidi hayri'l-halâ'ik*, Hz. Peygamber'in doğum günü törenlerinde okunacak mevlid benzeri nazım ve nesir karışımı bir çalışmadır. *Muqaddime fi kavânini'l-enğâm* ise mûsikî makamlarını Fars sisteminden farklı biçimde takdim eder; eser Arap mûsikî kültüründe büyük rağbet görmüştür. Bazı nüshaları "urcûze" kelimesiyle başladığı için iki ayrı çalışma gibi düşünülen eseri Safedî *Risâle fi'l-mûsikî*'sine müellifin ismini zikretmeden aynen almıştır (yazma nüshaları için bk. Shiloah, s. 275-278).

BİBLİYOGRAFYA :

Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, V, 19; *Keşfü'z-zunûn*, II, 2006; Suter, *Die Mathematiker*, s. 170; Brockelmann, *GAL*, II, 218; *Suppl.*, II, 218; Sarton, *Introduction*, III/2, s. 1532-1533; A. Shiloah, *The Theory of Music in Arabic Writings (c. 900-1900)*, München 1979, s. 275-278; D. King, *A Survey of the Scientific Manuscripts in the Egyptian National Library*, Kahire 1986, V, 66-67; a.mlf., *Islamic Astronomical Instruments*, London 1987, X, 219-242; a.mlf., *Islamic Mathematical Astronomy*, Hampshire 1993, III, 531-555; a.mlf., "Al-Maridini, Jamal al-Din and Badr al-Din", *Encyclopedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures* (ed. H. Selin), Dordrecht 1997, s. 601-602; Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul 1997, I, 438-439, 442.



MARDİNÎ, Fahreddin

(bk. FAHREDDİN el-MARDİNÎ).

MARDİNÎ, İsmâil b. İbrâhîm

(إسماعيل بن إبراهيم الماردینی)

Ebû't-Tâhir Şemsüddîn İsmâil b. İbrâhîm
b. Gâzî en-Nümeyrî el-Mârdînî
(ö. 629/1232)

Matematik âlimi, fakih.

İbn Fellûs diye tanınmıştır; kaynaklar-
da künyesi Ebû'l-Fazl ve lakabı Şerefeddin
şeklinde de geçer. Nuaymî'ye göre 544'-
te (1149) Busrâ'da, Kureşî'ye göre 593
(1197) veya 594 (1198) yılında Mardin'de
doğdu. Hocalarından Şîrâzî'nin 578'de
(1182), Bezzâz'ın 592'de (1196) öldüğü
göz önüne alındığında Kureşî'nin verdiği
tarihlerin yanlış olduğu anlaşılır. Dedesi-
nin Ruhâ'da (Urfa) kadılık, babasının Di-
maşk'ta kadî nâibliği yaptığı rivayet edi-
lir. Tahsiline Dimaşk'ta başladı ve Ebû
Tâhir es-Silefî'nin öğrencilerinden Yûsuf
b. Meâlî el-Bezzâz ile Hibetullah b. Mu-
hammed eş-Şîrâzî'den hadis dinledi. Ar-
dından Kahire'ye gitti ve dinî ilimler ya-
nında mantık, matematik, tıp ve dil alan-
larında yetişip Fahriyye Medresesi'nde
Hanefî müderrisi oldu. Bir müddet sonra
Dimaşk'a geçerek İzzeddin Aybeg Med-
resesi'nde hocalık yaptı. Dimaşk Eyyübî
Sultanı el-Melikü'l-Muazzam İsâ b. Mu-
hammed'in kendisinden nebîzin mubah-
lığına dair istediği fetvayı vermemesi üze-
rine o sırada başında bulunduğu Tarhân
Medresesi'nden azledildi ve bu tarihten
itibaren derslerini evinde verdi. Öğrenci-
leri arasında Zekiyüddin el-Birzâlî, Şehâ-
beddin el-Kavsî, Mecdüddin İbnü'l-Halvâ-
niyye gibi âlimler başta gelir. Cemâziye-
levvel 629'da (Mart 1232) Dimaşk'ta vefat
etti. Nuaymî ve İbnü'l-İmâd'ın verdiği bu
tarihe karşılık İbn Kesîr 630'da (1233),
Kureşî 637'de (1239-40) öldüğünü söyler.

Mardînî dinî ilimlerde uzman olmasına,
özellikle fıkıh ve hadis sahalarında şöhret
kazanmasına rağmen daha çok matemati-
k alanında kitap yazmıştır. Kendisine ta-
kılan ve muhtemelen "fels" (bakır sikke)
kelimesinden türetilen İbn Fellûs lakabı
onun muhasebe matematiğiyle çok uğ-
raştığını göstermektedir. Nitekim eserle-
ri çerçevesinde bakıldığında başta hesap
olmak üzere cebir ve mesâhâyi (misâha)
tam anlamıyla amelî hale getirdiği görü-
lür. Sayılar teorisine ait *Kitâbü İ'dâdî'l-
isrâr fî esrâri'l-a'dâd*'ında Nicoma-

chos'un İslâm dünyasında *el-Medhal ilâ
'ilmi'l-aritmâtiki* adıyla bilinen kitabını
esas almasına rağmen onun sayılarla ilgili
mistik inançlarını benimsemeyiz; bu açı-
dan eseri saf bir matematik çalışması ka-
bul edilebilir. Bu durum Mardînî'nin he-
sap alanındaki yöneliminde de ortaya çı-
kar. Çünkü eserlerinde fakihlerin genel
tavrına uyarak hesâb-ı Hindî'yi değil he-
sâb-ı hevâiyî esas almıştır. Bu sebeple
onun çalışmaları, Hanefî fakihlerinin çok
erken bir tarihte yazımını başlattıkları
-daha sonra Mısır Şâfiî okulunun, özellikle
İbnü'l-Hâim, İbnü'l-Mecdî ve Bedreddin
el-Mardînî'nin en olgun örneklerini ver-
dikleri- saf, dolayısıyla amelî matematik
külliyatı içerisinde sayılmaktadır.

Eserleri. 1. *Kitâbü İ'dâdî'l-isrâr fî es-
râri'l-a'dâd*. Elementer sayılarla ilgilidir;
bir mukaddime ile üç bölümden oluşur
(Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2761/7;
Esad Efendi, nr. 1178). Nicomachos'un *In-
trodutio arithmaticae*'sini temel alan
müellif sayıları sınıflandırma ve özellikle-
rini açıklama konusunda Pisagor gelene-
ğini takip eder; bu arada yeni sayı sınıfl-
ları ortaya koyar. Kitapta yirmi beş çeşit
sayının tertip edilme ilkeleri ve matemati-
k özellikleri gözden geçirilmiştir. S.
Brentjes eser üzerine bir inceleme yap-
mıştır (bk. bibl.). 2. *Nişâbü'l-habr fî hi-
sâbi'l-cebr*. Bir mukaddime ile beş bö-
lümde oluşan ve İbnü'l-Ekfânî ile Taşköp-
rizâde tarafından muhtasar eserlerden
sayılan kitap, İslâm matematik tarihin-
de cebir ilmine amelî-fikhî görünüm ka-
zandıran ilk çalışmalardandır (Süley-
maniye Ktp., Lâleli, nr. 2750/3; Şehid Ali
Paşa, nr. 1805; Feyzullah Efendi, nr. 1366).
3. *İrşâdü'l-hussâb fî'l-meftûh min 'il-
mi'l-hisâb*. Hesâb-ı hevâinin ele alındığı,
bir mukaddime ile beş bölüm halinde dü-
zenlenmiş, yine İbnü'l-Ekfânî ile Taşköp-
rizâde'ye göre muhtasar bir eserdir (Sü-
leymaniye Ktp., Giresun Yazmaları, nr.
1292). 4. *et-Tüffâha fî a'mâlî'l-misâha*
(Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 527;
İzmirli İsmail Hakkı, nr. 3673). Uygulamalı
geometriyi konu edinen eser Kahire'de
basılmıştır (1310, 1368. *Mecmû'u'l-mütü-
ni'l-kebir* içinde). Mardînî'nin bunlardan
başka çeşitli kütüphanelerde yazmaları
bulunan *Mizânü'l-'ulûm fî tahkiki'l-
ma'lûm*, *Hallü 'akdi'l-işkâl fî misâha-
ti'l-eşkâl*, *Vesiletü't-tullâb fî ma'rifeti'l-
evkât bi'l-hisâb* ve *Muhtaşar fî 'ilmi'l-
kavâfi* adlı eserleri vardır (DMBİ, IV, 413).
İbnü'l-Ekfânî ve Taşköprizâde ona "ilmü
hisâbi'd-dirhem ve'd-dînâr" sahasında
bir eser daha nisbet ederler.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsîd* (nşr. M. Fâhûrî
v.dğr.), Beyrut 1998, s. 84, 86; Safedî, *el-Vâfi*,
IX, 66-67; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 136; Ku-
reşî, *el-Cevâhirü'l-muğıyye*, I, 390-391; Nu-
aymî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris* (nşr. Ca'fer el-
Hasenî), Dimaşk 1367/1948, I, 540-541; Taş-
köprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, I, 369, 371, 372;
Keşfü'z-zunûn, I, 664; II, 1412, 1954; İbnü'l-
İmâd, *Şezerât*, V, 129; Brockelmann, *GAL*, I,
622; *Suppl.*, I, 860; Sarton, *Introduction*, II,
703; Sezgin, *GAS*, V, 76, 166; Ebû'l-Kâsım Kur-
bânî, *Zindeginâme-i Riyâzîdânân-ı Devre-i İslâ-
mî*, Tahran 1365 hş., s. 40-41; Cevat İzgi, *Os-
manlı Medreselerinde İlim*, İstanbul 1997, I,
244; S. Brentjes, "The First Perfect Numbers
and Three Types of Amicable Numbers in a
Manuscript on Elementary Number Theory by
Ibn Fallûs", *Erdem*, IV/11, Ankara 1988, s. 467-
483; "a.e.: İbn Fallûs'un Elementer Sayı Teori-
si Üzerine Olan Bir Yazmasındaki İlk Yedi Mü-
kemmell Sayı ve Dost Sayılarının Üç Çeşidi"
(trc. Melek Dosay), a.e., IV/11 (1988), s. 485-
499; M. Said Hanâî Kâşânî, "İbn Fellûs", *DMBİ*,
IV, 412-413.



İHSAN FAZLIOĞLU

MARGOLIOUTH, David Samuel

(1858-1940)

İngiliz şarkiyatçısı.

Londra'da doğdu; yahudi asıllı bir hıristi-
yan din adamının oğludur. Oxford Üni-
versitesi'nde Yunan-Latin edebiyatı ve
şarkiyat okudu. 1889'da aynı üniversiteye
Arapça profesörü olarak tayin edildi ve bu
görevini 1937'ye kadar sürdürdü. 1913'-
te Londra Üniversitesi'nde Doğu Dilleri
Bölümü başkanı oldu. 1916-1917 yılların-
da Pencap Üniversitesi'nde, 1929'da Bom-
bay ve Kalküta üniversitelerinde konfe-
ranslar verdi. 1905'ten itibaren 1937'ye
kadar son üç yılı başkanlık olmak üzere
Royal Asiatic Society'nin yönetim kade-
melerinde çeşitli görevlerde bulundu. 23
Mart 1940 tarihinde Londra'da öldü. Pek
çok üniversite ve akademik kuruluş tara-
fından kendisine çeşitli şeref pâyeleri ve-
rilen Margoliouth British Academy'nin,
Deutsche Orient-Gesellschaft'ın, Ameri-
can Oriental Society'nin, el-Mecmau'l-il-
miyyü'l-Arabî ile Mecmau'l-lugati'l-Ara-
biyye'nin üyesiydi. Margoliouth Yakındo-
ğu tarihi, İslâm tarihi ve Arap edebiyatı
alanlarında döneminin en önde gelen şar-
kiyatçılarından biri olarak kabul edilmiş-
tir; ayrıca hıristiyan ilâhiyatı, Grek-Latin
edebiyatı, Süryânî ve Ermeni araştırmalar-
larında da söz sahibiydi. Üniversitede oku-
duğu dillerden başka İbrânîce, Sanskritçe,
Farsça, Türkçe, Ermenice ve Süryânîce
biliyordu.

Margoliouth'un İslâmiyat'la ilgili araştırmalarında çok defa bilimsel objektiflikten uzak bir tavır ortaya koyduğu görülür. O da dönemin şarkiyatçı çevrelerinde benimsenen genel anlayışa paralel biçimde Kur'an'ın vahiy mahsulü olmadığına ve İslâmiyet'in Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan yoğun bir şekilde etkilendiğine inanır. İslâm toplumunda uygulanan sünnetin eski Araplar'ın örfü olduğunu, bunların Hz. Muhammed'in sünnetiyle ilgisinin bulunmadığını iddia eder; Hz. Muhammed'in arkasında bir hüküm ve dinî karar bırakmadığını, fikhî hüküm ve kararların kendisine sonradan izâfe edildiğini ileri sürer.


Eserleri. 1. *The Letters of Abu'l-Alâ of Ma'arrat an-No'mân* (Oxford 1898; Bağdat 1968). Ebû'l-Alâ el-Maarrî'nin risâlelerinin neşri ve İngilizce'ye tercümesidir. 2. *Mohammed and the Rise of Islam* (London 1905, 1923). İslâm dini ve Hz. Peygamber'in biyografisi hakkındadır. 3. *Cairo, Jerusalem and Damascus* (London 1907). Kahire, Kudüs ve Şam'ın tarihini konu alan bir eser olup Hâlid Es'ad İsâ ve Ahmed Gassân Sibânû tarafından *el-Kâhire Beytû'l-mağdis ve Dımaşk* adıyla Arapça'ya tercüme edilmiştir (Dımaşk 2000). 4. *History of Islamic Civilization: Umayyads and Abbassids Period* (London 1907; New Delhi 1978). Corcî Zeydân'ın *Târîhu't-temeddüni'l-İslâmî* adlı eserinin Emevîler ve Abbâsîler'le ilgili dördüncü bölümünün çevirisidir. 5. *Mohammedanism* (London 1911). 6. *The Early Development of Mohammedanism* (London 1914). 7. *The Eclipse of the Abbaside Caliphate* (Oxford-London 1920-1921, Henry Frederich Amedroz ile birlikte), İbn Miskeveyh'in *Tecâribü'l-ümem ve te'âkıbü'l-himem* adlı kitabının Abbâsîler'in son devriyle Büveyhîler'e dair kısmının Ebû Şucâ' er-Rûzâverî'nin zeyliyle beraber yedi cilt halinde neşri ve İngilizce'ye tercümesidir. I-III. ciltler eserin Arapça tenkitli neşrini, IV-VI. ciltler tercümesini, VII. cilt notlarla açıklamaları ve fihristi ihtiva etmektedir. 8. *Relations Between Arabs and Israelites Prior to the Rise of Islam* (London 1924). British Academy'nin himayesinde 1921 yılında verdiği konferanslardan meydana gelmektedir. 9. *Lectures on Arabic Historians* (Kalküta 1930; Delhi 1977). Kalküta Üniversitesi'ndeki konferansları dizisinden meydana gelen eseri Hüseyin Nassâr *Dirâsât 'ani'l-mü'errihine'l-'Arab* adıyla Arapça'ya çevirmiştir (Beyrut, ts.). 10. *The Renaissance of Islam*. Adam Mez'in *Die Renaissance des Is-*

lams adlı eserinin tercümesidir (S. Khuda Bakhsh ile birlikte, London 1937). 11. *Uşûlü's-ş-ri'l-'Arabî* (trc. Yahyâ el-Cübûrî, Beyrut 1988). Câhiliye şiiriyle ilgili bir eser olup daha önce "The Origins of Arabic Poetry" başlığıyla *Journal of the Royal Asiatic Society*'de makale halinde yayımlanmıştır (yıl: 1925, s. 417-449).

Müellif bunlardan başka Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemü'l-üdebâ'sını* (I-VII, Leiden 1907-1931), Ebû Ali et-Tenûhî'nin *Nişvârü'l-muhâdara ve aḥbârü'l-mü-zâkere'sini* (London 1921), Aristo'nun *De Poetica* isimli eserinin Mettâ b. Yûnus çevirisini (*Kitâbü's-Şi'r*, London 1887), Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin *el-İmtâ' ve'l-mu'ânesa* adlı eserinden bazı seçmeleri İngilizce tercümeleriyle birlikte ("Some Extracts from the Kitâb al-İmtâ' wa'l-mu'ânesah of Abû Hayyân Tauhidî", *Islamicica*, II [Leipzig 1926], s. 380-390) yayımlamış, Sem'ânî'nin *el-Ensâb'ını* (I-XX, Leiden-London 1912) ve R. Geyer ile birlikte Buhtürî'nin *el-Ḥamâse* adlı eski Arap şiiri antolojisinin tıpkıbasımını (Leiden 1909) neşretmiştir. Ayrıca *The Journal of the Royal Asiatic Society* ve *Islamic Culture* başta olmak üzere çeşitli dergilerde yayımlanmış çok sayıda makalesi ve ansiklopedi maddesi bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

C. F. Beckingham, "A History of the Royal Asiatic Society: 1823-1973", *The Royal Asiatic Society: Its History and Treasures* (ed. S. Simmonds - S. Digby), Leiden-London 1979, s. 11, 12, 73, 75; Mustafa es-Sibâi, *el-İstîşrâk ve'l-müsteşri-kün mâ lehüm ve mâ 'aleyhim*, Beyrut 1979, s. 36-37; Necib el-Akikî, *el-Müsteşri-kün*, Kahire 1980, II, 77-79; M. Abdülfettâh Uleyyân, *Edvâ' 'ale'l-istişrâk*, Küveyt 1400/1980, s. 86-90; Abdurrahman Bedevi, *Mevsû'atü'l-müsteşrikin*, Beyrut 1984, s. 379; M. Mustafa Hidâra, "Mevkîfî Marcilyûs (Margoliouth) mine's-ş-ri'l-'Arabî", *Menâhicü'l-müsteşrikin fi'd-dirâsâtil-'Arabiyeti'l-İslâmiyye*, Riyad 1985, I, 396-438; Zafar Ali Qureshi, *Prophet Muhammad and his Western Critics*, Lahore 1992, I-II, tür.yer.; Abdülvehhâb es-Sâbüni, *Uyû-nü'l-mü'ellefât* (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, I, 80-81; Jabal Muhammad Bua-ben, *Image of the Prophet Muhammed in the West: A Study of Muir, Margoliouth and Watt*, Leicester 1996, s. 49-107, 311-316; H. A. R. Gibb, "Obituary Notice David Samuel Margoliouth: 1858-1940", *JRAS* (1940), s. 392-394; A. Jeffery, "David Samuel Margoliouth", *MW*, XXX (1940), s. 295-298; F. Krenkow, "David Samuel Margoliouth", *JC*, XIV/3 (1940), s. 263-265; İihami Ayrancı, "Batıda Peygamber Muhammed (s.a.s.) İmajı", *Diyanet Aylık Dergi*, sy. 146, Ankara 2003, s. 28-30; "Margoliouth, David Samuel", *EJd.*, XI, 966; M. Yaşar Kandemir, "Hadis", *DİA*, XV, 62.

 KÂMİL YAŞAROĞLU

MÂRİB

(bk. ME'RİB).

el-MA'RİFE ve't-TÂRİH

(المعرفة والتاريخ)

Fesevî'nin

(ö. 277/890)

tarihî olayları ve muhaddislerle dair bilgileri ihtiva eden eseri

(bk. FESEVÎ).

MÂRİFET

(المعرفة)

Allah ve O'nun sıfatları, fiilleri, isimleri ve tecellileri hakkında mânevî tecrübeyle doğrudan elde edilen bilgi anlamında bir tasavvuf terimi.

Sözlükte masdar olarak "bilmek, tanımak, ikrar etmek", isim olarak "bilgi" anlamına gelen ma'rîfet (irfân) kelimesi ilimle eş anlamlı gibi kullanılmakla birlikte aralarında bazı farklar vardır. İlim tümel ve genel nitelikteki bilgileri, mârifet tikel, özel ve ayrıntılı bilgileri ifade eder. İlimin karşıtı cehil, mârifetin karşıtı inkârdır. Bu sebeple ilim kelimesi her zaman mârifetin yerini tutamaz.

İlk dönemlerden itibaren sûfiler, sûfi olmayan âlimlerin ulaştıkları bilgilerden farklı ve kendilerine has bir bilgiye sahip olduklarına inanmışlar, bu bilgiyi mârifet, irfan, yakîn gibi yine kendilerine has terimlerle ifade edip bunun için bazan ilim kelimesini de kullanmışlardır. Ancak ilim terimini mârifet anlamında kullandıklarında bunu tasavvufî terminolojiye ait bazı sıfatlarla niteleyerek "ledün ilmi, bâtın ilmi, esrar ilmi, hal ilmi, makam ilmi, fenâ-bekâ ilmi, mükâsefe ve müşâhede ilmi" gibi tabirler oluşturmuşlar, bu tabirlerle mârifet dedikleri ilâhî esrar ve hakikatleri, nefsin niteliklerini, varlıkların durumuna ve gayb niteliğindeki bazı hususlara ilişkin bilgiyi kastetmişlerdir. Mârifetin mukaddimesinin ilim, ilimsiz mârifetin muhal, mârifetsiz ilmin vebal olduğuna inanan sûfiler mârifetin ledünî bir ilim sayıldığı görüşündedir. Onlara göre bu ilimde vehmin tesiri bulunmadığından ismet (mâsumiyet, saflık) vardır; diğer ilimler ise vehmin etkisi altında oldukları için saf ve mâsum değildir.

Sûfiler, sülûk ile ve yaşanarak öğrenilen bu bilgilerin aynı konularda akfî istidlâl ve kıyaslarla yahut belli metinleri okumakla elde edilen bilgilerden daha üstün olduğuna inanırlar. Nitekim Cüneyd-i

Bağdâdî, “Mavi gök kubbesinin altında bizim ilmimizden daha şerefli bir ilim olsaydı gider onu öğrenirdim” demiş (Serrâc, s. 239), Ruveym b. Ahmed de ilk farzın mârifet tahsil etmek olduğunu, mârifet sahibinin (ârif) mevlâsının tecellilerini temaşa ettiğini söylemiştir (Kuşeyrî, s. 604). Onlara göre akıl ve naklin alanı dışında kalan hususlarda vasıtasız olarak elde edilen mârifet akıl ve nakil yoluyla elde edilen bilgiden daha değerli ve daha güvenilirdir. Böyle bir bilgiyle Allah’ı tanımaya “mârifetullah” (el-ilm bi’llâh), bu yolla Allah’ı bilen ve tanıyanlara da “ehl-i ma’rifet, ârif, ârif billâh, ehl-i irfân, âlim billâh” denir.

“Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etmeleri için yarattım” (ez-Zâriyât 51/56) meâlindeki âyette geçen “ibadet etsinler” ifadesini sûfler “beni tanısinlar” şeklinde yorumlamışlardır. Çünkü ibadet ibadet edilenin bilinmesine (mârifet) bağlıdır. Bilinmeyene ibadet edilmez, dolayısıyla mârifetsiz ibadetin bir anlamı yoktur. Sûflere göre, “Allah’ın, kalbini İslâm’a açtığı bir kimse rabbinden bir nur üzere değil mi?” (ez-Zümer 39/22); “Ey iman edenler! Eğer takvâ üzerinde olursanız O size bir furkan verir” (el-Enfâl 8/29) meâlindeki âyetlerde geçen “nur” ve “furkan” kelimeleri de mârifete işaret etmektedir. Sûflerin kutsî hadis olarak kabul ettikleri, “Ben bir gizli hazine idim, tanınmaya muhabbet ettim ve âlemi tanımaya için yarattım” ifadesi onlara göre âlemin yaratılış gayesinin muhabbet ve mârifetullah olduğunu göstermektedir. Bu sebeple bütün varlıkların fıtratında mârifet arzusu vardır.

Mutasavvıflara göre mârifet “kalbin Allah’la olan hayatı”, “Allah’ı sıfat ve isimleriyle tanıyanın niteliği”, “birbirini izleyen nurlarla Hakk’ın kalplere doğması”, “ilâhî bir na’t / vasıf” (Serrâc, s. 56; Kelâbâzî, s. 63; Kuşeyrî, s. 601), “kalbe atılan bir nurla iç aydınlığa kavuşma hali”, “kalp gözüyle ilâhî gerçekleri görmek”tir. Bu tarifler söz konusu bilginin mahiyetini tanıtmaktan ziyade kaynağı, elde edilmiş yolu ve biçimi, gerçekleşme şartları, güvenilirliği, çeşitleri, etkileri ve sonuçları gibi hususlarla ilgili olup bunların her biri mârifetin ayrı bir yönüne vurgu yapması bakımından önemlidir. Tarifler üzerinde düşünerek mârifet hakkında genel bir kanaat sahibi olmak mümkünse de bunun özüne nüfuz etmek sülûke ve mânevî tecrübeye bağlıdır. Tanınan, ama sözle tanıtilamayan bir bilgi, bir duygu ve bir aydınlanma hali olan mârifetin yakın, zevk,

vecd, fenâ, huzur gibi tasavvufî hallerle de yakın ilişkisi vardır. Mârifet konusundaki tariflerin yetersiz kalması ve bu yolda ilerleyen sûflerin gittikçe Hak’la ilgili bilinmezliklerin arttığını görmeleri onları, “Mârifet Hakk’ın bilinmeyeceğini bilme” deme noktasına ulaştırmıştır.

Mârifet Allah, insan ve âlemle ilgili kapsamlı bir bilgi olmakla beraber tasavvufta esas olan “mârifetullah” denen özel bilgidir. Âlem ve nefis hakkındaki mârifet ise Allah’ı tanımanın aracı olması bakımından değerlidir. Bu sebeple mârifetullah “Allah’ın zâtı, sıfatları, fiilleri ve isimleri hakkındaki bilgi” şeklinde tanımlanmıştır. Fakat Allah’ı bu şekilde tanımak da insanın kendini tanımasına (ma’rifetü’n-nefs) bağlıdır. Nefsini bilen kimsenin rabbini bileceğini belirten hadis de (Süyûtî, *el-Hâvî*, II, 451-455; *ed-Dürrü’l-mün-teşire*, s. 185) bunu anlatmaktadır. Ebû Saîd el-Harrâz aynı kavramı, “Nefsini bilmeyen rabbini bilemez” şeklinde ifade etmiştir. İnsanın nefisini bilmesi rabbini bilmesinin başlangıcı, rabbini bilmesi nefisini bilmesinin neticesidir; yani insan nefsinin sıfatlarında ârif olmadıkça rabbinin sıfatlarını idrak edemez.

Tasavvufî anlamıyla ilk defa mârifetten bahseden Zünnûn el-Mısıri’ye göre esasen Allah’ı tam olarak bilmek ve tanımak mümkün değildir. Bu sebeple Allah’ın zâtı hakkında tefekküre dalmak cehalettir. Mârifetin hakikati de hayretten ibarettir (Câmî, s. 29). Bâyezîd-i Bistâmî de Allah’ın zâtı hakkındaki mârifet iddiasını cehalet olarak nitelemiş ve, “Mârifetin hakikatine dair olan bilgi de hayrettir” demiştir (Sülemî, s. 74). Böylece Allah’ı tanımayı gaye edinen sûfler en sonunda insan oğlunun O’nu tanımaktan âciz olduğu kanaatine varmışlardır. Ebû Saîd el-A’râbî, Allah hakkındaki mârifetin insanın bu konuda bilgisizliğini itiraf etmesinden ibaret olduğunu söylemiş, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî de, “Mârifet insanın Hak konusunda câhil olduğunu bilmesidir” demiştir (*a.g.e.*, s. 230, 428). Mutasavvıflar Hz. Ebû Bekir’e attettikleri, “Allah hakkında mârifet sahibi olmanın biricik yolu insanın O’nun hakkında mârifet sahibi olmaktan âciz olduğunu idrak etmesidir” sözünü (Serrâc, s. 57) bu konudaki düşüncesinin temeli haline getirmişlerdir. Cüneyd-i Bağdâdî bu hususu, “Allah’tan başka Allah’ı tanıyan yoktur” cümlesiyle ifade etmiştir. Mutasavvıflar, “Onlar Allah’ı takdir edemediler” meâlindeki âyeti (el-En’âm 6/91), “O’nu tam olarak tanıyamadılar” şeklinde anlamışlardır.

Genellikle mârifet dille anlatılan ve öğretilen bir şey olmaktan çok susarak anlaşılan ve öğrenilen bir şeydir. Bundan dolayı Zünnûn el-Mısıri’nin, tasavvuf yoluna girmek isteyenlerin mârifet ehlinin yanında sükût etmelerini ve mârifet iddiasında bulunmalarını tavsiye ettiği kaydedilmektedir (Sülemî, s. 26). Önemli olan sadece dilin değil nefsin ve zihnin de susması, Hak’tan başkasıyla meşgul olmamasıdır. Sükût tefekkürü temin ettiği ölçüde mârifet tahsil etmenin aracıdır.

Gazzâlî mârifeti, “Allah’ın kulunun kalbine attığı bir nurla kulun daha önce isimlerini bildiği şeyleri açık seçik görmesi” şeklinde tanımlamıştır (*İhyâ’*, I, 26-27). Buna göre mârifet sırf bir lutuf olarak Allah’ın kuluna verdiği bir ışıktır. Hz. Ali’nin, “Allah’ı Allah’la, O’ndan başkasını da O’nun nuru ile tanıdım” sözünün anlamı budur (Hücvîrî, s. 344). Allah kendisini kime tanırsa O’nu ancak o tanır (Kelâbâzî, s. 63). Cüneyd-i Bağdâdî tarife (tanıtma) ve taarrufa (tanınma) dayanan iki mârifetten bahseder. Taarruf Allah’ın kendisini, kendisiyle ilişkisi açısından da eşyayı kuluna tanıtmayı, tarif ise dış dünya (âfâk) ve iç dünya da (enfüs) kudretinin eserlerini ona göstermesidir (Fussilet 41/53). İlki havassın, ikincisi avamın mârifetidir. Taarruf Allah’ın lutfuyla O’nu doğrudan tanıma, tarif dolaylı olarak Hakk’ın kendisini kuluna tanıtmasıdır.

Sûflere göre Allah kullarına, “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” (el-A’râf 7/172) şeklinde soru sorarak kendisini onlara ezelden tanıtmıştır. Bu anlamda mârifet ezeldir. Dünyaya gelen insanlardan bir kısmı bu mârifeti itiraf, bir kısmı inkâr eder. Bundan dolayı Hakk’a dair mârifetin zaruri olduğunu ileri sürenler de olmuştur (Kelâbâzî, s. 65; Hücvîrî, s. 348).

Hak vergisi olan mârifetin artma ve eksilme kabul edip etmeyeceği tartışılmış, genellikle mârifetin açıklık ve kesinlik derecesini ifade eden yakının duruma göre artacağı veya eksileceği kabul edilmiştir (Hücvîrî, s. 348). Mârifetin en mükemmel şeklinde rivayet yoluyla bilinen dinî hususların hakikatleri kula zahmetsiz ve külfetsiz olarak gözle görülür gibi açık bir şekilde bildirilir. Bu bilginin elde edilmesinde kulun amelinin ve zâhir ilimlerine sahip olmasının hiçbir tesiri yoktur; doğrudan Hak’tan gelip bunda vehim, akıl ve düşüncenin dahil olmadığından nuru gayet parlaktır. Gazzâlî’nin hakiki mârifet ve yakini müşâhede dediği, sıddîk ve mukarrebûn denilen yüksek seviyedeki din-darların mârifeti de budur (*İhyâ’*, I, 27;

III, 11, 15). Fakat herkesin mârifeti aynı seviyede olmadığından mârifetin çeşitli derecelerinden bahsedilmiştir. Hücvîrî Allah hakkındaki mârifetin biri ilmî, diğeri hâlî olmak üzere iki türünden söz eder. İlmî mârifet her şeyin temelidir. Çünkü cinler ve insanlar sırf Allah'ı tanımak için yaratılmıştır (ez-Zâriyât 51/56). Süfîler, ilmî mârifet yanında "kulun Allah'a karşı tutum ve duruşunun sağlıklı olması" anlamında ikinci bir mârifetten bahsetmişler, bunun ilmî mârifetten daha faziletli olduğunu, zira sağlıklı bir halin daima sağlıklı bir ilmi gerektirmekle beraber sağlıklı bir ilmi içermediğini söylemişlerdir (*Keşfü'l-maḥcûb*, s. 342; Serrâc, s. 64).

Abdurrahman-ı Câmî'ye göre mârifetin dört mertebesi vardır. Sâlik birinci mertebede baktığı her şeyi Hak'la bağlantılı olarak görür; ikinci mertebede gördüğü her eserin Hak'ın hangi sıfatıyla ilişkili olduğunu bilir; üçüncü mertebede Hak'ın sıfatlarla tecelli etmesinin hikmetini kavrar; dördüncü mertebede ilâhî ilmi kendi mârifeti şeklinde algılar. Sâlik Hak'a ne kadar yaklaşırsa mârifeti o kadar artar (*Nefehât*, s. 5). Süfîler mârifetin her zaman kerâmetten daha faziletli olduğunu, abdestin bozulmasıyla kerâmetin zâil olacağını, bunun için daima abdestli bulunmak gerektiğini, buna karşılık gusle ihtiyaç halinde bile mârifetin âriften ayrılmadığını, çünkü kerâmetin amel, mârifetin Hak'ın lutuf ve inayeti olduğunu söylemişlerdir.

Süfîlerin, doğrudan Allah tarafından bahşedilen mârifetin nakil ve akıl yoluyla edinilen dinî bilgilerden daha üstün olduğunu söylemeleri bu bilgilerin önemsenmediği şeklinde anlaşılmalıya müsaittir. Bunun farkında olan süfîler mârifetin nakil ve akıl yoluyla elde edilen bilgileri geçersiz kılmadığını ve onların değerini azaltmadığını ifade etmiş, aksine mârifetin sağlıklı ve geçerli olması için Kur'an'a ve hadise aykırı düşmemesini şart koşmuşlardır. Zünnûn el-Mısırî mârifet nurunun takvâ nurunu söndürmemesi, zâhirî ilme aykırı düşen bâtinî bir ilimden söz edilmemesi ve ilâhî lutufların Allah'ın mahremiyet perdelerini yırtmaya sebep olmaması gerektiğini söylemiştir. Ebû Saïd el-Harrâz, zâhirî ve şer'î hükümlere aykırı düşen bütün bâtinî bilgileri ilke olarak geçersiz saymış, Ebû Süleyman ed-Dârânî mârifetin sağlıklı olduğuna Kur'an ve hadisin şahitlik etmesini şart koşmuş. Cüneyd-i Bağdâdî sadece Kur'an ve Sünnet çerçevesindeki mârifetin geçerli

olduğunu vurgulamıştır (Kuşeyrî, s. 86, 107, 129, 608). Buna rağmen İslâm'dan önce mevcut olan gnostisizm (irfânîyye) akımı hıristiyan ilâhiyyâtı için olduğu gibi İslâm için de tehlike oluşturmuştur. Gnostikler gibi, ilâhî sır ve hakikatlerin sülûk ve riyâzet neticesinde hâsıl olan ilhamla bilineceğini, bu yolla elde edilen bilgilerin naslarda verilen bilgilerden üstün olduğunu, hatta irfan sahibi âriflerden ibadet etme yükümlülüğünün düşeceğini savunan görüşlere müslüman toplumlarında da rastlanmıştır. "Sana yakın gelinceye kadar rabbine ibadet et" meâlindeki âyeti (el-Hicr 15/99) bu yönde yorumlayanlar vardır (*Gazzâlî, İhyâ'*, III, 393). Hücvîrî, "ehl-i ilhâm" ve "ilhâmiyye" dediği bu akımın mensuplarını eleştirerek tasavvuftaki mârifet ve irfanın bu akımla ilgisi bulunmadığını, zira mârifetin hıdayetten kaynaklanan şer'î ve nebevî bir bilgi olduğunu belirtmiştir (*Keşfü'l-maḥcûb*, s. 347). Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî ve Gazzâlî gibi süfîler de söz konusu tehlikeye dikkat çekmişlerdir (ayrıca bk. BİLGİ; İLİM).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "arf" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 996; Hâris el-Muhâsibî, *el-Veşâyâ*, Beyrut 1406/1986, s. 88, 279; Hakîm et-Tirmizî, *Ḥatmü'l-evliyâ'* (nşr. Osman İsmâil Yahyâ), Beyrut 1965, s. 482, 569; Serrâc, *el-Lüma'*, Kahire 1966, s. 56, 57, 63, 64, 239, 531, 538; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 63, 65, 66, 132; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Ḳütü'l-ḳulûb*, Kahire 1961, I, 262, 285, 339, 364; II, 168-179; Sülemî, *Tabakât*, Kahire 1949, s. 26, 74, 230, 428, 559, 561; Kuşeyrî, *er-Risâle* (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1966, s. 26, 47, 86, 107, 129, 141, 601, 604, 608; Hücvîrî, *Keşfü'l-maḥcûb*, s. 341-354; Hevî, *Tabakât*, Tahrân 1351, s. 47, 639; Gazzâlî, *İhyâ'*, Kahire 1939, I, 26-27; III, 2-25, 393; IV, 301, 399; a.mlf., *el-Maksadü'l-esnâ*, Kahire 1322, s. 22-32; a.mlf., *Mişkatü'l-envâr* (nşr. Ebû'l-Alâ el-Affîf), Kahire 1383/1964, s. 51, 76; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtiḥü'l-ğayb*, II, 205-209; Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ'*, Tahrân 1346 hş., s. 94, 892; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥât*, II, 152, 189; a.mlf., *Fuṣûṣ* (Affîf), s. 69; a.mlf., *Kitâbü'l-Ma'rife* (nşr. Saïd Abdülfettâh), Beyrut 1993; Şehâbeddin es-Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'arif*, Beyrut 1966, s. 538-542; Mevlânâ, *Mesnevî*, İstanbul 1974, IV, 151; Kâşânî, *Letâ'ifü'l-i'lâm* (nşr. Saïd Abdülfettâh), Kahire 1996, II, 32; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, Kahire 1403/1983, III, 349, 385; İbnü'l-Hatîb, *Ravzatü't-ta'rif*, Beyrut 1983, s. 234-418, 504; Haydar el-Âmülî, *Câmî'ü'l-esrâr*, Tahrân 1979, s. 80, 473; Câmî, *Nefehât*, Tahrân 1370, s. 5, 7, 29; Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbî'l-Arabî), II, 451-455; a.mlf., *ed-Dürerü'l-munteşire* (nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ), Riyad 1403/1983, s. 163, 185; Ankara-ı, *Minhâcü'l-fukara*, Bulak 1256/1840, s. 264; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, Bulak 1253, s. 246,

349; İbrâhim Hakî Erzurumî, *Ma'rifetnâme*, İstanbul 1310, s. 385; Ebû'l-Alâ el-Affîf, *et-Taşavvuf şevretün rûhiyye fi'l-İslâm*, Kahire 1963, s. 92, 246, 253; Abdülmuhsin el-Hüseynî, *el-Ma'rife 'inde'l-Ḥakîm et-Tirmizî*, Kahire, ts.; Saïd Bâsîl, *Menhecü'l-baḥş 'ani'l-ma'rife 'inde'l-Gazzâlî*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbî'l-Lübânî), s. 230-234; Ahmet Avni Konuk, *Tedbirât-ı İllâhiyye Tercüme ve Şerhi* (haz. Mustafa Tahrâlî), İstanbul 1992, s. 20, 170, 354-356; Hasan Bezûn, *el-Ma'rife 'inde'l-Gazzâlî*, Beyrut 1997, s. 203, 234; Gerhard Böwering, "Erfân", *EI*, VIII, 551; İhan Kutluer, "İlim", *DİA*, XXII, 112; Ömer Mahir Alper, "İrfânîyye", a.e., XXII, 445-446.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

MA'RİFET-i NEFS

(معرفة النفس)

Kişinin kendini bilmesi anlamında bir tasavvuf, ahlâk ve felsefe terimi.

Sözlükte "bilme, tanıma" anlamındaki **ma'rifet** ile **nefs** kelimelerinden oluşan **ma'rifet-i nefis** (**ma'rifetü'n-nefs**) terkihi felsefede zihnin varlığı kavrama sürecinin, ahlâkta insanın ruhunu kötü huylardan arındırıp üstün meziyetlerle donanarak kemale ulaşma gayretinin, tasavvufta Hak'ın bilgisine ulaşma çabasının başlangıcı olarak gösterilmiştir. Ya'kûb b. İshak el-Kindî, *Risâle fi hudûdî'l-eşyâ'* ve *rûsûmihâ* adlı felsefe terimleri sözlüğünde eski filozofların (kudemâ) felsefe hakkındaki tanımlarını altı noktada toplamış, bunlardan birini de "insanın kendini tanınması" şeklinde özetlemiştir. Çünkü insanın kendi varlığı cisim (beden) ve nefisten (ruh) ibaret olup Kindî'ye göre kendinde bu iki temel varlık kategorisini tanıyan kişi, bu şekilde madde ve ruhtan ibaret olan dış dünyayı da tanıma imkânına ulaşmış olacaktır. Hükemânî insana "küçük âlem" demesinin sebebi de budur.

İslâm ahlâk literatüründe ma'rifet-i nefis insanın kendi ruh dünyasının ahlâkî boyutunu, karakter yapısını, ahlâka temel oluşturan güçlerini, yeteneklerini ve zaafalarını tanımasını ifade etmekte, bu çaba ahlâkî eğitim ve gelişmenin, yani kişinin ruhunu kötü huylardan arındırıp erdemlerle bezemesinin ilk şartı olarak görülmektedir. Bu sebeple İbn Miskevî'nin *Tehzîbü'l-ahlâk*'i, Mâverîdî'nin *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'i, Râgıb el-İsfahânî'nin *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a'sı* gibi sistematik ahlâk kitaplarının çoğu insanın ahlâkî yapısını ve karakterini tanımasına yardımcı olan bilgilerle başlar. Nitekim İbn Miskevî, kitabının ilk satırlarında eseri yazmaktaki gayesini

MÂRİFETNÂME

(معرفنامه)

İbrâhim Hakkı Erzurûmî'nin
(ö. 1194/1780)
başta ahlâk ve tasavvuf konularına
yer veren çok yönlü eseri.

Eserin girişinde telifinin 1170 (1757) yılında tamamlandığı ifade edilmiş, müellif, oğlu Seyyid Ahmed Naîmî için kaleme aldığı eserinin yazılış amacını ve planını da belirtmiştir. Dünya ve âhiretin insan için, insanın da yaratıcısını bilmek için halkedildiğini, ancak rabbi bilmenin nefsi bilmeye, nefsi bilmenin de kişinin hem kendi maddî varlığını hem fizik âlemini bilmesine bağlı olduğunu söyleyen müellif bu sebeple eserde astronomi, fizyoloji, psikoloji ve hikmetin yanı sıra kalbî ilimlerden ve irfan alanından faydalananak açıklamalar yaptığını kaydetmiştir. Kitabının bir mukaddime, üç ana bölüm ve bir hâtmeden oluştuğunu belirten İbrâhim Hakkı oğlunun şahsında okuyucularına eserden çıkaracağı sonuçları, alacağı dersleri özet halinde anlatmaktadır.

Mârifetnâme'de ana bölümler (fen) bab, fasıl ve nevi adıyla alt başlıklara ayrılmıştır. Dört fasıldan meydana gelen mukaddimenin ilk faslı dünya ve âhiret âlemlerinin kuruluş ve işleyişiyle ilgili olarak seksen civarında âyetle başlamakta, ardından tefsir ve hadis ehline dayandırılarak çoğu hurafelerden oluşan eski kozmografya bilgilerine yer verilmektedir. Mukaddimenin son konularını kıyamet âlâmetleri, sûra üflenişten itibaren âhiret halleri ve mekânları teşkil etmektedir.

Üç bab ve yirmi dört fasıldan meydana gelen birinci bölüm madde âleminin yaratılış ve özelliklerine ayrılmış olup birinci bab İslâm filozoflarının vücûb ve imkân yöntemi çerçevesinde isbât-ı vâcible başlamış, Meşşâî gelenekteki beş cevher, dokuz araz hakkında kısa bilgi verilmiştir. Ardından akıllar, nefisler, felekler ve dört unsurdan söz edilmiş, maddenin başlangıç noktası olan çamurdan bitkiye, oradan hayvana ve nihayet insana doğru gelişen bir tür tekâmül süreci anlatılmış, nûr-i ilâhîden başlayıp toprağa iniş ve oradan nûr-i ilâhîye yükseliş şeklindeki devirden söz edilmiştir. Birinci bab hesap ilmiyle devam etmekte ve hendese bahisleriyle son bulmaktadır. On fasıldan oluşan ikinci babda âlemin küre şeklinde olduğu belirtildikten sonra âyetlerle de is-

"kendimize hepsi de güzel olan fiillere kaynaklık edecek bir ahlâk kazandırma" şeklinde özetledikten sonra bunun yolunu da "öncelikle nefsimizin ne olduğunu ve nasıl bir şey olduğunu, bizde niçin var kılındığını, nefsin güçlerinin ve yeteneklerinin neler olduğunu bilmek" şeklinde göstermiş, ardından "İnsan Nefsinin Tanıtılması" başlığı altında konuyu ayrıntılı biçimde incelemiştir.

İnsan merkezli bir bilgi teorisini esas alan tasavvufî düşüncede insanın kendini tanıması temel ilkedir. Sûfî nefsi hakkında edindiği bilgidir hareket ederek Hakk'ın bilgisine ulaşır. İnsanın Hakk'a dair bilgisi nefsinde dair bilgisi ölçüsünde olduğundan Hakk'ı daha iyi bilmesi için nefsinin / kendini daha iyi bilmesi gerekir. Tasavvufta Hakk'a dair bilgiye "ma'rifet-i Hak" (ma'rifetullah), sâlikin kendine dair bilgisine de "ma'rifet-i nefis" denir. Ebû Saîd el-Harrâz'ın, "Nefsinde olanı bilmeyen rabbini nasıl bilebilir" sözü (Sülemî, s. 231) daha sonra, "Nefsinin bilen rabbini bilir" şeklinde tasavvufî bir vecizeye dönüşmüş ve zamanla hadisi olarak literatüre geçmiştir (Aclûnî, II, 262).

Sûfler, insanın kendini bilmesinin önemine bazı âyetlerde işaret edildiğine kanidirlir. "İnsanlara âfâkta ve nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki onun hak olduğu onlara âşikâr olsun" (Fussilet 41/53); "İnancı tam olanlar için yeryüzünde âyetler vardır, nefislerinizde de öyle, görmüyor musunuz?" (ez-Zâriyât 51/21) meâlindeki âyetler bunlara örnektir. Bu âyetlerdeki işaretlerden hareket eden sûfiler Hak Teâlâ'nın âfâkta ve enfüste, yani dış ve iç âlemde tecelli ettiğini ifade eder, ancak iç âlemdeki âyet ve tecellilerin daha açık ve daha kesin olduğunu kabul ederler. Bu bakımdan insanın kendi mahiyeti üzerinde düşünerek kendi varlığı, hayatının anlamı ve gayesi hakkında sorular sorup cevap araması kendisi hakkında bilgi sahibi olmasını sağlar ve bu bilgi onu Allah'a götürür. Mutasavvıflar, Allah'ın insanın iç âleminde daha açık şekilde tecelli ettiğine inandıklarından Hakk'ı en iyi bilmenin ve tanımanın yolu olarak insanın özünü tanımasını göstermişlerdir. Dış âlemde Allah'a ulaşmaya "seyr-i âfâkî", iç âlemde ulaşmaya "seyr-i enfûsî" diyen mutasavvıfların tercih ettiği yol ikincisidir (İmâm-ı Rabbânî, II, 60-69).

Nefisle Allah arasındaki ilişkiye hem olumlu hem olumsuz yönden bakılır. Önce olumlu sıfatlar Allah'a, olumsuzlar nefse nisbet edilir. Nefsi fâni, zelil, zalim, cahil ve cimri olarak bilmek Allah'ı bâki, aziz,

âdil, alim ve cömert olarak tanımak anlamına gelir. Allah'ı rab olarak bilmenin şartı nefsi kul olarak tanımaktır. Öte yandan adalet, ilim, merhamet ve cömertlik gibi sıfatlar Allah ile insan arasında ortak. Aradaki fark bunlardan Allah'a nisbet edilenlerin tam ve mükemmel, insana ait olanların eksik olmasıdır. Aslında kuldaki bu tür sıfatlar da Allah'ın ona bir lutfudur. Esas itibariyle kötülüğü emreden nefisten iyi bir şey gelmeyeceği için, "Sana gelen iyi şey Allah'tan, kötü şey nefsendir" buyurulmuştur (en-Nisâ 4/79). İnsandaki güzel ahlâkın kaynağı da nefis değil Allah'tır. Buna göre güzel huyların kaynağını bilmek insanı Allah'ı tanımaya götürür (Gazzâlî, *İhyâ*, III, 399). İnsan Allah'ın halifesi olduğundan O'nun sıfatı insanın da sıfatıdır. O, mutlak olarak ihtiyaçsız bir varlık iken insan her an O'na muhtaçtır. Bu hususu bilen kimse O'nu da bilir ve tanır (İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, 375; II, 394, 749; *Fuşûş*, s. 69, 91). İnsanı küçük âlem, âlemi büyük insan olarak niteleyen mutasavvıflar insanla âlem arasında ortak yönler ve benzerlikler tesbit etmişlerdir. Bu bakımdan insanın kendini bilmesi âlemi ve hemcinsini tanıması anlamına da gelir (İbrâhim Hakkı Erzurûmî, s. 222-225).

İnsanın maddî ve dış âlemde çok kendini tanıması gerektiği hususuna genellikle bütün dinlerde, özellikle mistik ekollerde dikkat çekilmiş, bazı filozoflar da bu hususu vurgulamışlardır. Sokrat'ın Delf Mâbedi'ndeki, "Kendini bil" sözü mutasavvıfları da etkilemiştir. Yûnus Emre'nin, "İlim ilim bilmektir / İlim kendin bilmektir / Sen kendini bilmezsin / Ya nice okumaktır"; Hacı Bayram-ı Veli'nin, "Bayram özünü bildi / Bileni anda buldu / Bulan ol kendi oldu / Sen seni bil sen seni" gibi mısralarında tasavvufun bu görüşü özlü bir şekilde dile getirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Hâris el-Muhâsibî, *er-Ri'âye li-hukûkullâh* (nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Kahire 1970, s. 385, 393; Kindî, *Resâ'il* (nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1398/1978, s. 122-123; Hakîm et-Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, Kahire 1947, tür.yer.; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk* (nşr. İbnü'l-Hatîb), Kahire 1398, s. 28; Gazzâlî, *İhyâ*, Kahire 1939, III, 399; a.mlf., *el-Ma'şadü'l-esnâ*, Kahire 1322, s. 30; Sülemî, *Tabakât*, s. 231; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, Kahire 1293, I, 375, 394; II, 249, 394, 749; a.mlf., *Fuşûş*, Kahire 1947, s. 69, 91, 92; Necmeddin-i Dâye, *Mirşâdül-İbâd*, Tahran 1352, s. 98; İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, İstanbul 1277, II, 60-69; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 262; İbrâhim Hakkı Erzurumî, *Ma'rifetnâme*, İstanbul 1310, s. 222-225, 385.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

tidlâlde bulunularak ehl-i hey'et ve hüke-mâ yöntemiyle felekler âleminin kuruluş ve işleyişi, burçlar, Zühâl'den başlayıp en alttaki ay feleği dahil yedi gezegen hakkında geniş bilgi verilmiş, muhtelif şekiller çizilmiş ve cetveller düzenlenmiştir. Üçüncü babda ay altı dünyası (ecsâm-ı süfliyye) ve dört unsur üzerinde durulmuş, bu âlemdeki oluşum ve değişimlerle müellifin "hey'et-i cedîde" dediği Copernicus sistemi anlatılmıştır. Bu babın muhtelif fasıllarında çeşitli şekil ve cetvellerle eski ve yeni astronomi bilgilerine dair uygulama örnekleri gösterilmiştir.

İkinci bölüm beş bab ve on sekiz fasıldan oluşur. İlk dört babda fizyolojinin faydaları, fizyoloji yardımıyla insan bedeninin tanıtılması, beden ve ruh münasebeti, organların çalışması, damarlar, nefsi tabiiyye, nefsi nebâtiyye, nefsi hayvâniyye, zâhirî ve bâtinî duyular hakkında bilgi verilmiş, dördüncü babın son faslında organların şekinden hareketle kişinin psikolojik yeteneklerini ve ahlâkını tahmin etme (ilm-i kıyâfet) tekniği anlatılmış-

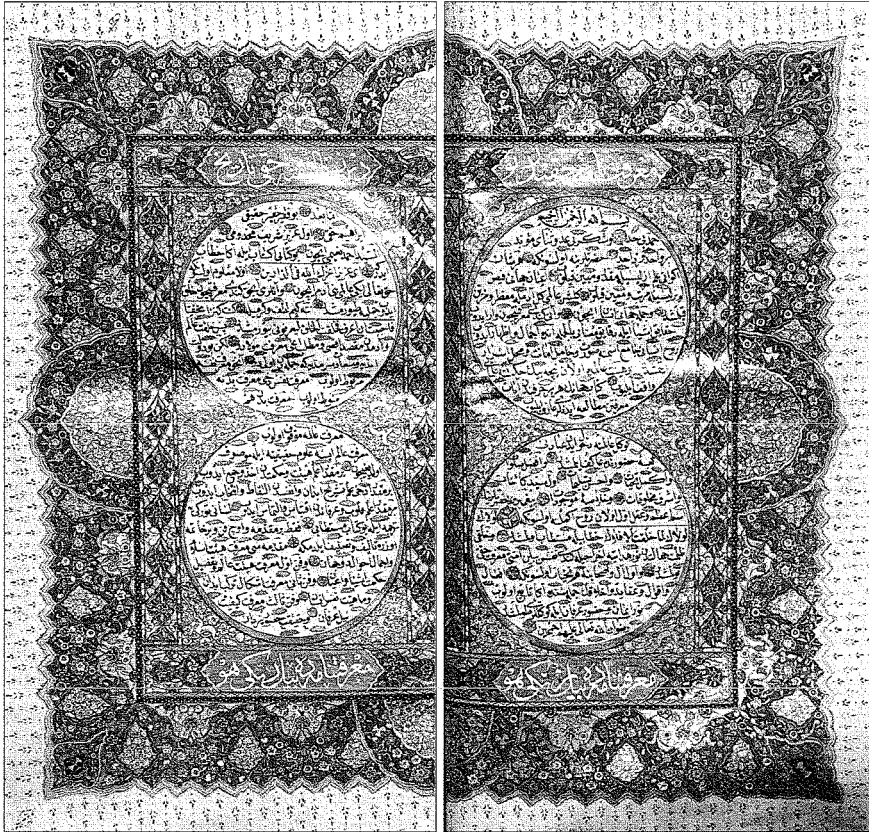
tır. Beşinci babda insanın maddî ve psikolojik özellikleriyle dış dünya, zaman ve mekân, ayrıca âlem-i insanla âlem-i âhîret arasında benzerlik ve bir tür ilişki kurma tecrübesi üzerinde durulmuş, buna kişinin kendi varlığı, sıfatları ve tasarruflarından esinlenerek Allah'ın varlığı, sıfatları ve tasarrufları hakkında fikir edinmesi konusu eklenmiş, insân-ı kâmilin âlâmetleri incelenmiştir. Beden sağlığı, ilâçlar, sağlıkla ilgileri açısından yiyecek ve içecekler ve giyim şekli hakkında açıklamalarda bulunulmuştur.

Mârifetnâme'nin üçüncü bölümü beş bab, yirmi yedi fasıldan meydana gelmektedir. Eserin ilk iki bölümünün üçüncü bölüme giriş teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Kitabın başında belirttiği gibi müellif birinci bölümle okuyucunun dış âlemi, ikincisiyle kendini tanımasını amaçlamış, üçüncü bölümüyle de mâsivâya vâkif olduktan sonra ondan ayrılarak mârifetullah ve kurb-i ilâhî saadetini bulup burada kalmasını hedeflemiştir. Üçüncü bölümün birinci babında Kitap ve

Sünnet'e uymanın önemi vurgulanmış, müellifin döneminden itibaren günümüze kadar Sünnî bir akîde olarak tekrar edilen, "Hudâ rabbim nebim hakkâ Muhammed'dir resûlullah / Hem İslâm dînidir dînim kitâbımdır kelâmullah" diye başlayan 116 beyitlik manzume ile akaidin tasahhi istenmiş, ardından temizlik hükümleriyle namaz hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra dünyanın önemsizliği, bekâ âleminin ehemmiyeti ve Allah'a gönül bağlamanın gerekliliği üzerinde durulmuştur. Feyiz ve irfan merkezi olan kalbin mahiyeti ve özellikleriyle aklın mahiyeti ve kalple münasebeti ele alınmış, Sünnî tasavvuf anlayışı çerçevesinde tasavvufun kavram ve konularına oldukça yalın bir üslûpla geniş biçimde yer verilmiştir. Halk arasında şöret bulan ve, "Hak şerleri hayr eyler / Zannetme ki gayr eyler" beytiyle başlayan, "Tefvîznâme" adını verdiği otuz bir beyitlik manzume üçüncü babın sonunda yer almaktadır. Evliyaya ait ilim, evliyanın üstün vasıfları ve kerametleri, seçkin velîlerin tercih ettiği Nakşibendî tarikatının erkân ve hakikatleriyle yöntemleri de üçüncü bölümün konuları arasındadır. Bölümün son babında seyrü sülûkün hal ve merhaleleri ele alınmış, nefsin mertebeleri anlatılmış, müellifin ve babası Osman Efendi'nin şeyhi olan ve "Fakîrullah" diye tanınan İsmâil Tillovi'nin tercüme-i hâline, babasının ve kendisinin ona intisap edişine dair bilgilere yer verilmiştir.

Eserin dört fasıldan meydana gelen hâtimesi her sınıftan insanla birlikte yaşamının âdâbı konusundadır. Burada Resûl-i Ekrem'in örnek alınmasının gereği belirtildikten sonra insanlara yönelik davranışların nezaket, şefkat ve merhamet çerçevesinde yürütülmesine vurgu yapan birçok âyet, hadis, meşhur söz sıralanmış ve farklı sınıflara mensup kişilerin davranışlarında riayet edecekleri görgü kuralları anlatılmıştır. Ardından din âlimleriyle evliya zümresinin umûr-i hâriciyyesine dair âdâb ve erkâna yer verilmiş, çeşitli organlar vasıtasıyla işlenebilecek günahlar tek tek sayılmış ve bunların sebepleri anlatılmıştır. Hâtimenin sonunda kolayca ezberlemenin on yolu, unutmamanın on sebebi, fakirliğe götüren kırk sebep, zenginliğe götüren yirmi hareket tarzı sıralanmıştır. Hacimli bir eser olan *Mârifetnâme*'de ve özellikle üçüncü bölümde bir kısmı Arapça ve Farsça olan çok sayıda manzume yer almakta, kitapta ayrıca yirmi iki şekil ve çeşitli cetveller bulunmaktadır.

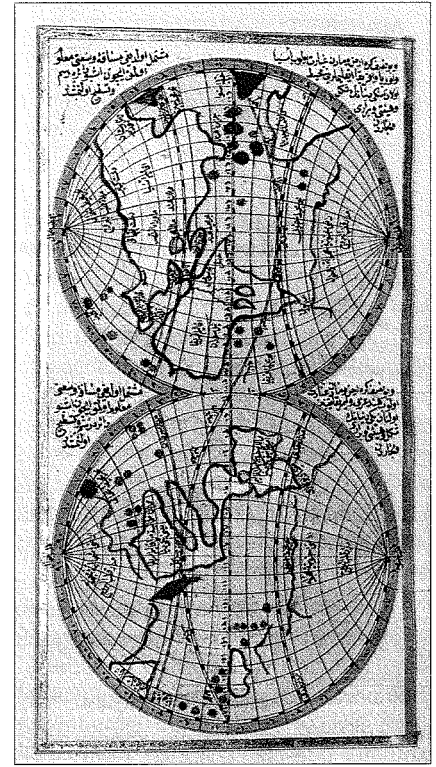
Mârifetnâme'nin ilk iki sayfası (İstanbul Arkeoloji Müzeleri Ktp., nr. 1241)



Mârifetnâme tasavvuf, ahlâk, kelâm ve fıkıh gibi ilimlerle aritmetik, geometri, astronomi, fizyoloji ve psikoloji gibi disiplinlere dair dönemindeki bilgi ve kültürü kuşatan ansiklopedik nitelikte bir eser olup müellifin astronomi, coğrafya vb. alanlardaki yeni bazı gelişmelere vukufunu göstermekte, bilhassa tasavvufi-ahlâkî bölümlerdeki ifade ve üslûp özelliği onun samimi dindarlığını ve tasavvufi ilkelere gönülden bağlılığını yansıtmaktadır. İbrâhim Hakkı'nın Allah'a yükselen aşkı, yaratılmışlara yönelen sevgi ve şefkati daha çok manzumelerinde etkileyici bir atmosfer meydana getirmektedir. Eser Osmanlı tasavvufunun tipik ve canlı bir örneğidir. Dünyanın anlamı ve değeri, kalbin mahiyeti ve mârifetullahla ilgisi gibi konulara dair açıklamalarında, tasavvuf adına ortaya çıkmış olan İbâhîlik taraftarlarına yöneltilen eleştirilerde ve özellikle ahlâkî konularda Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'inden geniş ölçüde faydalandığı anlaşılmaktadır. Müellif, insan anatomisi ve fizyolojisi konularında İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-ṭıbb*'inden yararlanmakla birlikte kendi gözlemlerini de geniş ölçüde ortaya koymuştur. Yine psikoloji ve insanın ahlâkına temel oluşturan güçlerle ilgili bilgiler İbn Sînâci geleneğin bir devamıdır. *Mârifetnâme*'de işlenen konuların ait oldukları alanlara

göre ehl-i tefsir ve hadis, ehl-i hikmet, ehl-i hisâb, ehl-i hey'et, ehl-i irfana ve eh-lullaha sık sık göndermeler yapılmıştır. Kozmografya hakkındaki nakil ve yorumlar kaynak zikredilmeksizin tefsir ve hadis âlimlerine nisbet edilmişse de genellikle İsrâiliyat türünden rivayetlere dayanmakta olup bu bilgilerin kaynağının, Celâleddin es-Süyûtî'nin *el-Hey'etü's-seniyye fi'l-hey'eti's-sünniyye* başlıklı eseri gibi (nşr. Anton M. Heinen, Beyrut 1982) Kur'an ve sahih sünnetle İslâm biliminin gerçek verileriyle ilgisi olmayan bilim dışı literatüre ve geleneğe halk inançlarına dayandığı belirtilmektedir (İhsanoğlu, LVI/217 [1992], s. 753-754). Müellif, kendi tercihi olan yeni astronomiye dair açıklamalara geçmeden önce muhtemelen cahil ve mutaassıp çevrelerin tepkisini çekmemek için çoğu hurafelere dayanan eski astronomiyi ve yaratılış senaryosunu tanıtmaya ihtiyacını duymuştur. Copernicus sistemini yansıtan yeni astronomideki kaynağının ise Kâtib Çelebi'nin *Cihannümâ'sı* olduğu bilinmektedir. Bu arada Macellan'ın dünyayı dolaşması ve Kristof Kolomb'un Amerika kıtasını keşfi konusundaki bilgiler de (s. 114-120) Mehmed Suûdî Efendi'ye nisbet edilen *Târîh-i Hind-i Garbî*'den alınmıştır (Adıvar, s. 78, 165). *Mârifetnâme*'nin İbrahim Hakkı'nın en önemli eseri olduğu bilinmektedir. Onun *Urvetü'l-İslâm*, *Nuhbetü'l-kelâm* ve *Ülfetü'l-enâm* adlı eserleri büyük ölçüde *Mârifetnâme*'den yaptığı alıntılarla meydana gelmiştir (*DİA*, XXI, 310).

Eserin birçok yazma nüshasının bulunduğu anlaşılmaktadır. Sadece Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshalarının sayısı yirmiyi aşmaktadır (meselâ Esad Efendi, nr. 1902; Fâtiḥ, nr. 2851; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 787; Hâlet Efendi, nr. 185). Kitabın birçok baskısı yapılmış (Bulak 1251, 1280; Kahire 1255; Kazan 1261; İstanbul 1284, 1294, 1310, 1328, 1330, 1971, 1980, 1984), Turgut Ulusoy tarafından konuları arasında takdim tehir yapılarak ve bazı kısımları çıkarılmak suretiyle (İstanbul 1972-1974), ayrıca Durali Yılmaz – Hüsnü Kılıç (İstanbul, ts. [Çelik Yayınları]) ve Faruk Meyan tarafından (İstanbul 1999) bugünkü Türkçe'ye aktarılmıştır. Eser hakkında yapılan çalışmaların çoğu müellifi ve onun başta astronomi olmak üzere ilim anlayışı etrafında gerçekleştirilmiştir. Bunlar arasında Âmil Çelebioğlu'nun *Erzurumlu İbrahim Hakkı* adlı eseri, Mehmet Ali Aynî'nin "Şeyh İbrahim



Mârifetnâme'de yer küresini gösteren harita (İstanbul Arkeoloji Müzeleri Ktp., nr. 1241, vr. 96*)

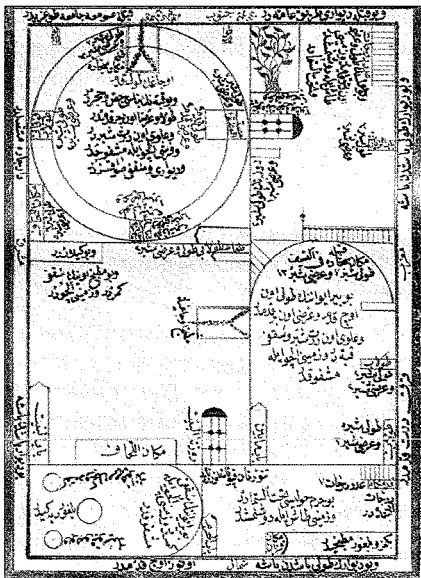
Hakkı" ve Ekmeleddin İhsanoğlu'nun "Batı Bilimi ve Osmanlı Dünyası" adlı makaleleriyle (bk. bibli.) Abdülkuddus Bingöl'ün "Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın İlim Anlayışı" isimli yazısı (*Felsefe Dünyası*, sy. 7 [Mart 1993], s. 14-20) zikredilebilir (*Mârifetnâme*'nin yazma nüshaları, baskıları ve üzerinde yapılan çalışmalar için bk. İsmet Binark – Nejat Seferioğlu, *Erzurumlu İbrahim Hakkı Bibliyografyası*, Ankara 1977, s. 15-18, 24-36).

BİBLİYOGRAFYA :

İbrâhim Hakkı Erzurûmî, *Mârifetnâme*, İstanbul 1330; Abdülhak Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1943, s. 78, 163-166; Âmil Çelebioğlu, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, Ankara 1988, s. 29-31; Mehmed Ali Aynî, "Şeyh İbrâhim Hakkı", *DEFM*, sy. 2 (1332), s. 117-130; Sadi İrmak, "Tıp Tarihi: İbrahim Hakkı (1703-1780) ve Pozitif İlimler", *İÜ Tıp Fakültesi Mecmuası*, XXXVI, İstanbul 1973, s. 153-168; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Batı Bilimi ve Osmanlı Dünyası: Bir İnceleme Örneği Olarak Modern Astronomi'nin Osmanlıya Girişi", *TTK Belleteri*, LVI/217 (1992), s. 749-757; Abdülbaki Gölpınarlı, "İbrahim Hakkı, Erzurumlu", *TA*, XIX, 507-508; Mustafa Çağrıncı, "İbrâhim Hakkı Erzurûmî", *DİA*, XXI, 306-310.

BEKİR TOPALOĞLU

Mârifetnâme'de zâviye planını gösteren bir sayfadan de-tay (İstanbul Arkeoloji Müzeleri Ktp., nr. 1241, vr. 334*)



MA'RİFETÜ'L-KURRÂ'İ-KİBÂR

(معرفة القراء الكبار)

Zehebî'nin (ö. 748/1348)
kıraat âlimlerinin
biyografilerine dair eseri.

Kaynaklarda genellikle *Ṭabaḳātü'l-kurrâ'* diye zikredilen eserin tam adı *Ma'rîfetü'l-kurrâ'î'l-kibâr 'ale't-ṭabaḳāti ve'l-a'sâr'*dır. Berlin nüshasının kapağında (nr. 3140) *Ṭabaḳātü'l-kurrâ'*, Köprülü Kütüphanesi'ndeki nüshasında (nr. 1116) *Ṭabaḳātü'l-kurrâ'î'l-meşhûrîn* yazılı ise de müellifin kontrolünden geçmiş Rabat (nr. 119) ve Paris (nr. 3084) nüshalarında eser *Ma'rîfetü'l-kurrâ'î'l-kibâr 'ale't-ṭabaḳāti ve'l-a'sâr* olarak adlandırıldığından yapılan neşirlerinde bu isim tercih edilmiştir.

Müellif tabakalar halinde düzenlediği biyografileri Hz. Osman'dan başlayarak kendi çağdaşlarına kadar getirmiştir. Kitabına kurrânın önde gelenlerini (kurrâ-i kibâr) almışsa da bu kurala uymadığı da olmuştur (meselâ bk. II, 709). Eserin telifi sırasında göz önünde bulundurulmuş diğer bir husus da biyografilerine yer verilen kıraat âlimlerinin hangi hocalardan okuduklarının ve kendilerinden kimlerin istifade ettiğinin belirtilmesidir. Ancak Zehebî yer yer bu kuralı da ihlâl etmiştir (II, 727).

Kurrânın biyografisine dair eserler erken dönemlerden itibaren yazılmaya başlanmışsa da Zehebî'den önce telif edilenlerden hiçbirinin günümüze ulaşmaması, ayrıca *Ma'rîfetü'l-kurrâ'*'nin kendi alanında zamanımıza kadar gelen iki eserden biri olması ve diğerinin de (İbnü'l-Cezerî'ye ait *Gāyetü'n-Nihāye*) iki temel kaynağından birini teşkil etmesi onun önemini arttırmıştır (İbnü'l-Cezerî, I, 3).

İbn Hacer el-Askalânî, Zehebî'nin *Târîhu'l-İslâm* adlı eserinden söz ederken onun bu kitabından çeşitli muhtasarlar meydana getirdiğini, *Ṭabaḳātü'l-kurrâ'*'nin (*Ma'rîfetü'l-kurrâ'*) bunlardan biri olduğunu söylemişse de bu doğru değildir. Zira *Ma'rîfetü'l-kurrâ'*'da yer alan pek çok biyografi *Târîhu'l-İslâm*'da bulunmadığı gibi *Ma'rîfetü'l-kurrâ'*'daki biyografilerde mevcut birçok bilgi de *Târîhu'l-İslâm*'da ihmal edilmiştir.

Ma'rîfetü'l-kurrâ''nin nüshaları üzerinde yapılan incelemelerden anlaşıldığına göre eser üç defa kaleme alınmış, ikinci ve üçüncü yazımları sırasında esere yeni biyografiler ve bilgiler eklenmiştir. Nasr b. Selmân el-Menbicî'nin (ö. 719/1319) biyografisini yazarken onun hayatta oldu-

ğunun kaydedilmesinden anlaşılacağı üzere (II, 736) eserin ilk telifi 719'dan (1319) önce tamamlanmış olup bu nüshada 734 biyografi yer almaktadır. 1018 biyografi ihtiva eden, bir önceki düzenlemeye göre biyografiler arasında bazı takdim ve tehirlerin yapıldığı Paris Bibliothèque Nationale'deki nüshanın (nr. 2084) mukabele kaydında belirtilen istinsah tarihinin 21 Şâban 724 (13 Ağustos 1324) ve müelliften dinlenerek yapılmış tashih kaydının 9 Cemâziyelâhîr 725 (23 Mayıs 1325) olduğu dikkate alındığında eserin ikinci tertibinin bu tarihlere yakın bir zamanda gerçekleştiğini söylemek mümkündür. 1217 biyografiye yer verilen üçüncü yazım ise Rebülevvel 730'da (Ocak 1330) tamamlanmış olup bizzat Zehebî'nin kaydettiği gibi bu sırada esere yeni biyografiler ve bilgiler eklenmiş (III, 516), takdim ve tehirler yapılmıştır. Müellif daha sonra kitap için on bir biyografiden oluşan bir zeyil kaleme almıştır. Telif sırasında hayatta olan bazı âlimlerin vefat tarihlerinin yazılmış olması, müellifin bu eseriyle en azından Şâban 747 (Kasım-Aralık 1346) tarihine kadar ilgisini sürdürdüğünü ve ona bazı notlar eklediğini göstermektedir (bu tür örnekler için bk. III, 1180, 1183, 1187, 1196, 1204, 1227).

Ma'rîfetü'l-kurrâ' ilk defa Muhammed Seyyid Câdülhak tarafından iki cilt halinde neşredilmiş olup (Kahire 1969) 721 biyografi içeren bu baskı Selâhaddin el-Müneccid ve eserin diğer neşirleri tarafından ağır bir dille eleştirilmiştir. 734 biyografi ihtiva eden ikinci neşri Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnaût ve Sâlih Mehdî Abbas'ın tahkikiyle yine iki cilt olarak yapılmış (Beyrut 1404/1984), müellifin en son çalışmalarının ve notlarının yer aldığı üçüncü neşri, biri fihristlere ayrılmak üzere dört cilt halinde Tayyar Altıkulaç tarafından gerçekleştirilmiştir (İstanbul 1995). Eserin bu neşrinde Zehebî'nin ve Affüddin Abdullah b. Muhammed el-Matarî'nin (ö. 765/1363) zeyilleriyle birlikte 1241 biyografi yer almaktadır. Bu neşre ayrıca müellifin hayatının anlatıldığı ve 273 eserinin tanıtıldığı bir mukaddime eklenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Zehebî, *Ma'rîfetü'l-kurrâ'*, II, 736; ayrıca bk. neşreden giriş, I, 13-14; a.e. (Altıkulaç), II, 709, 727; III, 516, 1180, 1183, 1187, 1196, 1204, 1227; ayrıca bk. neşreden giriş, I, 9, 65-92; İbnü'l-Cezerî, *Gāyetü'n-Nihāye*, I, 3; İbn Hacer, *ed-Düerü'l-kâmine*, III, 337; Selâhaddin el-Müneccid, "Ma'rîfetü'l-kurrâ'î'l-kibâr 'ale't-ṭabaḳāt ve'l-a'sâr li'z-Zehabî", *MMLADm.*, XLIX/1 (1394/1974), s. 133-137.



TAYYAR ALTIKULAÇ

MA'RİFETÜ'S-SAHÂBE

(معرفة الصحابة)

İlk dönemlerde
sahâbenin hayatına dair eserlerin
ve hadis usulü kitaplarında
sahâbe hakkında verilen bilgilerin
ortak adı.

Sözlükte "bilgi" anlamındaki *ma'rife* ile *sahâbe* kelimesinden meydana gelen terkip "sahâbilerin hayatına dair nakledilen rivayetler, bilgiler ve sözler" mânasına gelmektedir. *Ma'rife* kelimesi ilk dönemlerden itibaren hakkında bilgi edinilmek istenen kişi, yer ve konularla birlikte "ma'rîfetü'l-büldân, ma'rîfetü'l-kurrâ, ma'rîfetü'l-ricâl, ma'rîfetü ulümi'l-hadîs" şeklinde kullanılmış, *ma'rîfetü's-sahâbe* tabiriyle de ashâba dair bilgiler kastedilmiştir.

Ashap Kur'an âyetlerinin şahidi, Hz. Peygamber'in hadislerinin bir parçası ve râvisi, siyer ve megâzînin fiilen içinde bulunmuş birer unsuru, Resûl-i Ekrem'den sonraki devrin etkili şahsiyetleri olduğundan müslümanlar onlarla ilgili bilgileri nakletmeye büyük önem vermişlerdir. Daha I. (VII.) yüzyılda tefsir, hadis, siyer, megâzî ve ensâba dair rivayetlerin yazılı metinler halinde veya şifâhî olarak nakledilmesiyle sahâbe bilgisi sonraki nesillere intikal etmeye başlamış, bu bilgiler tefsir ve hadisle ilgili rivayetler yoluyla dağınık bir şekilde ve siyer, megâzî, ensâb kitaplarıyla ilk asra dair tarihî bilgiler arasında yoğun olarak ve daha düzenli biçimde gelmiştir (Muhammed b. Sâmîl es-Sülemî, s. 313 vd.).

Sahâbilerin özellikle isim ve sayılarına dair yazılı belgeler daha Resûlullah döneminde ortaya konmuş, hicretin ardından Medine'de yapılan nüfus sayımı ile daha sonra gerçekleşen savaşlara katılan sahâbilerin isim ve sayılarına dair önemli bilgiler nakledilmiştir. Ancak bunlarla ilgili sağlıklı bilgiler Hz. Ömer tarafından oluşturulan divanda yer almış, sahâbe tabakatına dair eserler de büyük ölçüde bu divana dayanmıştır.

Hz. Ömer 20 (641) yılında fetihlerle artan devletin fey' gelirlerini düzenli bir şekilde dağıtmak üzere divan denilen bir teşkilât kurmuş, bunun için kabile mensupları tesbit edilmiş, mevâlî ile birlikte muhacir ve ensarin adları yazılmış, bunların özellikle İslâm'a girişteki önceliği göz önünde bulundurularak dine yaptıkları hizmetlere, Hz. Peygamber'e olan yakın-

liklarına ve onunla beraber mücadelelerine göre kendilerine maaş bağlanmıştır. Bu divanın Urve b. Zübeyr b. Avvâm, Ebân b. Osman b. Affân, İbn Şihâb ez-Zührî, Mûsâ b. Ukbe, İbn İshak ve Ebû Ma'ser es-Sindî gibi ilk megâzî müellifleri tarafından sözlü ve yazılı olarak nakledildiği anlaşılmaktadır. Ensâb âlimlerinin de faydalandığı divanı Vâkıdî, *Vaz'u 'Ömer ed-devâvîn ve taşnîlû'l-kabâ'il ve merâtibihâ ve ensâbihâ* adlı eserinde (İbnü'n-Nedîm, s. 111) değerlendirmiş, bu çalışma, ashâba dair isim listelerini koruduğu gibi kabile esaslı göz önüne alınarak yazılacak tabakat kitaplarına öncülük etmiştir. Nitekim talebesi İbn Sa'd *et-Tabakâtü'l-kübrâ'sını* divana göre tasnif etmiş, eserinin III. cildine Bedir Gazvesi'ne katılan muhacirlerle başlamış, onları kabilelerine göre sıraladıktan sonra ensardan Bedir Gazvesi'nde bulunanlara, bu gazveye katılmayan muhacir ve ensarla Mekke fethinden önce İslâm'a girenlere işaret etmiştir. Sahâbe hakkında bilgi veren ve neseb esasına göre yazılan Halife b. Hayyât'ın *Kitâbü't-Tabakâtı*, Belâzürî'nin *Ensâbü'l-esrâfı* ve İbn Ebû Âsım'ın *el-Âhâd ve'l-meğânî'siyle* ensâb konusundaki belli başlı kitapların telifinde bu divanın etkisi olmuştur (Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, neşreden giriş, s. 195 vd.).

III. (IX.) yüzyıldan itibaren hadis râvileri hakkında kaleme alınan eserlerde genellikle sahâbeye ayrılan bölümler bulunmasına rağmen *Kitâbü Aşhâbi'n-nebî ve Esmâ'ü's-sahâbe* gibi eserler yazmış olan (DİA, VI, 371) Buhârî'den sonra sahâbeye dair müstakil eserler kaleme alınmaya başlanmıştır. "Esmâ'ü's-sahâbe, kitâbü's-sahâbe, târihu's-sahâbe, mu'cemü's-sahâbe, tesmiyetü ashâbi'n-nebî" gibi adlarla anılan bu eserler arasında ma'rifetü's-sahâbe adıyla telif edilenler dikkat çekmektedir. Ma'rifetü's-sahâbe türü çalışmalar genellikle bütün ashap hakkında bilgi vermek amacıyla kaleme alınan eserler olup Ebû Bekir Ahmed b. Abdullah el-Berkî (ö. 270/883) (Kettânî, s. 127-128), Ebû Mansûr el-Bâverdî (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1739), Ebû Abdullah İbn Mende (DİA, XX, 178), Ebû Nuaym el-İsfahânî (a.g.e., X, 203), Müstağfirî ve Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Kayserânî'nin (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1739) *Ma'rifetü's-sahâbe*'leri bunların belli başlılarıdır. Belli özellikleri olan ya da bir bölgeye yerleşen sahâbileri tanıtmak amacıyla yazılan eserler de vardır. Heysem b. Adî'nin *Men revâ 'ani'n-nebî mine's-sahâbe* (İbnü'n-Nedîm, s. 112),

Ali b. Medîni'nin *Ma'rifetü men nezele sâ'ire'l-büddân mine's-sahâbe* (Kettânî, s. 127) ve Abdüssamed b. Saîd el-Hımsî'nin *Men nezele Hıms mine's-sahâbe* (Muhammed b. İbrâhim eş-Şeybânî, s. 231) adlı eserleri bu çalışmalar arasında sayılabilir.

Türün günümüze ulaşan en hacimli kitabı Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Ma'rifetü's-sahâbe'sidir*. Müellif eserinde muhacirleri ve ensarı tanıtır onların faziletlerine işaret etmekte, Bedir Gazvesi ile Hudeybiye'de bulunanların sayısını ve değerini gösteren rivayetleri sıralamakta, ashâbın faziletlerine, özelliklerine ve sayılarına dair bilgiler nakletmekte, önce aşere-i mübeşşereyi ve adı Muhammed olanları ele almakta, ardından alfabetik sıraya göre diğer sahâbileri tanıtmaktadır. Kitabın sonunda künyesiyle bilinenleri ve kadın sahâbileri zikretmektedir. Ebû Nuaym, her sahâbi için onun naklettiği hadislerden veya hakkında rivayet edilenlerden örnekler vermekte, zaman zaman bunların sıhatini değerlendirmektedir. *Ma'rifetü's-sahâbe*'nin mükemmel bir nüshası iki cilt halinde günümüze kadar gelmiş (TSMK, III. Ahmed, nr. 497), bu nüshanın başından itibaren Sevr es-Sülemî'nin biyografisine kadar olan kısmını Muhammed Râzî b. Hâc Osman yayımlamıştır (I-III, Medine-Riyad 1408/1988). V. (XI.) yüzyıla kadar telif edilen ma'rifetü's-sahâbe türü eserler daha sonra bütün sahâbileri bir araya toplamayı hedef alan çalışmaların, özellikle de İbn Abdülber en-Nemerî'nin *el-İsti'âb*, İzzeddin İbnü'l-Esir'in *Üsdü'l-ğâbe* ve İbn Hacer el-Askalânî'nin *el-İşâbe* adlı eserlerinin birinci derecede kaynağı olmuştur.

Hadis usulüne dair eserler yazılmaya başlanınca sahâbeyle ilgili teorik bilgiler bu eserlerde ma'rifetü's-sahâbe başlığı altında verilmiştir. Bilindiği kadarıyla sahâbe hakkındaki bilgileri bir usul konusu olarak ilk defa ele alan kişi Hâkim en-Nisâbüri olup bu bilgileri *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*'inde "Ma'rifetü's-sahâbe" başlığı altında özetlemiştir. İbnü's-Salâh eş-Şehrezürî ma'rifetü's-sahâbe konusunu hadis ilimlerinden biri olarak ele almış, sahâbeye dair daha önceki usul-i hadîs kitaplarında verilen bilgileri genişleterek bu başlık altında kaydetmiştir (*Ulûmü'l-hadîs*, s. 291-301). Ardından Nevevî *İrşâdü tullâbi'l-hakâ'ik*'te (s. 193-199), İbn Kesir *İhtîşâru 'ulûmi'l-hadîs*'te (Ahmed Muhammed Şâkir, s. 179-191), Zey-

nüddin el-İrâkî *Fethu'l-muğîs*'te (s. 342-365) ve Süyûtî *Tedribü'r-râvî*'de (II, 206-234) aynı metodu takip etmiştir. Fezâilü's-sahâbe konusu da ma'rifetü's-sahâbenin bir dalıdır (bk. FEZÂİLÜ'S-SAHÂBE).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "arf" md.; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *en-Neseb* (nşr. Meryem M. Hayrüdîr), Beyrut 1410/1989, neşreden giriş, s. 61-144, 195 vd.; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 6 vd.; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüddü), s. 111, 112; Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*, Beyrut, ts. (el-Mektebü't-ticârî li't-tibâa), s. 22-25; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe* (nşr. M. Râzî b. Hâc Osman), Medine-Riyad 1408/1988, I, 105 vd.; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye* (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1406/1986, s. 63-70; İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-hadîs*, s. 291-301; Nevevî, *İrşâdü tullâbi'l-hakâ'ik* (nşr. Nûreddin İtr), Beyrut 1411/1991, s. 193-199; İrâkî, *Fethu'l-muğîs*, s. 342-365; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî* (nşr. Abdülvehhâb Abdullatif), Beyrut 1399/1979, II, 206-234; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1739; J. Horovitz, *el-Megâzi'l-ülâ ve mü'ellifühâ* (trc. Hüseyin Nassâr), Kahire 1369/1949, s. 3 vd.; Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isü'l-haşîs*, Kahire 1377/1958, s. 179-191; Kettânî, *er-Risâletü'l-müsteşrafe*, s. 51, 127-128; Sezgin, *GAS* (Ar.), I/1, s. 439; Muhammed b. İbrâhim eş-Şeybânî, *Mu'cemü mâ üllife 'ani's-sahâbe ve ümmehâti'l-mü'minîn ve âli'l-beyt*, Küveyt 1414/1993, s. 219-220, 231; Muhammed b. Sâmîl es-Sülemî, *Menhecü kitâbetü't-târîhi'l-İslâmî*, Mekke 1418/1998, s. 313 vd.; Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, "Te'tavvürü't-te'lîf fi ma'rifetü's-sahâbe", *Mecelletü'l-Bağşi'l-ilmî ve't-türâsi'l-İslâmî*, sy. 4, Mekke 1401/1981, s. 351-364; M. Mustafa el-A'zamî, "Buhârî, Muhammed b. İsmâil", *DİA*, VI, 371; Abdülazîz ed-Dürî, "Divan", a.e., IX, 378; Osman Türer, "Ebû Nuaym el-İsfahânî", a.e., X, 203; M. Yaşar Kandemir, "İbn Mende, Ebû Abdullah", a.e., XX, 178.

MEHMET EFENDİOĞLU

MA'RİFETÜ ULÜMİ'İ-HADİS

(معرفة علوم الحديث)

Hâkim en-Nisâbüri'nin
(ö. 405/1014)

hadis usulüne dair eseri.

Ma'rifetü usûli'l-hadîs olarak da anılan eser, bilindiği kadarıyla Râmhürmüzî'nin *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'ının ardından hadis usulüne dair kaleme alınan ikinci çalışmadır. Hâkim en-Nisâbüri, sünnet ilimleri konusunda insanların bilgisizce konuşmasını ve bid'atlara dalmasını önlemek amacıyla telif etmeye karar verdiğini söylediği bu eserde usul-i hadîs ile ilgili elli iki konuya temas ederek kendi dönemine kadar yazılan en geniş usul kitabını ortaya koymuştur. Hadis usulü konularının tam mânasıyla şekillenmediği bir dönemde kaleme alınan eserde birta-

kım usul meselelerine yer vermeyen müellif bunları *el-Medhal fi 'ilmi'l-hadîs* (Beyrut - Halep 1352/1932) ve *el-Medhal ilâ ma'rifeti's-Şahîhayn* gibi eserlerinde ele almıştır. İncelediği usul konularını senedleriyle birlikte zikreden müellif, bu çalışmasında gerekli dikkati göstermeden hadis yazmaya kalkışan öğrencilere rehberlik etmeyi hedeflemiştir (*Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*, s. 1-2). Onun bu eserinde belli usul konularına yer vermemesi çalışmasının düzenli olmadığı eleştirisine yol açmıştır (Kettânî, s. 314).

Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs'te her konu "nev" başlığı altında açıklanmış ve sened, metin, ricâl ilmi, hadis rivayet âdâbı gibi meseleler büyük ölçüde düzensiz bir şekilde sıralanmış, daha sonraları usul konuları içinde yer almayan Hz. Peygamber'in gazveleri, çeşitli itikadî fırka mensuplarının değerlendirilmesi meseleleri de birer bölüm kabul edilmiştir. Hadis usulü konularını ulûmü'l-hadîs tabiriyle ifade eden ve bunu eserinin isminde kullanan ilk muhaddis muhtemelen Hâkim en-Nisâbü'rî'dir. Çalışmada başlıklar muhtevayı yansıtmak üzere ayrıntılı olarak konulmuş, hemen her meselede müellifin kanaati o bölümün sonunda açıklanmıştır. Ancak tarifler, terimlerin yerleşip yaygınlaştığı ileriki dönemlerde olduğu gibi bütün yönleriyle ele alınmamıştır.

İbn Haldûn ve Tâhir el-Cezâirî gibi âlimler eserin değeri üzerine önemli açıklamalar yapmışlardır (Hatîb el-Bağdâdî, neşreden giriş, s. 220). Bilhassa Tâhir el-Cezâirî *Tevcihü'n-nazar*'ında, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*'in henüz nâdir yazmalar arasında bulunduğu bir dönemde ondan uzun iktibaslar ve özetler yapmış (I, 182-188), çeşitli açıklamalarda bulunmuş, hatta bunları kitabına dahil ettiği halde (I, 290-291) çok yerde kaynağına işaret etmemiştir.

Seyyid Muazzam Hüseyin *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*'in sekiz nüshasını karşılaştırarak eseri yayımlamış (Haydarâbâd 1935), daha sonra bu neşir esas alınarak kitabın birçok baskısı yapılmıştır (Kahire 1368/1937; Beyrut 1965; Medine - Beyrut 1397/1977 ofset baskı). Eser *Ma'ârif-i Hadîs* adıyla Urduca'ya çevrilmiştir (trc. Ca'fer Şah Phulvârî, Lahor 1970).

Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *el-Müstahrec 'alâ kitâbi 'Ulûmi'l-hadîs li'l-Hâkim* adlı bir kitap kaleme aldığı belirtilmektedir. Abdullah b. Süleym b. Selâme es-Sâidî *Menhecû'l-Hâkim en-Nisâbü'rî fi kitâbihî Ma'rifeti 'ulûmi'l-hadîs ve tahrici'l-eḥâdîsi'l-merfû'a* adıyla bir

yüksek lisans tezi hazırlamış (1408, Câmîatü Ümmi'l-kurâ külliyyetü's-şerîa), Muhammed b. İbrâhîm Lühaydân da *Tertîbü eḥâdîsi Ma'rifeti 'ulûmi'l-hadîs* ismiyle eserdeki hadisler üzerine bir çalışma yapmış ve bunu Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî'nin *el-Müsned*'i üzerine yaptığı çalışmasının sonunda yayımlamıştır (Riyad 1408/1988).

BİBLİYOGRAFYA :

Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs* (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine - Beyrut 1397/1977; a.mlf., *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-İktil* (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed), İskenderiye 1403/1983; Hatîb el-Bağdâdî, *er-Rihle fi talebi'l-hadîs* (nşr. Nüredin İtr), Beyrut 1395/1975, neşreden giriş, s. 220; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 276; Mahmûd et-Tâhhân, *el-Hâfız el-Hâḫîb el-Bağdâdî ve eḡeruhû fi 'ulûmi'l-hadîs*, Beyrut 1401/1981, s. 405-413; Muhammed Abdülazîz el-Havli, *Târîhu fûnûni'l-hadîsi'n-nebevî*, Beyrut 1406/1986, s. 25; Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416/1995, I, 13, 182-188, 290-291; Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, Ankara 1996, s. 134-135; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe* (Özbek), s. 314.



İBRAHİM HATİBOĞLU

MÂRİFİ TEKKESİ

İstanbul-Kartal'da Rifâiyye'nin Mârifîyye kolunun âsitânesi ve pîr makamı olan tekke.

Kartal ilçesi Çavuşoğlu mahallesinde Ankara caddesi üzerinde yer alan tekke, Rifâiyye'nin Mârifîyye kolunu tesis eden Seyyid Mehmed Mârifî (ö. 1842) tarafından kurulmuştur. Tevhidhâne binasının mimari özellikleri tekkenin 1818 yılında yaptırıldığına ilişkin kayıtları desteklemektedir. 1785 dolaylarında Mısır'dan İstanbul'a gelerek tekkesini kurduğu rivayet edilen Mehmed Mârifî'nin tarikat yapılarının çoğunun tarihçesinde görüldüğü üzere başlangıçta tarikat faaliyetlerini evinde yürüttüğü, daha sonra aynı yere tam teşekküllü bir tekke inşa ettirdiği düşünülebilir. Nitekim halifelerinden Şeyh Ali Kuzu'nun 1805'ten önce Kasımpaşa'da bir zâviye tesis etmiş olması, Kartal'daki tarikat faaliyetinin âsitânenin kuruluşundan en az on üç yıl önce başladığını kanıtlamaktadır.

Tevhidhâne, türbe, harem, selâmlık, derviş hücreleri, mutfak gibi birimlerden oluştuğu bilinen Mârifî Tekkesi'nin binaları 1894 depreminde hasar görmüş, bu tarihten hemen sonra onarıma geçilmiştir. Tekkelerin kapatılmasının (1925) ardından son şeyhin ailesi tarafından konut

olarak kullanılmaya devam edilen harem dairesi dışındaki bölümler harap olmaya yüz tutmuş, 1940'tan sonra tevhidhâne ve türbe hariç diğer birimler ortadan kalkmıştır. Bâninin neslinden Mehmet Mârifî Yalvaçtorunları 1964 civarında tevhidhâne ve türbeyi tamir ettirmiş, çevre sakinlerinin yardımıyla 1976'da tekrar onarılan tevhidhâne bu tarihten itibaren cami olarak kullanılmaya başlanmış, 1980'de türbe tekrar onarım geçirmiştir, tevhidhâneye son cemaat yeri, minare ve şadırvan eklenmiştir.

Eski İstanbul'un uzak banliyölerinden Kartal'ın güney sınırında Kartal - Pendik yolu üzerinde iskân alanının dışında tesis edilen ve yakın zamana kadar çevresi bostanlarla kaplı olan Mârifî Tekkesi günümüzde oldukça yoğun bir yerleşme dokusuyla kuşatılmış bulunmaktadır. Tekkenin yerinde daha önce gâziyân-ı Rûm'dan bu semte adını vermiş olan Kartal Baba'nın makamının bulunduğu rivayet edilir. Tevhidhâne arsının batısında Ankara caddesi üzerinde yer almakta, bunun kuzeyinde türbeyle küçük hazire bulunmakta, ortadan kalkmış olan diğer birimlerin ise konumları tesbit edilememektedir. Ancak tevhidhânedeki kadınlar mahfiline ait bağımsız girişin doğuya açılmasından hareketle harem dairesinin bu yönde bulunduğu söylenebilir.

Dikdörtgen bir alanı (10,30 × 8,80 m.) kaplayan tevhidhâne iki katlı olup duvarları moloz taş ve tuğla ile örülmüş, üzeri kırma çatıyla kapatılmıştır. Aslında alaturka kiremitlerle kaplı olması gereken çatı halen çinko levhalarla kaplıdır. Yapı ardiye olarak kullanılan bir bodrumun üzerine oturur. Tevhidhânenin planı, duvarların sınırladığı dikdörtgenin içine yer-

Mârifî Tekkesi - Kartal / İstanbul



leştirilmiş 6,30 m. çapında bir daireden meydana gelmektedir. Âynlere tahsis edilmiş olan bu yuvarlak planlı kesim, mihrap-cümle kapısı eksenine üzerine ve mihraba teğet olarak yerleştirilmiştir. Çatı altında gizlenen bağdâdî sıvalı kubbe iki kat yüksekliğindeki daire planlı bölüme taçlandırır. Dikdörtgenle daire arasında kalan ve âyin alanını üç yönden (batı, doğu ve kuzey) kuşatan iki katlı mahfillerin sınırında eşit aralıklarla on ikişer adet ahşap dikme sıralanır. Her iki katta da ikisi mihrap duvarına gömülmüş bulunan bu dikmeler daire kesitli olup Dor nizamında başlıklarla donatılmıştır. Zemin katta kuzey duvarının ekseninde sepet kulpu biçiminde bir kemere sahip olan giriş, güney duvarının ekseninde de yarım daire planlı ve yuvarlak kemerli mihrap yer alır. Bu katta güney ve kuzey duvarlarında ikişer, batı ve doğu duvarlarında üçer, üst katta ise her duvarda ikişer pencere açılmış, bütün bu açıklıklar sepet kulpu biçiminde kemerlerle geçilmiştir. Tevhidhâne binasında kullanılan kemer tipi, ayrıca yuvarlak kemer ve Dor nizamında başlıklar, II. Mahmud döneminde Osmanlı mimarisini etkilemeye başlayan Fransa kaynaklı empire üslûbundan alınmıştır. Yapıda hiçbir süslemeye yer verilmemiş olması da aynı üslûbun etkisiyle açıklanabilir.

Dış görünümüyle tek katlı sıradan bir konutu andıran türbe kâgir duvarlı ve

kırma çatılı basit bir yapıdır. Dikdörtgen planlı (7,60 × 6,00 m.) esas türbe mekânının kuzeyinde, yine dikdörtgen planlı (2,75 × 1,60 m.) bir giriş bölümü bulunur. Sepet kulpu biçiminde kemerleri olan sekiz adet pencereyle aydınlanan ve küçük bir mihrapla donatılmış bulunan türbede tekkenin dört postnişini, ayrıca ikinci postnişin Şeyh Ali Sâbit Efendi'nin eşi Enise Hanım, kızı Şerife Hâdiye Hanım ve oğlu Şeyh Seyyid Ahmed-i Sayyâd gömülüdür. Türbenin yanındaki küçük hazirede tekkenin bazı mensuplarına ait kabirler vardır.

Tekkenin ortadan kalkmış bulunan bölümlerinin mimari özellikleri tesbit edilememiştir. Ancak padişahlardan, tekkenin zengin mensuplarından ve Evkaf Nezâreti'nden gelen yardımlar sayesinde mutfağın bir imaret gibi faaliyet gösterdiği, şeyh dairesi olarak anılan selâmlığın büyük taş merdivenli geniş kapısı üzerinde "Âsitâne-i Mâriyye" yazılı bir kitâbenin bulunduğu bilinmektedir.

Mâriî Tekkesi'nin mimari açıdan en ilginç yönü tevhidhânedeki âyin alanının yuvarlak planlı olarak tasarlanması ve on iki adet dikmeyle kuşatılmasıdır. On iki imamı sembolize eden bu düzenleme on iki terklı Rifâî tâc-ı şerifinde görüldüğü gibi Bektaşîler'in kullandığı hemen bütün tarikat eşyasında, ayrıca bu tarikatın İstanbul'daki en önemli tesisi olan Merdivenköy Tekkesi'nde meydan evinin tasarımında da karşımıza çıkmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, V, 270; Necmi Tarkan, *Kartal'da Kurulmuş Bir Tarikat: Ma'rifîye*, İstanbul 1964; M. Baha Tanman, "Maarîfî Tekkesi", *DBİst.A*, V, 232-233; Ekrem Işın, "Rifâîlik", *a.e.*, VI, 328.



M. BAHA TANMAN

MÂRIKA

(bk. HÂRİCİLER).

MÂRIYE

(ماریه)

Mâriye bint Şem'ûn el-Kıbtîyye
(ö. 16/637)

Hz. Peygamber'in câriyesi.

Babası Mısır'ın Saîd bölgesinden ve Kıbtî denilen yerli halkındandır. Ancak onun aslen İranlı veya Rum olabileceği de kaydedilmiş (Hamîdullah, II, 745), annesinin hıristiyan bir Rum olduğu belirtilmiştir.

Hz. Peygamber, hicretin 7. (628) yılında komşu ülkelerin hükümdarlarını İslâmiyet'e davet etmeye başlayınca Bizans'ın İskenderiye valisi ve Mısır mukavkısı olan Cüreyc b. Mînâ'ya da Hâtîb b. Ebû Beltea ile bir mektup gönderdi. Mektubu okuyup ona değer verdiği, hatta benimsemesine rağmen Bizans imparatorundan çekindiği için İslâmiyet'i kabul etmediği ileri sürülen Cüreyc b. Mînâ (Belâzûrî, I, 449), Resûl-i Ekrem'e yazdığı cevabî mektupla birlikte câriyelerinden Mâriye ile kız kardeşi Sîrîn'i, bir rivayete göre de bunlarla birlikte başka iki câriyeyi (Taberî, II, 128), Mâriye'nin amcasının oğlu Me'bûr adlı hadım ağasını, ayrıca 1000 miskal altın, kıymetli elbiseler, kumaşlar, güzel kokular, bir merkep, bir katır (bk. DÜLDÜL) vb. hediyeler yolladı.

Hâtîb b. Ebû Beltea'nın Medine'ye dönerken yanındakilere İslâmiyet'i anlattığı, Mâriye ile Sîrîn'in müslüman olduğu, Me'bûr'un ise daha sonra Resûl-i Ekrem hayattayken İslâmiyet'i kabul ettiği veya Mâriye ile Sîrîn'in Medine'de Hz. Peygamber'in tebliği üzerine İslâm'a girdiği zikredilmektedir (İbn Sa'd, I, 134; Zübeyr b. Bekkâr, s. 56). Resûlullah Mâriye'yi kendine câriye olarak aldı, Sîrîn'i de şair Hassân b. Sâbit'e hediye etti. Mâriye bir müddet Ümmü Süleym bint Milhân'ın (bazı kaynaklara göre Hârîse b. Nu'mân) evinde misafir edildi, ardından Medine'nin Avâli (Âliye) semtindeki Kuf bölgesinde bulunan bir eve yerleştirildi.

Bazı kötü niyetli kimselerin (Şîa'ya göre Hz. Âişe'nin, bk. Şeyh Müfid, s. 5) Mâriye ile onun hizmetinde bulunan bir Kıbtî veya Mısır'dan birlikte geldikleri hadım köle hakkında dedikodu çikarması üzerine Resûlullah bu iddiayı araştırmak için Hz. Ali'yi görevlendirdi; Kıbtî'nin de hadım olduğu ortaya çıkınca dedikodu kapandı. Hz. Hatice dışında hiçbir hanımından çocuğu olmayan Resûl-i Ekrem'in 8 yılının Zilhicce ayında (Nisan 630) Mâriye'den bir erkek çocuğu dünyaya gelince (bk. İBRÂHİM) Mâriye ümmüveled statüsüne geçerek hürriyetine kavuştu.

Güzel bir hanım olduğu belirtilen Mâriye'ye Resûl-i Ekrem'in ilgi göstermesi başta Hz. Âişe olmak üzere diğer eşlerinin kıskanmasına yol açtı. Bir defasında Hafsa, evinde bulunmadığı sırada Resûlullah'ın orada Mâriye ile beraber olduğunu öğrenince çok üzülmüş, Hz. Peygamber de bu konuyu kapatmasını tembih ederek artık Mâriye'yi kendine haram kıldığına dair yemin etmişti. Bunu Peygamber hanımları için bir müjde kabul

Mâriî Tekkesi'nin semâhâne tarzındaki tevhidhânesinden bir görünüş



eden Hafsa durumu Hz. Âişe'ye haber verince Resûl-i Ekrem'e hitaben, eşlerini memnun etmek için Allah'ın helâl kıldığını kendisine haram kılmasını doğru bulmayan âyetler (et-Tahrîm 66/1-2) nâzil olmuştur (Ebû Dâvûd, s. 201-202). Bu âyetlerin, Hz. Peygamber'in diğer eşi Zeyneb bint Cahş'ın evinde bal şerbeti içmesini kışkırtan hanımlarına balı kendisine haram kıldığını söylemesi üzerine indiği de kaydedilmiş (Buhârî, "Tefsîr", 66/1), bu arada her iki olayın da âyetin nüzûl sebebi olabileceği belirtilmiştir (İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VIII, 525).

Mâriye Medine'de vefat etti, cenaze namazı Hz. Ömer tarafından kaldırıldıktan sonra Cennetü'l-bakî'de defnedildi. Mâriye dolayısıyla Mesûlî'ye kendine hisım kabul eden Resûl-i Ekrem, ileride Mısır fethedildiği zaman halkına iyi davranılmasını tavsiye etmiş (Müslim, "Fezâ'ilü's-şahâbe", 226, 227) ve bu tavsiyesi yerine getirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Tefsîr", 66/1; Müslim, "Fezâ'ilü's-şahâbe", 226, 227; Ebû Dâvûd, *el-Merâsîl* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1408/1988, s. 201-202; Dârekutnî, *es-Sünen*, Kahire, ts. (Dârü'l-mehâsin), I, 144; IV, 41-42, 131, 132; Hâkim, *el-Müstedrek* (Atâ), IV, 41-43, 45; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 134-137; VIII, 212-216; Zübeyr b. Bekkâr, *el-Muntehab min kitâbi Esvâci'n-nebi* (nşr. Sekîne eş-Şihâbî), Beyrut 1403/1983, s. 55-62; Belâzürî, *Ensâb*, I, 448-450; Taberî, *Târîh*, Beyrut 1407, II, 128, 141, 177, 214, 216; Şeyh Müfid, *Risâle havle haberî Mâriye* (nşr. Mehdî es-Sabâhî, *el-Mesâ'ilü's-Şâgâniyye* içinde), Beyrut 1414/1993; İbn Hazm, *el-Muhalâ*, IX, 18, 219; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, IV, 410-413; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 249; II, 276; V, 138; Nevevî, *Şerhu Müslim*, X, 76, 77; XVI, 97; İbn Hacer, *el-İşâbe* (Bicâvî), VIII, 111-112; a.m.f., *Fethu'l-bârî* (Hatîb), VIII, 525; Hamîdulâh, *İslâm Peygamberi*, I, 340-344, II, 745-746; M. Ali Mahlûf el-Adevî, *Mâriye el-Kıbtıyye*, Kahire 1406/1986; F. Buhl, "Mâriye", *IA*, VII, 340-341; a.m.f., "Mâriya", *EP* (İng.), VI, 575.

AYNUR ÜRALER

MARTINI, Raymundus (1230 - 1284)

İspanyol şarkiyatçısı,
Dominiken misyoneri.

İspanya'nın kuzeydoğusundaki Subirats'ta doğdu ve Dominiken misyoner-rahibi olarak yetişti; bu arada iyi derecede Arapça ve İbrânice öğrendi. 1250 yılında kendisine, görevlerini başarıyla gerçekleştirip İslâm'a karşı daha iyi mücadele edebilmeleri için misyoner-rahip-

lere müslüman dillerinin öğretilmesi gerektiğine inanan tarikat liderleri tarafından bu amaçla araştırma ve çalışma yapma görevi verildi. Bunun üzerine o sırada hıristiyanlarla iyi ilişkiler içinde olan ve topraklarında faaliyet göstermelerine, konsolosluklar açmalarına izin veren Hafsîler'in yönetimindeki Tunus'a gitti ve burada misyonerler için bir Arapça okulu açtı. 1264'te yahudilerin elindeki mevcut kitapları incelemek için kurulan komisyona üye seçildi. 1270'te Fransa Kralı IX. Louis'nin Tunus'a karşı başlattığı VIII. Haçlı Seferi'nde kraliyet danışmanı olarak görev aldı. 1281'de Barcelona'daki İbrânice okuluna öğretmen tayin edildi ve üç yıl sonra bu şehirde öldü. Arapça, İbrânice, Keldânice, Grekçe ve Latince bilen Martini, Tervat ve diğer yahudi kutsal kaynakları ile Kur'an üzerine incelemeler yaptı. *Şahîh-i Buhârî* ve *Şahîh-i Müslim*'e, İslâm düşüncesine, özellikle İslâm felsefesine ve kelâma vâkıf olan Martini İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd ve Fahreddin er-Râzî gibi âlim ve filozofların eserlerini incelemiş, onlardan etkilenmiş ve bazı görüşlerini temellendirmede bu eserlerden faydalanmıştır.

Eserleri. 1. *Pugio Fidei adversus Mauros et Judaeus*. 1278 yılında Latince ve İbrânice olarak kaleme alınan eser hıristiyan akaidinin savunmasıdır ve Dominiken tarikatı üyeleri için bir el kitabı mahiyetinde hazırlanmıştır. Özellikle yahudilerin Hz. İsa'nın mesihliğine ve teslîs inancına yönelttikleri eleştirilere karşı bir savunma olan çalışmada Ahd-i Atık başta olmak üzere Mişna ve Midraş gibi yahudi kaynaklarından pasajlar aktarılarak hıristiyan görüşleri temellendirilmeye çalışılmıştır. Bunların dışında İslâm kaynaklarına da başvurulmuş ve Meryem'in peygamberî karakterine delil olması için bazı âyetlere dayanıldığı gibi Meryem'den ve Hz. İsa'dan bahseden hadislerle de yer verilmiştir. Bazı bölümlerde ise Allah-âlem ilişkisi, âhiret ve nefsin ölümsüzlüğü gibi metafizik konularına temas edilerek bu çerçevede İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihât*'ı, Gazzâlî'nin *el-Münkiz mine'd-çalâlî*'i, *Tehâfütü'l-felâsife*'si, *Mişkâtü'l-envâr*'ı ve *Mizânü'l-âmel*'i, İbn Rüşd'ün *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*'si ve Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mebâhîşü'l-meşrikiyye*'sinden temel referans kitapları olarak faydalanılmıştır. Eser ilk defa Joseph de Voisin'in mukaddimesi ve notlarıyla birlikte neşredilmiş (Paris 1651), daha sonra J. B. Carpzov tarafın-

dan ilâvelerle birlikte tekrar basılmıştır (Leipzig 1687). 2. *Explanatio symboli apostolorum ad edita fidelium institutionem*. Resullerin görevleri hakkında olan eseri James March yayımlamıştır (Barcelona 1908). 3. *Süretün mu'âriza li'l-Kur'ân*. Adından, Kur'an'daki bir sürenin benzerinin ortaya konulmasına çalışıldığı anlaşılan eser günümüze ulaşmamıştır (Abdurrahman Bedevî, s. 214-215). 4. *Capistrum Judaeorum*. Yahudilik'le ilgili olup zamanımıza intikal etmemiştir. Bunların dışında Martini'ye bazı kitaplar atfedilmekteyse de bunların ona aidiyeti şüphelidir (*New Catholic Encyclopedia*, XII, 104).

BİBLİYOGRAFYA :

J. W. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa*, Leipzig 1955, s. 15-16; Necib el-Akîkî, *el-Müsteşrihîn*, Kahire 1964, I, 131; Abdurrahman Bedevî, *Mevsû'atü'l-müsteşrihîn*, Beyrut 1984, s. 213-215; Sâlim el-Hâc, *ez-Zâhîretü'l-istişrâkiyye ve eşeruhâ 'ale'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, Malta 1991, s. 52; P. F. Mulhern, "Raymond Martini", *New Catholic Encyclopedia*, Washington 1981, XII, 104; A. Duval, "Raymond Martin", *Catholicisme*, XII, 527-528.



ÖMER MAHİR ALPER

MARTOLOS

Osmanlı askerî teşkilâtında
çeşitli hizmetler gören
özel bir sınıf.

Bazı kaynaklarda **martoloz**, **martiloz** vb. şekillerde yazılan kelime, Bizans İmparatorluğu'nda bir milis kuvvetinin adı olan **armatolos** veya **amartolosa** bağlanı. Osmanlı askerî grupları içine ilk defa ne zaman girdiği bilinmemekle birlikte bunun oldukça erken bir tarihte gerçekleşmiş bulunduğu kabul edilir ve kesin hatlarıyla II. Murad zamanında 1421-1438 yılları arasında ortaya çıktığı belirtilir. Bazı Osmanlı kroniklerinde Osman Gazi'nin İnegöl tekmuruna karşı giriştiği harekât sırasında ve oğlu Orhan Bey'in Korum Kalesi'ni fethederken martoloslardan haberci veya casus olarak yararlandıkları nakledilir (Âşıkpaşazâde, s. 5, 50). Aynı şekilde II. Kosova Savaşı (852/1448) öncesinde II. Murad'ın da casus olarak martolos kullandığı (Neşrî, II, 659), oğlu Fâtihten Sultan Mehmed devrinde akıncı kumandanları Mihaloğlu Ali ve Iskender beylerin Macaristan'a yönelik akınlar sırasında hıristiyan kıyafetinde müslüman martoloslar istihdam ettikleri bilinmektedir. XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren martoloslar Anadolu'da özellikle Fâtihten Kara-

man ve Akkoyunlu seferlerinde, Trabzon'da ise derbentçi olarak kullanılmıştır. Genellikle ganimet ve macera peşinde koşan hristiyanlardan toplanan ve XV. yüzyılda sadece serhat bölgelerinde görev yapan martoloslar, Kanûnî Sultan Süleyman devrinden itibaren iç bölgelerde muhafız ve derbentçilik göreviyle de istihdam edilmiştir.

Ordu hizmetindeki martolos teşkilâtı batı sınır bölgelerinde gelişme göstererek XV. yüzyılın ikinci yarısında ve XVI. yüzyılın başlarında bilhassa Kuzeybatı Bulgaristan, Kuzey Sırbistan, Bosna, Dalmaçya ve Pelepones'e kadar uzanan bölgelerde güçlendi. Bunun başlıca sebebi, Kuzey Sırbistan'ın Macaristan'a en yakın bölge oluşu ve buranın savunulmasında martoloslara büyük ihtiyaç duyulmasıdır. Ayrıca başta Belgrad ve Semendire olmak üzere bölgedeki önemli şehirlerin kendilerine mahsus martolos birlikleriyle Tuna gemilerinde hizmet veren martoloslar da vardı (BA, MD, nr. 5, s. 621, hk. 1728). Sınır boylarındaki martoloslar bölgenin güvenliğini sağlamakla da yükümlü idiler. Za-

man zaman yağma hareketi yaparak keşif ve haber alma görevini ifa etmeleri bakımından Akıncılar'ı hatırlatırlar. Venedik, Macaristan ve Avusturya'ya yönelik seferlere katıldıkları gibi Sava ve Tuna'nın kuzeyine de kaydırıldılar. Macaristan'ın ve Erdel'in fethinden sonra bu bölgelerin hemen her yerinde bulundular; özellikle Avusturya sınırındaki şehirlerde güçlendirildiler. Güney Slav taraflarında Ulahlar'ın (Vlach) bu görevi üstlendiği görülmektedir (Vasic, TD, sy. 31 [1977], s. 50-51). Çok defa denetim altına alınmayan martolosların zamanla kontrolü mesele olmuş, hatta bu husus 1568 Osmanlı-Avusturya antlaşmasında hükme bağlanmıştır. Ancak XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren eşkıyalığın artması sebebiyle iç güvenliğin kuvvetlendirilmesi için martoloslar da görevlendirilmeye başlandı. Bir nevi jandarmalık yapan iç güvenlik mensuplarının yüksek rütbeli âmirlerine serdar, başbuğ gibi unvanlar verilirdi.

Martolosların askerî gücü XVI. yüzyıl ortalarında zirveye ulaştı, ardından giderek azaldı. 1592-1593'ten itibaren hız kazanan Osmanlı-Avusturya savaşları döneminde bir bölümü Osmanlı hizmetinden çıktı ve çeşitli ayaklanmalara katıldı, bazıları da Avusturya tarafına geçti. Böylece sayıları azalan martoloslar daha sonra tekrar canlandırılmaya çalışıldıysa da XVII. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı askerî yapısının zayıflamasına paralel olarak önemini kaybetti. Evliya Çelebi, bu asır ortalarında hangi kalede ne kadar martolos bulunduğu hakkında rakamlar verir.

Hepsi ulûfeli olan ordu hizmetindeki martolosların maaşları buldukları yerin vergisinden ödenirse de martolosbaşının denetiminde bazan martolos akçası adıyla halktan para toplama yoluna da gidilirdi. Bazı martoloslar ve aileleri cizye ve âşâr dışındaki avârız türü vergilerden muaf tutulurdu. Ancak bu uygulama zamana ve yere göre farklı olur, bazan cizyeden de muaf olabiliyorlardı. Sırbistan martoloslarının çoğu miras bırakılabilen baştinalara sahipti. İhtiyaç halinde hristiyan ve müslüman halktan martolos yazımı yapılabiliyordu. Sürekli tehlike altındaki yerlerin martolosları ulûfeli değil muaf statüsündeydi. Kendilerine mahsus kıyafetleri ve sancakları olan martoloslar bölükler halinde ve genellikle yaya olarak hizmet ederler, Adriyatik ve Tuna donanmalarına gerekli mühimmatı sağlarlardı. Kaynaklarda "cemâat-i martolosân" şek-

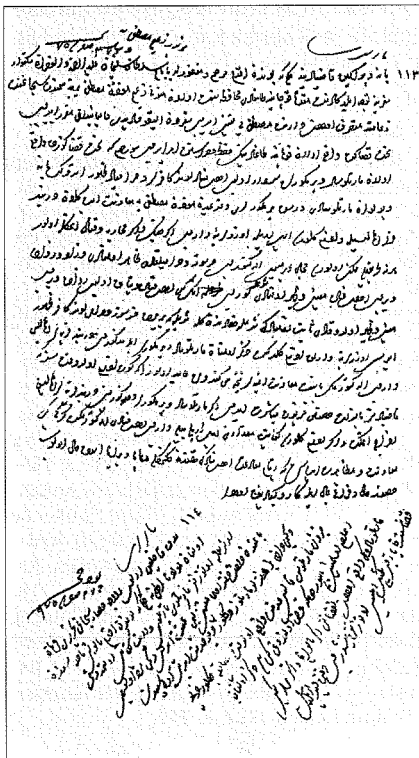
linde geçen birliklerin kumandanları sermartolosân, ağa-i martolosân, yüzbaşı, odabaşı, kethüdâ, alemdar ve kul çavuşu idi. Martolos bölükbaşılığı XVII. yüzyılda ortaya çıkmıştır.

XVII. yüzyılda sefer martolosları ortadan kalkarken iç hizmet martolosları etkili bir organizasyona kavuşturuldu. Yerleşim birimlerindeki martolos teşkilâtı mahallî makamların girişimiyle kurulur, merkezî otoritenin onayından sonra resmîyet kazanırdı. Görev alacak olanlar buldukları yerin imtiyazlı ve güvenilir kişilerinden seçilir, seçim beylerbeyi veya merkezî idarece tasdik edildikten sonra kesinleşirdi. İç güvenlikte hizmet eden martoloslar, görevlerini martolosbaşının ilgili kadılık makamıyla olan sözleşmesine göre yaparlardı; belli süre bittiğinde görevleri yenilenebilirdi. İç hizmet martolosları güvenlik görevleri dışında kendi yörelerinde mîrî malı tahsili, toprağın devamlı meskûn olması, işlenmesi, maden muhafızlığı (BA, MD, nr. 90, s. 263, hk. 329) ve göçebelerin iskânıyla ilgilendirirdi. Tahrir yapılması ve vergi toplanması gibi işlerde de devlet görevlilerine yardımcı olurlardı. Balkanlar'da daha ziyade mülki ve adlî mercilerin güvenlik görevlileri olarak hizmet verir, kurulu düzenin devamı için gayret gösterirlerdi; gerektiğinde sefere de gönderilirdi.

Martolosluk hizmeti Osmanlı Avrupası'nın hemen her yerine yayılmış olduğundan teşkilât içinde birçok etnik ve dinî unsur bulunmaktaydı. Ancak özellikle Ortodoks hristiyanlar ağırlıktaydı. Yahudiler pek nâdir olarak yer almakta, Türkler ve müslümanlar ise bilhassa Arnavutluk ve Bosna'daki teşkilâtta görev yapmaktaydı.

XVII. yüzyıl sonlarından itibaren Osmanlı Avrupası'nda artan olumsuzluklar martolosları da etkilemeye başladı. Merkezî idarenin islah girişimi martolosların karşı koymasından sonuç vermeyince bu defa sadece müslümanların martolos yapılmasına çalışıldı, fakat başarılı olunamadı. Martoloslar XVII. yüzyılda derbent teşkilâtına bağlanarak devlete para vermeye başladılar. Böylece derbentlerde görevli askerîlerin ücretlerini karşıladılarsa da zamanla mahallî güvenlik sistemi halkın karşılıklı ferdî garantisine ve ortak sorumluluğuna devredildi. 1715 yılına ait bir kayıta martolosbaşından üç Venedik esiri gelmesi üzerine kendisinin 1100 kuruş bahşişle taltif edildiğinin belirtilmesi (Râşid, IV, 72) teşkilâtın

Martolosların eşkiya takibi ve martolos eksisinin giderilmesiyle ilgili II. Selim'in hükümleri (BA, MD, nr. 7, hk. 113-114)



bazı yerlerde hâlâ faaliyette olduğunu gösterir. Ancak 1133'te (1721) Rumeli Beylerbeyi Osman Paşa martolosları düzene sokmakla görevlendirilmiş, bunun mümkün olmaması üzerine martolos teşkilâtı lağvedilmiştir. Bunların yerine müslüman reyâdan muhafazacı ve bekçi adlarıyla yeni bir zümre teşkiline çalışılmış, fakat bundan da sonuç çıkmayınca martoloslar bazı bölgelerde küçük gruplar halinde XIX. yüzyıl ortalarına kadar faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, MD, nr. 3, s. 185, hk. 511; s. 282, hk. 822; s. 330, hk. 960; s. 432, hk. 1293; s. 538, hk. 1585; nr. 5, s. 564, hk. 1556; s. 621, hk. 1728; s. 674, hk. 1893; nr. 6, s. 104, hk. 216; s. 182, hk. 393; nr. 7, s. 40, hk. 113-114; s. 42, hk. 121; s. 59-60, hk. 114; s. 62, hk. 170; s. 70, hk. 192; s. 321, hk. 923; s. 335, hk. 963; s. 375-377, hk. 1080-1082; s. 394, hk. 1128; s. 398, hk. 1143; s. 613, hk. 1722; s. 825, hk. 2260; s. 944, hk. 2597; nr. 12, s. 124, hk. 294; s. 191, hk. 404; s. 232, hk. 484; s. 316, hk. 626; s. 331, hk. 677; s. 566, hk. 1079; nr. 82, s. 93, hk. 183, 185; nr. 90, s. 263, hk. 329; s. 300, hk. 367; s. 394, hk. 477; Aşıkpaşazâde, *Târih*, s. 5, 50, 134; Tursun Bey, *Târih-i Ebû'l-Feth* (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 96, 98-99, 137; Neşrî, *Cihannümâ* (Unat), II, 635, 659; İbn Kemâl, *Tevârih-i Âli-Osmân*, VII, 258; Selânikî, *Târih* (İpsirli), II, 737; Cafer İyânî, *Tevârih-i Cedid-i Vilâyet-i Üngürüs* (nşr. Mehmet Kirişçioglu), İstanbul 2001, s. 70; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, V, 389, 399, 402, 406; VI, 255, 261, 527; VII, 46, 163, 171, 186, 370, 392, 445; VIII, 146, 189, 193, 381, 736, 755; Naîmâ, *Târih*, I, 90; *Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704* (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s. 58, 59; Râşid, *Târih*, IV, 72; Hammer, *HEO*, VII, 297; Barkan, *Kanunlar*, s. 302, 317; M. Vasic, *Martolosi u Jugoslaviskim Zemlja-ma Pod Turskom Vladavinom*, Sarajevo 1967; a.mlf., "The Martoloses in Macedonia", *La Macédonia et les macédoniens dans le passé*, Skopje 1970, s. 103-117; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğunda Martoloslar" (trc. Kemal Beydilli), *TD*, sy. 31 (1977), s. 47-64; Halil İnalçık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I*, Ankara 1987, s. 57, 155, 168, 178-181; Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Derbend Teşkilatı*, İstanbul 1990, s. 17, 37, 65, 76, 85-96, 97, 98, 100, 126, 134-138, 141; Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahülleri*, İstanbul 1990-94, I, 529; III, 412; V, 273, 281, 289, 300, 351, 354-355, 374; VI, 359, 423; VII, 491; D. J. Popović, "O martolosima u turskoj vojsci", *Prilozi za književnost, jezik, istorija i folklor*, VIII, Beograd 1928, s. 214-229; R. Anhegger, "Martoloslar Hakkında", *TM*, VII-VIII/1 (1942), s. 282-320; a.mlf., "Muâli'nin Hünkârnamesi", *TD*, I/1 (1949), s. 156; a.mlf., "Martolos", *İA*, VII, 341-344; Bilge Keser, "Osmanlı Devleti'nde Martolos Teşkilatı", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sy. 12, Erzurum 1999, s. 267-275; E. Rossi - [W. J. Griswold], "Martolos", *E²* (Fr.), VI, 598; Abdülkadir Özcan, "Casus", *DİA*, VII, 167.

ABDÜLKADİR ÖZCAN

MA'RÛF

(bk. EMİR bi'l-MA'RÛF NEHİY
ani'l-MÛNKER).

MA'RÛF

(المعروف)

Sahih hadis anlamında terim.

Sözlükte "bilmek" mânasına gelen *ir-fân* kökünden türetilen *ma'rûf* kelimesi "bilinen, mâlûm olan nesne" anlamındadır. Hadis terimi olarak "güvenilir râvinin zayıf râviye muhalefet edip rivayet ettiği hadis" demektir. Diğer bir ifadeyle zayıf hadis türlerinden münkerin karşısında yer alan sahih bir hadis çeşididir. Terimin ilk defa III. (IX.) yüzyılda karşıtı olan münkerden sonra ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. II. (VIII.) yüzyılda, bazı zayıf râvilerin güvenilir râvilere muhalif olarak hadis rivayet ettikleri ve sika da olsa bir kısım râvilerin muhaddisler arasında yaygın şekilde bilinmeyen rivayetler naklettikleri görülünce başta Yahyâ b. Saîd el-Kattân olmak üzere münker hadisçiler bu râvileri cerh için "münkerü'l-hadis", bu tür rivayetler için de "münker hadis" tabirini kullanmaya başlamışlar, daha sonra zayıf râvilerle rivayetlerinin karşısında yer alan sahih hadise *ma'rûf* adını vermişlerdir.

III. (IX.) yüzyılda muhaddisler makbul hadisi sahih ve hasen terimleriyle ifade etmekle beraber bunların yerine bazan ceyyid, müstakim, sâbit, nebîl ve sâlih gibi kelimelerle birlikte *ma'rûf* terimine de yer vermişlerdir. Hadis usulü kaynaklarında bu terim için İbn Ebû Hâtim tarafından nakledilen bir rivayet örnek olarak gösterilmiş ve karşıtı olan münkerle birbirini açıklayacak şekilde bir cümle içerisinde kullanılmıştır. İbn Ebû Hâtim'in Hubeyyib b. Habîb - Ebû İshak - Ayzâr b. Hureys - İbn Abbas tarikiyle Hz. Peygamber'den tahriç ettiği, "Kim namaz kılar, zekât verir, hacc eder, oruç tutar ve misafirini ağırlarsa cennete girer" meâlindeki hadisi Ebû Hâtim er-Râzî değerlendiren onun münker olduğunu söylemiş, sika olan başka râvilerin bunu Ebû İshak'tan İbn Abbas'ın sözü olarak (mevkuf) rivayet ettiklerini belirtmiş ve, "Ma'rûf olan da budur" demiştir (İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 69-70). Zayıf bir râvi olan Hubeyyib, hadisi Resûl-i Ekrem'in sözü (merfû) diye naklederken güvenilir râviler olan Ebû İshak ve başkaları bunu İbn Abbas'ın sözü olarak rivayet etmişler,

böylece zayıf olan Hubeyyib'in rivayeti münker, sika olan Ebû İshak'ın rivayeti *ma'rûf* adını almıştır (*Tecrid Tercemesi*, Mukaddime, I, 125-126).

III (IX) ve IV. (X.) yüzyıllarda sahih ve hasen terimlerinin hadis literatürüne iyice yerleşmesi üzerine *ma'rûf* vb. terimler ihmal edilmiş, *ma'rûf* kelimesi daha çok münker hadis bahsinde ele alınmıştır. Nitekim ilk hadis usulcülerinden Râm-hürmüzi, Hâkim en-Nisâbü'rî ve Hatîb el-Bağdâdî bu terime yer vermedikleri gibi daha sonra gelen ve hadis terimlerini en geniş şekilde ele alan İbnü's-Salâh, Nevevî ve İbn Kesîr gibi usulcüler de *ma'rûf* hadise hiç temas etmeyip karşıtı olan münkeri belirtmekle yetinmişlerdir. Bu tutumu doğru bulmayan Süyûtî eserlerinde *ma'rûfa* yer vermedikleri için İbnü's-Salâh'ı ve Nevevî'yi eleştirmişler (*Tedribü'r-râvi*, I, 241).

Ma'rûf hadisi en geniş şekilde İbn Hacer el-Askafânî tarif ederek sika râvinin rivayetine zayıf bir râvi muhalefet ettiği sikanın rivayetine *ma'rûf*, diğerine münker denileceğini söylemiş (*Nüzhetü'n-nazar*, s. 69), onun tarifi daha sonraki hadis usulcüler tarafından da benimsenmiştir. Bazı muhaddisler *ma'rûfu* meçhulün karşılığı olarak kullanmış ve bu terimle hadis ilminde şöhrat kazanıp rivayeti birden fazla râvi yoluyla nakledilen kimseyi kastetmişlerdir. *Ma'rûf* hadis, değer itibarıyla sahih ve hasen hadisle aynı konumda bulunduğundan dinî konularda delil olarak kabul edilmiş, karşıtı olan münker ise zayıf sayılıp reddedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müslim, "Mukaddime", 1/7; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, s. 80-82; Nevevî, *İrşâdullâbi'l-hakâ'ik* (nşr. Nûreddin İtr), Beyrut 1411/1991, s. 96; İrâkî, *Fethü'l-muğis*, s. 87-89; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VIII, 388; a.mlf., *Nüzhetü'n-nazar fi tavâzihî Nuḥbetü'l-fiker* (nşr. Nûreddin İtr), Dımaşk 1413/1992, s. 69-70; Süyûtî, *Tedribü'r-râvi* (nşr. Abdülvehhâb Abdülâtîf), Beyrut 1399/1979, I, 177-178, 241; Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 220-223; *Tecrid Tercemesi*, Mukaddime, I, 125-126, 249; Abdullah Sirâceddin, *Şerhu Manzûmeti'l-Beyḫûniyye*, Halep 1398, s. 165-166; Talât Koçyiğit, *Hadis İstilahları*, Ankara 1980, s. 211; Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları* (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, s. 171-173; Ahmed Ömer Hâşim, *Kavâ'idü usûli'l-hadis*, Beyrut 1404/1984, s. 116; Mahmûd et-Tahhân, *Teyisiru muşalaḫi'l-hadis*, Riyad 1407/1987, s. 98; Abdullah Aydınli, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, İstanbul 1987, s. 93-94; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 210.

MEHMET EFENDİOĞLU

MA'RUF-i KERHÎ

(معروف الكرخي)

Ebû'l-Mahfûz Ma'rûf b. Fîrûzân el-Kerhî
(ö. 200/815-16 [?])

Iraklı zâhid ve sûfi.

Bağdat'ın Kerh mahallesinde doğdu (Hatîb, XIII, 199). Sâmerrâ yakınındaki Kerh-i Bâceddâ veya Şehrîzor civarındaki Kerh-i Cüddân'dan olduğu da kaydedilmektedir (Yâkût, IV, 255). Hıristiyan veya bir rivayete göre Vâsıtlı Sâbî bir ailenin oğlu olan Ma'rûf'un çocukluğunda ailesi tarafından hıristiyan bir hocaya teslim edildiği, teslîs inancına karşı çıktığı için hocası kendisini dövünce ailesini terk edip kaçtığı, yıllar süren bu ayrılığı sırasında sekizinci imam Ali er-Rızâ ile karşılaştığı, onun vasıtasıyla müslüman olduğu, eve döndüğünde evlât hasretiyle yanan anne ve babasının da ona uyup müslüman oldukları bütün kaynaklarda belirtilmektedir. Bazı kaynaklarda babasının adının Ali olarak geçmesi (Sülemî, s. 84) onun İslâmîyet'i kabul ettikten sonra bu adı almış olabileceğini akla getirmektedir. Ma'rûf'un zühd hayatına yönelmesi, Dâvûd et-Tâî'nin müridi Ebû'l-Abbas İbnü's-Semmâk vasıtasıyla olmuştur.

Kûfe'de vaazını dinlediği İbnü's-Semmâk'ın Allah'tan yüz çeviren kimseden Allah'ın da yüz çevireceğini, Allah'a bütün kalbiyle yönelen kimseye O'nun rahmetiyle yöneleceğini ve bütün mahlûkatı ona yönelteceğini ifade eden sözlerinden çok etkilendiğini, Allah'a yönelip efendisi İmam Ali er-Rızâ'nın hizmeti dışında bütün meşguliyetini ve malını terkettiğini söylemesi Ma'rûf-i Kerhî'nin Ali er-Rızâ ile münasebetinin sürekli olduğunu göstermektedir. Nitekim Ali er-Rızâ'nın kapıcısı olduğu, Şîî bir grup onu ziyaret ederken meydana gelen izdiham sırasında kemiklerinin kırılıp bir süre sonra öldüğü kaydedilmektedir (a.g.e., s. 84). Zehebî, muhtemelen Ali er-Rızâ'nın kapıcısının adının da Ma'rûf olduğunu söyleyerek bu rivayeti doğru kabul etmez (*A'lâmü'n-nübelâ*, IX, 343). Onun İmam Ali er-Rızâ'nın kapıcısı olduğuna dair Sünnî kaynaklarında da yer alan bu bilgi Şîî çevrelerinde genel kabul görmeye birlikte bazı Şîî müellifleri tarafından eskî Şîî tabakat kitaplarında Ma'rûf'un adının geçmemesi sebebiyle şüpheli karşılanmıştır. Bir kısım eserlerde Ma'rûf'un İmam Ca'fer es-Sâdık'ın yakınlarından olduğu kaydedilmekteyse de bu rivayet onun Ma'rûf-i Mekki

adlı biriyle karıştırılmasından kaynaklanmaktadır (Ma'sûm Ali Şah, II, 289). Kendisinden naklettiği bir sözünden (Feridüddin Attâr, s. 294) Ma'rûf'un Dâvûd et-Tâî ile de görüştüğü anlaşılmaktadır. Nitekim bu sözü kaydeden Attâr'dan önceki kaynaklarda da onun Dâvûd et-Tâî ile görüştüğü belirtilmektedir.

İbn Teymiyye, Ma'rûf-i Kerhî'nin Kerh dışına çıkmadığını ileri sürerek Ali er-Rızâ vasıtasıyla müslüman olup ondan hırka giydiğine ve Dâvûd et-Tâî'nin sohbetlerine katıldığına dair bilgilerin doğru olmadığını söylemiş (*Minhâcü's-sünne*, VIII, 44), Ebû Nuaym el-İsfahânî ve Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî gibi müelliflerin bu tür bilgilere yer vermemiş olmasını da dayanakları arasında zikretmiştir. Ancak İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü Ma'rûf el-Kerhî ve aḥbâruhu* adlı eserinde onun Ali er-Rızâ vasıtasıyla müslüman olduğunu kaydetmekte ve Dâvûd et-Tâî'nin sohbetlerine katıldığını da Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'den naklen zikretmektedir (s. 51, 57). Öte yandan Ma'rûf'un Kerh dışına çıktığı kaynaklarda belirtilmektedir. Zehebî de Sülemî'nin bu kaydının doğru olmadığını belirterek İbn Teymiyye ile aynı kanaati paylaşmıştır (*A'lâmü'n-nübelâ*, IX, 339). Onun Dâvûd et-Tâî ile görüşmediğini ileri süren Şîî müellifleri de vardır (Abdülhüseyin Zerrînkûb, s. 114).

Ma'rûf-i Kerhî'nin 200 (815-16) veya 201 (816-17) yılında Bağdat'ta vefat ettiği belirtilmekle birlikte 204 (819-20) tarihini verenler de vardır. Zâviyesinin bulunduğu yere defnedilen Ma'rûf-i Kerhî'nin kabrinin çevresinde kendi adıyla anılan bir kabristan oluşmuş ve mezarının üzerine bir cami inşa edilmiştir.

Ma'rûf-i Kerhî'nin mânevî tasarrufunun ölümünden sonra devam ettiğine inanıldığından kısa bir süre içinde kabri ziyaretgâh haline gelmiştir. İlk kaynaklardan itibaren nakledilen, "Ma'rûf'un kabri tecrübe edilmiş bir ilâçtır" sözü (Sülemî, s. 85; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü Ma'rûf el-Kerhî*, s. 200) yaygındır. Tasavvufta velî kabirlerini ziyaret edip şifa bulma geleneği muhtemelen Ma'rûf'un kabrinin gördüğü bu ilgiden sonra başlamıştır. XVII. yüzyılda Bağdat'ı ziyaret eden Evliya Çelebi türbe etrafında oluşan kùltürden bahsetmektedir.

Tasavvuf tarihinin en büyük şahsiyetlerinden olan Ma'rûf-i Kerhî'nin önemi daha çok Kâdiriyye, Halvetiyye, Nakşibendiyye, Rifâiyye, Desûkiyye, Mevleviyye,

Safeviyye, Ni'metullâhiyye, Nurbahşiyye, Bektaşîyye gibi Sünnî ve Şîî birçok tarikatın silsilesinin kendisiyle devam etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu silsilelerin ilki Ali er-Rızâ, Mûsâ el-Kâzım, Ca'fer es-Sâdık, Muhammed el-Bâkır, Ali Zeynelâbidîn ve Hüseyin b. Ali vasıtasıyla Hz. Ali'ye ulaşır. On iki imamdan yedisinin yer aldığı "silsiletü'z-zeheb" denilen bu silsileyi sadece Nakşibendîler (Muhammed Pârsâ, s. 28), Ca'fer es-Sâdık'tan sonra Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekir ve Selmân-ı Fârisî vasıtasıyla Hz. Ebû Bekir'e de ulaştırırlar. Diğer silsile Dâvûd et-Tâî, Habîb el-Acemî ve Hasan-ı Basrî vasıtasıyla yine Hz. Ali'ye varır. Üçüncü bir silsile de Ferkad es-Sebahî, Hasan-ı Basrî, Enes b. Mâlik vasıtasıyla Hz. Ali'ye ulaşır (İbnü'n-Ne-dîm, s. 260).

Ma'rûf-i Kerhî'nin talebelerinden en önde geleni, birçok silsilenin kendisiyle devam ettiği Cüneyd-i Bağdâdî'nin şeyhi Serî es-Sakatî'dir. Ayrıca Ma'rûf'tan sonra müridleri Şehâbeddin Ahmed Tebrîzî, İsrâfil el-Mağribî, Ebû Hamza Muhammed el-Bağdâdî ile de farklı silsileler oluşmuştur.

Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere Yahyâ b. Maîn, Bişr el-Hâfî gibi dönemin önemli simalarının Ma'rûf-i Kerhî'yi ziyaret edip kendisiyle bazı konuları istişare ettikleri, Ma'rûf'un ilimde yetersiz olduğunu söyleyen birine Ahmed b. Hanbel'in, "İlimle elde edilmek istenen şey Ma'rûf'un ulaştığı mertebedir" cevabını verdiği, onun duası makbul sayılan abdal zümresinden olduğunu söylediği kaydedilmektedir. Süfyan b. Uyeyne ve Abdülvehâb el-Verrâk'ın da Ma'rûf'un büyüklüğü ve kerâmetleriyle ilgili sözleri vardır. Gazâlî *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'de Ma'rûf'un çeşitli sözlerini nakletmiş, Mevlânâ Celâled-dîn-i Rûmî *Meşnevî*'de (II, 71) onun büyüklüğünün İmam Ali er-Rızâ gibi bir zata hizmet etmesinden kaynaklandığına işaret ederek, "Ma'rûf, Hz. Peygamber'in haremine bekçi oldu da aşk halifesi kesildi, nefesleri Tanrı nefesi oldu" demiştir.

Ma'rûf-i Kerhî zâhidliğiyle tanınmış, duası kabul edildiğine inanıldığı için daha sağlığında zâviyesi herkesin rağbet ettiği bir yer haline gelmiştir. Müridi Serî es-Sakatî'ye, "Allah'tan bir şey dilerse Ma'rûf'un hürmetine diyerek iste" şeklindeki nasihati, tasavvuf tarihinde şeyhlerden istimdad ve tevessül geleneğini başlatan ilk örnek olması bakımından önemlidir. Onun Ali er-Rızâ'dan huruf ilmini öğrendiği nakledilir. Sülemî ve Hücvirî, Ma'

rûf'u fütüvvet ehli sûfiler arasında saymıştır. Fütüvvet ehlinin alâmetlerini ve-falı olmak, karşılık beklemeyen övmek ve istenmeden vermek şeklinde ifade eden Ma'rûf-i Kerhî tasavvufu, "Hakikatleri elde etmek ve halkın elindekilerden ümidi kesmektir" şeklinde tarif etmiştir. Ayrıca onun ilâhî aşktan ilk söz edenlerden olduğu nakledilir. Aşkın ancak Allah'ın lütfu olduğunu, kazanılan bir şey olmadığını söylemesi tasavvuf düşüncesi üzerinde ciddi etki yapmıştır.

Ma'rûf-i Kerhî hadis rivayetinde de bulunmuştur. Bekir b. Huneys, Rebî' b. Sabîh, Abdullah b. Mûsâ ve İbnü's-Semmâk'tan hadis almış, kendisinden Halef b. Hişâm, Serî es-Sakatî, Zekeriyâ b. Yahyâ el-Mervezî, Yahyâ b. Ebû Tâlib rivayette bulunmuştur. İbnü'l-Cevzî onun rivayet ettiği yedi hadisin tahririni yapmıştır.

İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü Ma'rûf el-Kerhî ve aḥbâruh* adıyla yirmi yedi bölümden oluşan bir eser kaleme almıştır. Tasavvufa ve sûfilere birçok eleştiri yöneltten İbnü'l-Cevzî'nin Ma'rûf'un faziletlerini anlatan böyle bir eser yazması, onun görüşlerini sürdüren İbn Teymiyye'nin Ma'rûf-i Kerhî'yi eleştirmemesine sebep olmuştur. Muhtemelen her ikisini de etkileyen Ahmed b. Hanbel'in onun hakkındaki olumlu tavrıdır.

Ma'rûf-i Kerhî'nin eser telif ettiğine dair kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Ona nisbet edilen *Fütûḥ-i Erba'în* isimli risâle İbrâhim Edhem Giridî tarafından tercüme edilip neşredilmiştir (İstanbul 1312). Kırk bölümden oluşan risâlede ilâhî aşk konusu ele alınmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Kahire 1348, s. 260; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Ḳütü'l-Ḳulûb*, Kahire 1310, I, 9; Sülemî, *Ṭabakât*, s. 83-90; Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 360-368; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 199-209; Kuşeyrî, *Risâle* (Uludağ), bk. İndeks; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (Uludağ), s. 212-213, 216; Ebû Ya'lâ, *Ṭabakâtü'l-Hanâbile* (nşr. M. Hâmid el-Fikî), Kahire 1371/1952, I, 382-389; İbnü'l-Cevzî, *Şifâtü's-şafve*, II, 318-324; a.mlf., *Menâkıbü Ma'rûf el-Kerhî ve aḥbâruh* (nşr. Abdullah M. el-Cübûrî), Beyrut 1985; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 9-28; Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliya* (trc. Süleyman Uludağ), Bursa 1984, s. 294, 349-354; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 255; Mevlânâ, *Mesnevî*, II, 71; İbn Halîkân, *Vefeyât*, V, 231-233; Takyyüddin İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne* (nşr. M. Reşad Sâlim), Riyad 1406/1986, IV, 61-62; VIII, 44; Zehebî, *el'İber*, I, 262; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ*, IX, 339-345; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân* (Cübûrî), I, 463-465; İbnü'l-Mülâkkin, *Ṭabakâtü'l-evliya* (nşr. Nûreddin Şerîbe), Kahire 1406/1986, s. 280-285; Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye* (trc. Necdet Tosun), İstanbul 1998, s. 28; İbn Tağrîberdî,

en-Nücümü'z-zâhire, II, 166-167; Câmî, *Nefehât*, s. 38-39; Şa'rânî, *et-Ṭabakât*, I, 61-62; Münâvî, *el-Kevâkib* (nşr. Abdülhamîd Sâlih Hamdân), Kahire, ts. (el-Mektebetü'l-Ezheriyye), I, 488-491; Cemâleddin el-Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 281, vr. 90^b-94^b; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, I, 360; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, V, 4; Ahmed Rifat, *Mir'âtü'l-makâsîd*, İstanbul 1293, s. 28-29; Mehmed Şükrî, *Silsilenâme*, Hacı Selimağa Ktp., Hüdâyî Kitapları, nr. 1098, s. 7, 15, 17, 23, 29, 39, 56-57, 59; Ma'sûm Ali Şah, *Ṭarâ'ik*, II, 287-293, 299; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, *eş-Şıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyü'*, Beyrut 1982, s. 386-390, 458, 467; Muhammed Celâl Şeref, *Dirâsât fi't-tasavvufi'l-İslâmî*, Beyrut 1984, s. 115-131; Abdülhüseyn Zerrinküb, *Dübnâle-i Cüstücû der Tasavvuf-i İrân*, Tahran 1369 hş., s. 113-114; Mustafa Kara, "Ma'ruf Kerhî ve Tasavvuf-Şia İlişkisi Üzerine", *Hareket*, sy. 16-17, İstanbul 1980, s. 3-14; Tahsin Yazıcı, "Mârûf Kerhî", *İA*, VII, 344-345; R. A. Nicholson - [R. W. J. Austin], "Ma'rûf al-Karkhî", *EP* (İng.), VI, 613-614.



REŞAT ÖNGÖREN

MA'RUF-I KERHÎ KÜLLİYESİ

Bağdat'ta
Ma'rûf-i Kerhî'nin kabri etrafında
şekillenen külliye.

Bağdat'ta aynı adla anılan mahallede Eski Halife Mezarlığı içinde bulunmaktadır. Ma'rûf-i Kerhî 200 (815-16) yılında ölünce bugünkü türbesinin bulunduğu yere gömülmüş, daha sonra uzun bir zaman içinde etrafında külliye gelişmiştir. Kaynaklarda IX. yüzyılda çok sayıda ziyaretçisi olduğu belirtilen türbenin ne zaman yapıldığı kesin olarak bilinmemektedir. 459'da (1067) tamir edildiği, 612'de (1215) Halife Nâsır-Lidînilâh tarafından yenilenip yanına bir cami eklendiği kaydedilir. 1086'da (1675) Osmanlılar'ın Bağdat valisi Abdurrahman Paşa, 1101'

de (1690) Ömer Paşa, 1310'da (1892-93) Hasan Paşa ve 1312'de (1894) II. Abdülhamid tarafından tamir ettirilmiş ve bir takım ilâveler yapılmıştır. 1954'te külliye-nin zâviye, han ve misafirhane bölümleri yıkılarak yerleri mezarlık haline getirilmiştir. Külliye, 1967 ve 1974 yıllarında Irak Vakıflar Bakanlığı'nca yapılan restorasyon sırasında bugünkü şekliyle yeniden düzenlenmiş, cami-türbe kompleksi dışında özgün yapı özelliğini kaybetmiştir.

Günümüzde mezarlığın ortasında kalan külliye 500 metreyi aşan bir yolla ulaşılmaktadır. Külliye-nin ilk bölümünü yeni yapılan iki katlı, dikdörtgen planlı tekke hücreleriyle temizlik ve mutfak birimleri oluşturmaktadır. Alt katta iki taraflı sekiler üzerinde mezar sandukaları yer almaktadır. Bu bölümün devamındaki cami-türbe kompleksinin etrafı kalın duvarlarla çevrilmiştir. Cami ve türbeye kuzeyden yüksek sivri kemerli bir taçkapıyla girilmektedir. En dıştaki çinili âyet kitabesi 1974'te yenilenmiştir. Kemerin üstünde betondan bir saçak uzanmaktadır. İki kanatlı ahşap kapıyla kemer arasında bulunan altı satırlık kartuşlu çini kitâbede 1312 (1894) tarihiyle Sultan Abdülhamid'in adı ve tuğrası yer almaktadır. Kemer çeviren silme tuğladan örülmüş, üçgen boşluklara kıvrık dallar ve aralarına yazılar serpiştirilmiştir.

Ma'rûf-i Kerhî Camii kibleye göre dik düzenlenmiş dikdörtgen planlı bir yapıdır. Giriş bölümünün iki yanında minareye ve mahfile çıkan merdivenler yer almaktadır. Harim mekânı yarım duvar ve kemerle iki sahna ayrılmıştır. Daha geniş olan batı bölümü ortada kubbe, kuzeyde

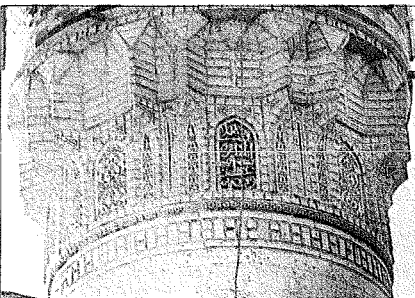


Ma'rûf-i Kerhî
Külliyesi -
Bağdat /
Irak

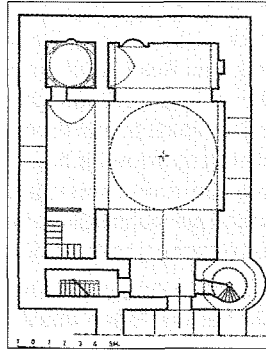
eyvan biçiminde bir sivri kemer, mihrap önünde ise beşik tonozla örtülüdür. Doğudaki beşik tonozlu dar bölüm, kuzeyde Ma'rûf-i Kerhî'nin mezar odasına ulaşan dehlizin merdiven boşluğuna, güneyden türbe gövdesine açılmaktadır. Türbe sebebiyle harimin mekân bütünlüğü bozulmuş, mihrap ana eksen üzerinde olmasına rağmen kible cephesi düzensiz bir görünüm kazanmıştır. Tuğla örgülü mihrap nişi geometrik motiflerle süslenmiş bir kavсарayla sonuçlanmaktadır. Etrafı âyet yazılı geniş bir kitâbe kuşağı ile çevrilmiştir. Sanat özelliği olmayan ahşap minber son onarımda konulmuştur. Cami, batı duvarındaki zeminden kubbe kubbeye kadar yükselen kemer içinde, doğu duvarında giriş kapısı üzerinde ve kubbe kasnağında açılan pencerelerle aydınlatılmaktadır. Orta mekânı örten ve pandantiflerle geçişi sağlanan kubbe duvar ve yarım pâyelere yaslanan kemerler üzerine oturtulmuştur. Kasnakta çinili, kubbe merkezinde kalem işi âyet kitabeleriyle 1312 (1894) tarihi mevcuttur. Kubbe dıştan miğfer biçiminde şekillendirilmiş, üzeri yeşil renkli desensiz çinilerle kaplanmıştır.

Caminin güneydoğu köşesinde yer alan Ma'rûf-i Kerhî Türbesi alttaki cenazeliğe birlikte iki katlı olarak düzenlenmiştir. Küçük ölçekteki kare planlı türbe gövdesi tromplara yaslanan yüksek kasnaklı bir kubbeye örtülmüştür. Bu kubbe de içten ve dıştan bitki süslemeli çinilerle kaplanmıştır. Kuşakta geniş bir âyet kitâbesi yer almaktadır. Türbenin kible duvarında bir mihrap nişi, batıda cami harimine açılan bir hâcet penceresi bulunmaktadır. Mekânın ortasına yerleştirilen Ma'rûf-i Kerhî'nin sandukası ahşaptan yapılmıştır ve üstünde metal bir şebeke mevcuttur. Cami - türbe kompleksinin mimarisin-

Ma'rûf-i Kerhî Külliyesi'nin minare şerefesi altındaki inşa kitâbesi



Ma'rûf-i Kerhî Külliyesi'nin planı



de taş ve tuğla malzeme kullanılmış, dolgu duvar tekniğinde örülen alt yapı ile örtü sistemi içten ve dıştan harçla sıvanmıştır. Yapıda az sayıda pencere olmasına rağmen aydınlık ve ferah bir mekân etkisi vardır.

Caminin kuzeybatı köşesindeki tuğla minare Bağdat'ın en eski minareleri arasında yer almaktadır. Sekizgen kaide üzerinde yükselen silindirik gövdesi ve tipik şerefesiyle Selçuklu üslûbunu yansıtmaktadır. İki silme kuşak dışında gövde süslemesiz bırakılmıştır. Şerefenin altı, eşit aralıklarla dizilmiş iki değişik boyuttaki mukarnas dizisiyle donatılmıştır. Mukarnas dizisinin altında, hücrelerin genişliği oranında şekillendirilmiş rûmî ve palmetlerden oluşan ince işlemeli bitki kompozisyonları mevcuttur. Geniş panolardan biri 612 (1215) tarihini taşıyan kitâbelik şeklinde düzenlenmiştir. Düz tuğla örgülü petek ve şerefe korkuluğundaki çinili süsleme kuşakları ile dilimli ve yeşil çinili külâh minarenin uzaktan dikkati çeken unsurlarıdır. Eski fotoğraflarda Osmanlı döneminde külâh çiçek motifli çinilerle kaplı olduğu görülmektedir.

Ma'rûf-i Kerhî Külliyesi'nin tamamı günümüze kadar gelmemiş olsa da Selçuklu döneminden kalan minaresi, Osmanlı mimarisinin üslûp ve belgelerini üzerinde taşıyan cami ve türbesiyle Bağdat'taki Türk mimari eserlerinin önemli bir örneğini teşkil etmektedir. Kubbelerdeki çini kaplamalar mahallî geleneğin bir yansımasıdır. Tarihî kaynaklarda caminin türbeye sonradan eklendiği kaydedilirse de plan ve mimari özellikleri günümüze ulaşabilen bu iki yapının aynı anda tasarlandığını göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, X, 55; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 319; İbn Tağrıberdî, *Nücûmü'z-zâhire*, Kahire 1936, II, 166-167; F. Sarre - H. Herzfeld, *Archaeologische Reise im Euphrat und Tigris Gebiet*, Berlin 1911-20, II, 172; L. Massignon,

Mission en Mesopotamie, Le Caire 1912, s. 108; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Târîhu mesâcidi Bağdâd ve âşâruhâ*, Bağdad 1346, s. 120; Abbas el-Azzâvî, *Târîhu'l-'Irâk beyne'l-ihtilâleyin*, Bağdad 1935-41, V, 110-126; Beşir Fransis, *Bagdâd: Târîhuha ve âşâruhâ*, Bağdad 1959, s. 14; C. Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien und anderen umliegenden Ländern* (nşr. D. Henze), Graz 1968, II, 302; Yûnus İbrâhim es-Sâmerrâî, *Târîhu mesâcidi Bağdâdî'l-hâdîse*, Bağdad 1977, s. 295; H. Halîl Hammûdî, *ez-Zehârifü'l-cidâriyye fi âşâri Bağdâd*, Bağdad 1980, s. 58-59; Abdüsselâm Uluçam, *Irak'taki Türk Mimari Eserleri*, Ankara 1989, s. 27-30, 308-310; Mustafa Cevâd, "el-'îmârü'l-İslâmiye", *Sümer*, III, Bağdad 1949, s. 55; V. Strika, "Ma'rûf al-Karkhi Shrine", *Annali (The Islamic Architecture of Baghdad)*, Suppl., nr. 52, Annali vol. 47, Napoli 1987, s. 14-17.



ABDÜSELÂM ULUÇAM

MA'RÛF er-RUSÂFÎ

(معروف الرصافي)

Ma'rûf b. Abdilganî Mahmûd er-Rusâfî
(1875-1945)

Iraklı şair ve edip.

Bağdat'ın güneyindeki Rusâfe semtinde doğdu. Babası Kerkük'te yerleşmiş olan Cebbâre aşiretine mensup bir jandarma, annesi Fâtîma bint Câsim, Şemmer kabilesine mensup Karagül aşiretindedir. Rusâfî, Kur'an'ı ezberledikten sonra girdiği Bağdat Askerî Rüşdiyesi'nin dördüncü sınıfında kalınca buradan ayrılıp dönemin âlim ve ediplerinden Mahmûd Şükrî el-Âlûsî'den ders almaya başladı. Dinî ilimlerle Arap dili ve edebiyatı alanında Âlûsî'den başka Abbas el-Kasâb ve Kâsim el-Kaysî'nin yanında on üç yıl kadar süren bu özel tahsil devresinden sonra Bağdat'taki ilk ve orta dereceli okullarda öğretmenlik yapmaya başladı. Bir taraftan da yazdığı şiirleri Mısır'da özellikle *el-Mü'eyyed* gazetesiyle *el-Muktefa* dergisine gönderiyordu. Şekil ve muhteva bakımından beğenilen şiirleri sayesinde şöhreti Arap ülkelerine yayıldı. Meşrutiyet'in ardından *İkdam* gazetesi sahibi Ahmed Cevdet Bey, gazetenin Arapça olarak çıkarmayı düşündüğü ekinin yönetimi için Rusâfî'yi İstanbul'a davet etti. Ancak Rusâfî İstanbul'a gittiğinde projeden vazgeçilmiş olduğunu öğrendi. Buna rağmen bir süre İstanbul'da ikamet etti; bu müddet zarfında *Qtuzbir Mart Vak'ası*'na şahit oldu. Ardından Selânik'e gitti, orada yaklaşık bir ay kadar kaldıktan sonra ülkesine dönerken Lübnan'a uğradı ve o zamana kadar yazdığı şiirlerini ihtiva eden divanını Beyrut'ta

Ma'rûf
er-Rusâfî

bastırdı. Divan Arap dünyasında ve özellikle Bağdat'ta büyük yankı uyandırdı.

Rusâfî Bağdat'a gelince *Bağdâd* gazetesinin yazı işleri bölüm şefliğinde çalışmaya başladı. Fakat çok geçmeden İstanbul'dan gelen bir davet üzerine ikinci defa oraya gitti ve Medrese-i Mülkiyye-i Âliye'de Arap dili ve edebiyatı dersi okuttu; *Sebîlürreşâd*'da bir yıla yakın süre yazı yazdı. Ayrıca Evkaf Nezâreti'ne bağlı Medresetü'l-vâizin'de Arapça hitabet dersleri vermekle görevlendirildi. Rusâfî bu sırada Müntefik sancağından milletvekili seçilerek Osmanlı Meclis-i Meb'ûsanı'na girdi. I. Dünya Savaşı'nın sonlarına kadar İstanbul'da kalan Rusâfî'nin hayatında bu dönemin önemli bir yeri olmuştur. Burada milletvekilliğinin yanı sıra çeşitli mekteplerde hocalık, gazete ve dergilerde yazarlık yapmış, ilmi ve edebî çevrelerde şair ve ediplerle dostluk kurmuş ve bildiği Türkçe sayesinde Batı'daki akımları Türkçe kaynaklardan öğrenme imkânını bulmuştur. Nâmık Kemal, Recâizâde Mahmud Ekrem, Tevfik Fikret gibi edip ve şairlerin eserlerini okumuş, onların ele aldıkları konulardan etkilenmiş ve bunları Bağdat'a döndükten sonra kendi yazı ve şiirlerine yansıtmıştır. Rusâfî evliliğini de yine bu dönemde İstanbul'da yapmıştır.

I. Dünya Savaşı'ndan sonra İstanbul'dan ayrılan Rusâfî önce Şam'a gitti. Fakat orada yöneticilerden umduğu ilgiyi bulamayınca kendisine teklif edilen Kudüs Medresetü'l-muallimîn öğretmenliğini kabul etti. Burada bir süre çalışarak 1921 yılında ülkesine döndü. Maarif Vekâleti bünyesinde faaliyet gösteren Lecnetü't-terceme ve't-ta'rib başkan vekilliğine getirildi. 1923'te Bağdat'ta yayın hayatı üç ay kadar süren *Emel* gazetesini çıkarmaya başladı. Ardından sırasıyla Maarif müfettişliği, Dârü'l-muallimîn Arap dili ve edebiyatı hocalığı ve Lecnetü'l-is-

tılâhâti'l-ilmiyye başkanlığı görevlerini yürüttü. Bir dönem milletvekilliği de yapmış olan Rusâfî düşüncelerini çekinmeden ortaya koyduğu için siyasî baskılara mâruz kaldı; bunun üzerine bir köşeye çekilerek münzevi bir hayat yaşamaya başladı. Ömrünün son yıllarında Bağdat'ın Âzamiyye mahallesinde küçük bir dükkân çalıştırarak geçimini sağlamaya çalıştı.

Çağdaş Arap şiirinin neoklasik şairlerinin başında gelen Rusâfî'nin eserleri incelendiğinde onun edebiyatta, "Sanat toplum içindir" ilkesine bağlı kaldığı görülür. Şiir ve nesirlerinde düşünce özgürlüğü, bilginin yaygınlaştırılması, cehaletin ortadan kaldırılması, gençlere güven duygusunun aşılması, yoksulların desteklenmesi, kızların çağdaş yöntemlerle eğitilmesi ve İslâm dininin temel kaynaklara göre anlatılması gerektiği konuları üzerinde durur.

Eserleri. 1. Dîvân. İlk defa 1910 yılında Muhyiddin el-Hayyât ve Mustafa el-Galâyî'nin düzenlemesi ve lugatçe ilâvesiyle Beyrut'ta basılan esere daha sonraki baskılarında Rusâfî'nin birçok yeni şiiri eklenmiştir (Beyrut 1932, I-V, 1972-1977; I-II, 1959). **2. Def'u'l-hüce ne fi irtidâhi'l-lükne** (İstanbul 1331). Osmanlı Türkçesi'nden derlenen, aslı Arapça olup başka anlamlarda kullanılan ve Araplar'ın Osmanlılar'dan alıp mânalarını bilmeden kullandıkları kelimelere dairdir. **3. Nefhu't-tîb fi'l-ḥaṭâbet ve'l-ḥaṭîb** (İstanbul 1915, 1336). İstanbul'da Medresetü'l-vâizin'de verdiği hitâbet derslerinin konularını kapsamaktadır. **4. el-Enâşidü'l-medresiyye** (Kudüs 1920). Kudüs'te öğretmen okulunda görevliken yazdığı, notalarıyla birlikte okul şarkılarından oluşmaktadır. **5. Ârâ'ü Ebi'l-Âlâ' el-Ma'arrî** (nşr. Abdülhamîd er-Reşûdî, Bağdad 1955). Maarîf'nin *el-Lüzûmiyyât* adlı divanından yaptığı seçmelerin şerhidir. **6. 'Alâ Bâbi sicni Ebi'l-Âlâ** (Bağdad 1946). Tâhâ Hüseyin'in *Ma'a Ebi'l-Âlâ el-Ma'arrî* adlı eseri hakkında yazdığı reddiye ve ta'likattır. **7. Resâ'ilü't-ta'likât** (Bağdad 1944, 1957). Zekî Mübârek'in *et-Taşavvufü'l-İslâmî ve en-Neşrü'l-fennî* adlı eserleriyle Caetani'nin *İslâm Tarihi* üzerine kaleme aldığı ta'likatıdır. **8. Nazra icmâliyye fi hayâti'l-Mütenebbî** (nşr. İbrâhim el-Alevî, Bağdad 1959). **9. Kitâbü'l-Âlet ve'l-edât ve mâ yetbe'uhü-mâ mine'l-melâbis ve'l-merâfîk ve'l-ḥenât** (nşr. Abdülhamîd er-Reşûdî, Bağdad 1980). Halkın kullandığı yabancı kökenli alet ve araçların isimlerinin Arap-

çalıştırılmasına dairdir. Rusâfî, Nâmık Kemal'in *Rüya* adlı eserini *Rivâyetü'r-rû'yâ* adıyla Arapça'ya çevirmiştir (Bağdad 1909). Ma'rûf er-Rusâfî'nin ayrıca Arap dili üzerine verdiği konferansları, basılmamış bazı eserleri, gazete ve dergilerde çeşitli makaleleri bulunmaktadır (Kâsım el-Hattât, II, 719-721).

Ma'rûf er-Rusâfî hakkında çok sayıda eser yazılmış olup bunlardan bazıları şunlardır: Mustafa Ali, *Ma'rûf er-Rusâfî* (Bağdad 1948); Abdülhamîd er-Reşûdî, *er-Rusâfî: Hayâtühû, âsâruhû, şî'ruh* (Bağdad 1988); Abdüllatif Şerâre, *er-Rusâfî: Dirâse tahlîliyye* (Beyrut 1960); Bedevî Ahmed Tabâne, *Ma'rûf er-Rusâfî* (Kahire 1947; eleştirel bir değerlendirmedir); Abdüssâhib Şekr, *'Abkâriyyetü'r-Rusâfî* (Bağdad 1958); Hıdr Abbas es-Sâlihî, *er-Rusâfî, şılatî bihî, vaşiyetühû, mü'ellefâtüh* (Bağdad 1948) ve *Şâ'riyyetü'r-Rusâfî: Dirâse edebiyeye* (Bağdad 1390/1970); Ahmed Matîüb, *er-Rusâfî, ârâ'ühü'l-luğaviyye ve'n-naḥdiyye* (Kahire 1970); Kâsım el-Hattât – Mustafa Abdüllatif es-Sehartî – M. Abdül-mün'im Hafâci, *Ma'rûf er-Rusâfî şâ'irü'l-'Arabî'l-kebîr: Hayâtühû ve şî'ruh* (Kahire 1391/1971); Hilâl Nâci, *el-Ḳavmiyye ve'l-iştirâkiyye fi şî'r'r-Rusâfî* (Beyrut 1959); Necdet Fethî Saffet, *Ma'rûf er-Rusâfî* (London - Riyad 1988); Saîd el-Bedrî, *Ârâ'ü'r-Rusâfî fi's-siyâse ve'd-dîn ve'l-ictimâ'c* (Bağdad 1951).

BİBLİYOGRAFYA :

Ma'rûf er-Rusâfî, *Dîvân*, Beyrut 1983-86, I-II, tür.yer.; Rafâil Battî, *el-Edebü'l-âsrî fi'l-'Irâkı'l-'Arabî*, Bağdad 1923, s. 67-96; Brockelmann, *GAL Suppl.*, III, 488-489; Yûsuf İzzeddin, *eş-Şî'ru'l-'Irâkıyyü'l-ḥadîs*, Kahire 1960, bk. İndeks; M. M. Badawi, *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*, Cambridge 1975, s. 55-62; Abdürrezzâk el-Hilâlî, *ez-Zehâvî*, Kahire 1976; Safa Khulusi, "Ma'rûf ar-Rusâfî in Jerusalem", *Arabic and Islamic Garland Presented to 'Abdul-Laṭîf Tîbâwî*, London 1977, s. 147-152; a.mlf., "Ma'rûf er-Rusâfî", *BSOAS*, XIII/3 (1950), s. 616-626; Salmâ Kh. Jayyusi, *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*, Leiden 1977, s. 181-188; M. Kürd Ali, *el-Mu'âşırân*, Dimaşk 1401/1980, s. 440-467; Ahmed Matîüb, *Hareketü't-ta'rib fi'l-'Irâk*, Küveyt 1983, s. 102-117; a.mlf., "er-Rusâfî en-nâkıd", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, sy. 12, Bağdad 1969, s. 124-133; a.mlf., "er-Rusâfî: Ârâ'ühü fi'l-luğati ve'n-naḥd", *Mecelletü Ma'hedi'l-buḥûs ve'd-dirâsâti'l-'Arabîye*, sy. 1, Kahire 1969, s. 193-203; a.mlf., "Ma'rûf er-Rusâfî'nin Arap Dili ve Edebiyatıyla İlgili Eserleri" (trc. Taceddin Uzun), *Sû İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, Konya 1987, s. 291-298; Hannâ el-Fâhürî, *el-Mücezz fi'l-edebî'l-'Arabî ve târiḥih*, Beyrut 1985, IV, 572-599; Kâsım el-Hattât, *Hayâtü'r-Rusâfî* (Rusâfî, *Dîvân* içinde), Beyrut 1986, II, 691-722; Vemîz Cemâl Ömer Nazmî, *el-Cüzürü's-siyâsiyye*

ye ve'l-fikriyye ve'l-ictimâ'îyye li'l-hareketi'l-kaumiyyeti'l-Arabiyyeti'l-istiklâlîyye fi'l-'Irâk, Beyrut 1986, s. 78-83; Ahmet Savran, *XIX. Yüzyıl Osmanlılar Döneminde Arap Edebiyatı*, Erzurum 1987, s. 214-219; A. Miquel, "Sur Ma'rûf al-Ruşâfi", *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth vol. I. Hunter of the East: Arabic and Semitic Studies*, Leiden 2000, s. 32-39; Abdürrahîm el-Kettânî – Abdülazîz Bağdâd, *el-Müfîd fi terâcimi's-şu'arâ ve'l-üdebâ ve'l-ülemâ ve'l-fukahâ*, Dârülbeyzâ 1421/2000, s. 374 vd.; L. Şeyho, "er-Ruşâfiyyât ve'r-Reyhâniyyât", *el-Meşruk*, XIII (1910), s. 379-388; M. Hüseyin el-A'recî, "et-Ta'tîf ve'n-naqd: el-Âletü ve'l-edât li'r-Ruşâfi", *MMLADm.*, LXVI/1 (1991), s. 107-128; *Encyclopedia of Arabic Literature* (ed. J. S. Meisami – P. Starkey), London 1998, II, 667; Ahmet Ateş, "Mârûf Ruşâfi", *IA*, VII, 345-346; S. Moreh, "Ma'rûf al-Ruşâfi", *EI²* (İng.), VI, 614-617.



EROL AYYILDIZ

MÂRÛNİLER

Kurucusu Aziz Mârûn'a nisbet edilen ve V. yüzyıldan itibaren ağırlıklı olarak Lübnan'da yaşayan bir hristiyan cemaati.

IV. yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı ve V. yüzyılın başlarında öldüğü tahmin edilen Aziz Mârûn (Maron), Suriye'nin batısında Âsi nehri kıyılarında Antakya Kilisesi'ne bağlı bir rahip olarak münzevi bir hayat sürmüştür. Mârûnîler'in kökeni, kurucularının kabri etrafında inşa edilen manastırda toplanan cemaate dayanmaktadır. Zamanla müntesipleri artarak bölgede yeni manastırlar kuran Mârûnî cemaatinin, İsbâ'daki insanlık ve ilâhlık unsurlarının birbirine denk olduğu şeklindeki Ortodoks diyofizit anlayışın teyit edildiği Kadıköy Konsili'ni (451) kabul ederek monofizitliğe karşı tavır almaları, Doğu kiliseleri içinde müstakil bir kilise olma yolundaki ilk ciddi adımları olmuştur.

Mârûnîler, konsil kararlarını kabul etmeyen birçok kiliseye ve manastıra karşı mücadele başlatmışlardır. Bu mücadele, yerel kiliselerden Ya'kübîler'le aralarının açılmasına ve çeşitli olayların meydana gelmesine sebep olmuştur. 517 yılında Papa Hormisdas'a gönderilen bir mektupta, Suriye'de Mârûnî keşişlerle birlikte diğer manastırlara ait 350 keşişin bu mücadeleler esnasında monofizitler tarafından katledildiği belirtilmektedir. Nitekim bu olay her yıl 31 Temmuz'da Mârûnîler'-ce anılmaktadır.

Bizans İmparatoru Herakleios, ülkenin doğusunu tek bir çatı altında toplamak amacıyla İstanbul Piskoposu Sergius'tan

İsbâ'nın tabiatıyla ilgili bu akide problemini giderecek ve monofizit Doğu kiliselerini de ikna edebilecek bir yol bulmasını istemiş, o da insanlık ve ilâhlık unsurlarını eş oranda bulunduran İsbâ'da tek iradenin varlığını kabul eden monotelist anlayışı geliştirmiştir. Ancak Herakleios'un siyasî amaçlı bu girişimi Doğu kiliseleri ve özellikle Ya'kübîler tarafından şiddetle reddedilirken diğer Doğu kiliselerinden farklı olarak Mârûnîler'in Kadıköy Konsili'ni kabul etmeleri onları Bizans imparatoru ile birlikte hareket etmeye sevk etmiş, bu birliktelikten yola çıkarak bazı kilise tarihçileri Mârûnîler'in de monotelist olduklarını ileri sürmüştür. Mârûnîler'in Bizans'la bu doktriner bağlılıkları, IX. yüzyıla ait bazı metinlerde onların Mârûnî Melkitler olarak adlandırılmasına sebep olmuştur.

Bölge kiliseleri arasında yalnız kalan Mârûnîler daha güvenli buldukları Lübnan dağlarına göç etmişlerdir. Sonradan bölgeye hâkim olan Emevîler, Abbâsîler, Memlûkler ve Osmanlılar döneminde de Lübnan dağlarının sarp kayalıkları onlar için kilise ve manastırlarını inşa ettikleri dış etkilerden soyutlanmış sığınak yerleri olmuştur.

Kadıköy Konsili'nin diyofizit anlayışını benimseyerek monofizitliğe karşı çıkan Mârûnîler'in bu tavrı Roma Katolik kilisesi tarafından Haçlı seferlerine kadar hiç dikkate alınmamıştır. Bölgeye gelen Haçlılar'ı coşkuyla karşılayan Mârûnîler onlara rehberlik edip yardımcı olmak suretiyle güvenlerini kazanmışlar ve kendilerine Katolik kilisesiyle irtibata geçmenin yolunu açmışlardır. Haçlı Franklar'la gerçekleştirdikleri bu dostane temaslar kiliselerinin Katolik dünyasıyla giderek yakınlaşmasını sağlamıştır.

Mârûnîler, Roma Katolik kilisesiyle ilişkilerini geliştirerek bağlılığa kadar götürme çabası adına sinodlar toplamışlar ve âyin birliğinden Mârûnî patriğinin papanın onayı ile göreve başlamasına, hatta Mârûnî kilisesinin Vatikan tarafından denetlenmesine kadar Katolik kilisesinin ileri sürdüğü birçok şartı ve III. Alexander'ın papalığını kabul etmişlerdir. Bunun üzerine Mârûnî patriği Lateran Konsili'ne (1215) katılmıştır.

Memlûkler döneminde bölge Beşâre'deki sorumlu "mukaddemler" tarafından yönetildi, böylece Mârûnîler'in Roma ile ilişkileri de zayıflamaya başladı. Hatta XV. yüzyılda Mârûnîler arasında monotelizm

anlayışı tekrar baş gösterdi. Buna rağmen Mârûnîler, Floransa Konsili'nde de Papa IV. Eugenius'a bağlılık mektubunu sunan Beyrutlu Fransisken rahip John tarafından temsil edildi. 1445'te Kıbrıs Başpiskoposu Elias'ın Mârûnîler arasında ortaya çıkan monotelist sapkınlıkları reddetmesi ve Roma'ya bağlılıklarını ilân etmesi üzerine Katolik kilisesiyle ilişkilerde ilerleme sürecine girildiyse de XVI ve XVII. yüzyıllara kadar bir istikrar mümkün olmadı. Fakat Mârûnîler'le Roma arasındaki ilişkiler V. Lateran Konsili'nden (1512-1517) sonra neredeyse kesintisiz devam etmiştir.

Mercidâbık Muharebesi ile Suriye, Lübnan ve Ürdün Osmanlılar tarafından fethedildikten sonra da (1516) bölgedeki Mârûnîler, yönetimden gördükleri müsamahanın yanı sıra coğrafi şartlar sayesinde dinlerini ve geleneklerini korudular. Mârûnî patriği yönetim tarafından cemaatin başı olarak "emîrüş-Şark" unvanı ile tanındı.

Mârûnîler'le Katolik kilisesi arasındaki ilişkilerin geliştirilmesi yönünde Cizvit rahibi John Eliano'nun gösterdiği yoğun gayretler neticesinde Papa XIII. Gregory, 1584 yılında Roma'da Mârûnî din adamlarının yetiştirilmesi için bir eğitim merkezi kurdu. Kitâb-ı Mukaddes bilgini ve dilci Gabriel Sionita'nın yanı sıra Vatikan Kütüphanesi'nde kütüphanecilik yapan Abraham Ecchellensis, Joseph Simon es-Sem'ânî ve Halep Başpiskoposu Cermâ-nûs Ferhât, günümüzde de Cizvitler'in yönetiminde faaliyetlerini sürdüren bu okulun yetiştirdiği önemli öğrenciler arasında yer almaktadır.

XIX. yüzyılda Mârûnîler'le aynı bölgede yaşayan Dürzîler arasındaki ilişkiler bozularak çatışmalara dönüştü, 1860 yılında binlerce Mârûnî öldürüldü. Bunun üzerine çok sayıda Mârûnî bölgeden ayrılarak başta Avrupa ve Amerika olmak üzere çeşitli ülkelere göç etti. Daha sonra Mârûnîler, yerli olmayan bir hristiyan yetkilinin yönetiminde Osmanlı Devleti içinde özerk bir idarî yapı kazandılar. I. Dünya Savaşı'ndan sonra bu topraklar Osmanlı Devleti'nin elinden çıkınca Mârûnîler Fransızlar'ın himayesi altında kendi kendilerini yönettiler; 1943'te bağımsız Lübnan Devleti kurulduğunda ülkedeki önemli dinî cemaatlerden birini oluşturdular. Hristiyan, müslüman ve Dürzî partilerin meydana getirdiği bir koalisyonla yönetilen Lübnan'da cumhurbaşkanı Mârûnîler arasından seçilmektedir.

Mârûnî Patrikliği. Mârûnîler, kiliselerinin Antakya Kilisesi'nden bağımsız olarak kuruluşunu VII. yüzyılın başlarında yaşadığına inanılan Aziz Yuhanna Maron'a (Saint Jean Maron) dayandırsalar da Hıristiyan tarihçileri arasında böyle bir şahsın gerçekten yaşayıp yaşamadığı konusu tartışmalıdır. Antakya Patriği II. Anastase'nin 609'da ölmesiyle bu makamın 742 yılına kadar boş kaldığı ve Halife Hişâm'ın onayı ile Mârûnî Kilisesi patrikliğine III. Etienne'in getirildiği bilinmektedir. Bazı dönemlerde cemaatin kendi patriklerini seçtiği de kaynaklarda belirtilmektedir. Günümüzde patrik piskoposlar kurulu tarafından seçilmekte, Vatikan'ın onayı ile göreve başlamaktadır. Kilisenin yönetiminde patriğe bağlı olarak görev yapan piskoposlukların sekizi Lübnan Dağı Sino-du'nda (1736) belirlenmiş olup 1906'da Sûr ve Sayda piskoposluklarının birbirinden ayrılması ve 1946'da Mısır piskoposluğunun kurulmasıyla bu sayı ona çıkmıştır. Beyrut, Ba'lebek, Gibail, Sayda, Trablusşam, Sûr ve Kıbrıs piskoposluğu Lübnan'da, Halep ve Şam piskoposlukları Suriye'de, Kahire Mârûnî piskoposluğu Mısır'da yer almaktadır. Bunların dışında görevli piskoposlar bulunmamakla birlikte Nusaybin, Tarsus, Arca di Fenicia ve Rakka'da da piskoposluk makamları mevcuttur. Mârûnî patrikleri tarihte farklı sebeplerle değişik yerlerde ikamet etmişse de günümüzde patriklik Bkerke'de (Lübnan) bulunmaktadır.

İbadet. Doğu kiliseleri içinde başından itibaren Katolik karaktere sahip tek kilise olması Mârûnî kilisesini sonradan Roma'ya bağlanan kiliselerden ayırmaktadır. Mârûnîler'in ibadet geleneği Antakya Kilisesi'ne ait özellikler taşımaktadır. Başlangıçta âyin dili olarak Süryânîce'nin Ârâmî lehçesi kullanılmış, günümüzde ise Süryânî alfabesiyle Arapça (Karşûnî) yaygınlık kazanmıştır. Evharistiya âyinine mayasız ekmek kullanılmaktadır. Evlilik ve vaftiz törenleriyle oruç gibi ibadetler, Roma Katolik geleneğinden unsurlar taşımakla birlikte Süryânî geleneğine göre icra edilmektedir. Öte yandan eskiden olduğu gibi kiliseye bağlı manastırların faaliyetleri dinî hayata canlılık kazandırma-ya devam etmektedir.

Kültürel Hayat. Mârûnî cemaatinin modern hayatı yaşama süreci XIX. yüzyılda başlamıştır. Bu süreci besleyen Batı kaynaklı damarlardan biri Katolik kilisesi, diğeri Amerikan Protestan misyon teşkilâtlarıdır. Bu temas, Papa XIII. Gregory'nin Roma'da Mârûnî okulunu açmasından

önce Mârûnî öğrencilerin Roma'ya gitmesiyle başlamıştır. Okul, cemaate din adamı yetiştirilmesi yanında Batı'daki şarkiyat çalışmalarına belli ölçüde zemin hazırlayacak ilim adamlarının eğitilmesini de sağlamıştır. Nitekim *Grammatica Linguae Syriacae* (Rome 1596) adlı, Latince'deki ilk Süryânîce gramer kitabı bu okuldan yetişen Jurjis Amîrah tarafından hazırlanmış, Latince'de yayımlanan diğer Süryânîce gramer kitapları da Avrupalı şarkiyatçıların Süryânîce'yi öğrenmesine yardımcı olmuştur. Paris'te Royal Collège'de Sâmî dilleri dersleri veren Gabriel Sionita, *Grammatica Arabica Maronitarum in Libros Quinque Divisa* adlı (Lutetiae 1616), Latince yayımlanmış ilk Arapça gramer kitaplarından birini kaleme almıştır. Sionita'dan sonra aynı okulda görev yapan Abraham Ecchellensis Breveis, *Institutio Linguae Arabicae* adıyla Arapça (Rome 1628) ve *Linguae Syriacae Sive Chaldaicae Perbrevis Institutio* ismiyle Süryânîce (Rome 1628) gramer kitapları yazmıştır. Özellikle Sem'ânî ailesine mensup din adamlarından Joseph Simon es-Sem'ânî Arapça, Süryânîce ve Grekçe çok sayıda yazma eseri çeşitli yollarla Vatikan Kütüphanesi'ne sağlamış ve bunların kataloglarını neşretmiştir (*Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* [Rome 1719-1728]).

Fransız Katolikleri'nin yardımıyla Beyrut'ta açılan Saint Joseph Üniversitesi'nde Arap dili ve kültürüyle ilgili kapsamlı araştırmalar yapılmış, Arapça'da tenkitli metin neşri çalışmalarına metodik katkılarda bulunulmuştur. Ayrıca üniversiteye bağlı olarak Katolik yayınevi kurulmuştur (1853). Öte yandan Luvis Şeyho'nun editörlüğünde çıkmaya başlayan Katolik Üniversitesi'nin *al-Mashriq* adlı süreli yayınında Arap edebiyatı, tarihi ve kültürüyle ilgili ilmi makalelerin neşri devam etmekte olup Şeyho'nun yayımladığı *Mecâni'l-edebe fi hadâ'iki'l-'Arab* adlı dokuz ciltlik katalog (Beyrut 1882-83) Arap edebiyatıyla ilgili önemli eserler arasında yer almaktadır. Lübnan'ın ilk gazetelerinden biri olan *Hadîkatü'l-ahbâr* da Mârûnîler tarafından çıkarılmıştır (1859).

Günümüzde toplam nüfusları 1,5 milyona ulaşan Mârûnîler, başta Lübnan olmak üzere (500.000'i aşkın) Ortadoğu'nun çeşitli ülkelerinde özellikle Suriye ve Mısır ile daha çok ekonomik sebeplerle göç ettikleri Fransa, Amerika Birleşik Devletleri, Kanada, bazı Güney Amerika ülkeleri ve Avustralya'da yaşamaktadır. Halen Mârûnî kilisesi patrikliğini, 1985

yılında seçilen ve "Antakya ve Bütün Doğu'nun patriği" unvanıyla Bkerke'de ikamet eden Nasrullah Butrus Sfeir yürütmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

R. Janin, *Les églises orientales et les rites orientaux*, Paris 1926, s. 541-569; P. Dib, "Maronite (Eglise)", *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1928, X, 1-142; a.mlf., *Histoire de l'église maronite*, Beyrouth 1962; Aziz S. Atiya, *A History of Eastern Christianity*, London 1968, s. 391-423; J. Leroy, "L'église maronite", *Histoire des religions* (ed. Henri-Charles Puech), Paris 1972, II, 890-894; J. R. Strayer, "Maronite Church", *Dictionnary of the Middle Ages* (ed. J. R. Strayer), New York 1987, VIII, 149-150; Jean-Michel Billioud, *Histoire des chrétiens d'orient*, Paris 1995, s. 193-210; S. Vailhé, "Origines religieuses des maronites", *Echos d'orient*, sy. 2, Paris 1900, s. 96-102; sy. 3 (1901), s. 154-162; sy. 5 (1902), s. 281-285; a.mlf., "L'église maronite, du V au IX siècle", a.e., sy. 60 (1906), s. 257-268; sy. 61 (1906), s. 344-351; G. Zananiri, "Maronite (Eglise)", *Catholicisme*, VIII, 703-704; As'ad Abu Khalil, "Maronites", *Encyclopedia of the Modern Middle East* (ed. R. S. Simon v.dğr.), New York 1996, III, 1173-1174.



İSMAİL TAŞPINAR

MÂRÛT

(bk. HÂRÛT ve MÂRÛT).

MA'RÛZÂT

(معروضات)

Cevdet Paşa'nın
(ö. 1895)

1839-1876 yılları arasındaki
tarihi ve siyasî olayları
anlattığı eseri

(bk. CEVDET PAŞA).

MA'RÛZÂT

(معروضات)

Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin
(ö. 982/1574)

Kanûnî Sultan Süleyman'a
sunduğu fetvalarını
bir araya getiren mecmua.

Müftü ve kadıların sadrazam ve padişaha arz ettikleri meselelere ma'rûz denmektedir. Ebüssuûd Efendi'nin hayatı boyunca verdiği binlerce fetva içinden bu mecmuada yer alanlar mahkemelerce zorunlu olarak uygulanan bir tür kanun hükmü haline dönüşmesi için Kanûnî Sultan Süleyman'a sunulduğundan "padişaha arz edilen fetvalar" anlamında Ma'rûzât diye anılmıştır.

Fetvalar genelde müftülere sunulan somut olaylarla ilgili olarak verilir ve kadıları bağlayıcı değildir. *Ma'rûzât*'ta yer alan fetvalar ise somut bir problemi çözmeye değil, uygulanan hukuk kuralını değiştirmek ve kadıları zorunlu biçimde bu yeni ichtihad / kuralı uygulamaya yönlendirme maksadına yöneliktir. Osmanlı Devleti'nde özellikle XVI. yüzyıldan itibaren Anadolu ve Rumeli'de görev yapan kadılar sadece Hanefî mezhebi içindeki hâkim görüşe göre hüküm verebilirlerdi; farklı mezheplerden bir görüşün kadıların şahsî tercihleriyle uygulanması söz konusu değildi. Kadıların görev alanlarını ve sürelerini sınırlama yetkisine sahip olan padişahın aynı çerçevede onların yetkilerini sınırlaması da mümkündür (*Mecelle*, md. 1801). Kadıyı belli mezheplerin ve hukukçuların görüşleriyle sınırlama da bu yetki çerçevesindeydi. Osmanlı hukukunda önemli bir yeri olan Kanûnî döneminin ünlü şeyhülislâmî Ebüssuûd Efendi, kamu yararı ve dönemin ihtiyaçlarını göz önüne alarak farklı bir mezhebin veya Hanefî mezhebi içerisindeki farklı bir görüşün uygulanmasını istediğinde bunun gerekliliğini bir fetva ile Kanûnî Sultan Süleyman'a arz etmiş, padişah da fetva istikametinde uygulamaya gidilmesini emretmiştir. Böylece aslında ilmî bir mütalaa olan fetvalar zorunlu biçimde uygulanması gereken bir hukuk kuralına dönüşmüştür. İslâm - Osmanlı hukukunun dönemin ihtiyaçları ışığında esnek bir ortamda uygulanmasında bu tür fetvaların önemli bir yeri vardır. Muhtelif zamanlarda Kanûnî'ye arz edilerek onayı alınmış olan fetvalar Ebüssuûd Efendi'nin vefatından sonra bir araya getirilmiş, muhtemelen yeni şeyhülislâm Hâmid Efendi tarafından II. Selim döneminde de yürürlükte kalması için bu padişahın onayına sunulmuştur.

Ma'rûzât fıkıh kitaplarının sistematiğine göre tertip edilmiş ve on dört kitapla (namaz, zekât, nikâh, cihad, kaçak köle, gâib, vakıf, satım, yargılama, şahitlik, dava, gasp, kısmet, kira) çeşitli hükümlere ait bölümlere ayrılmıştır. Ahmet Akgündüz'ün yayımladığı nüsha altmış beş fetvadadan oluşmaktadır. Bu fetvalar içerisinde bulûğa ermiş genç kızların evlenmesi için velilerinin rızasını alma mecburiyeti getiren, kocadaki akıl hastalığını boşanma sebebi sayan, davaların zaman aşımını yeniden düzenleyen fetvalar özellikle dikkat çekmektedir (bk. IV, 38, 39, 56; Aydın, s. 96-99, 115-122).

Türkiye kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunan *Ma'rûzât* önce eksik bir nüshası esas alınıp *Millî Tetebbûlar Mecmûası*'nda (II [1913], s. 337-348), daha sonra tamamı Almanca tercümesiyle birlikte Paul Horster (*Zur Anwendung des islamischen Rechts im 16. Jahrhundert*, Stuttgart 1935) ve muhtelif nüshalara dayanılarak Ahmet Akgündüz tarafından *Osmanlı Kanunnameleri* adlı eser içinde neşredilmiştir (bk. IV, 32-75).

BİBLİYOGRAFYA :

Ebüssuûd Efendi, *Ma'rûzât* (Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri* içinde), İstanbul 1992, IV, 32-75; *Mecelle*, md. 16, 1660-1974; M. Âkif Aydın, *İslâm - Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul 1985, s. 96-99, 115-122; "Osmanlı Kanunnameleri", *MTM*, II (1913), s. 337-348; M. Cavid Baysun, "Ebüssuûd Efendi", *IA*, IV, 95-96.



AHMET AKGÜNDÜZ

MASAR

(مصر)

Muharrem, safer ve rebülevvel aylarının kısaltmasından teşkil edilmiş olup kapıkuluna üç ayda bir verilen maaşın (mevâcib) söz konusu zaman dilimine işaret eden bir tabir (bk. MEVÂCİB).

MASAVVA'

(مصوّع)

Eritre'nin en büyük liman şehri.

Kızıldeniz'in batı kıyısında Dehlek takımadalarının karşısında yer alan, birbirine mendireklerle bağlanmış Tevlud ve Masavva' (Musavva') adalarıyla Cerar ve Abdülkâdir yarımadaı üzerine kurulmuştur. Masavva' adasından gelen adı Batı kaynaklarında ve modern atlaslarda Masasawa (Massaoua) veya Mitsiwa şeklinde geçer; şehrin klasik Arap kaynakları ve halk arasındaki diğer bir adı da Bâdi'dir (Bâsi). 1000 x 250 m. boyutlarındaki Masavva' adası 1500 m. uzunluğunda rıhtım görevi yapan ve üzerinden kara ve demir yolları geçen bir mendirekle karaya bağlanmıştır. Başşehir Asmara'ya kara, demir ve hava yollarıyla bağlıdır.

Milâttan önce III. binyıldan itibaren Mısır'dan Kızıldeniz'e giden gemilerin Masavva' adasına uğradığı ve bazı tâcir ve seyyâhların bölgeyi ziyaret ettiği bilinmektedir. İslâmiyet'in başlarında Masavva'nın bir sürgün yeri olduğu anlaşılmakta ve meselâ içki müptelâsı şair Ebû Mihcen

es-Sekaffî'nin Hz. Ömer tarafından bu adaya sürgünle cezalandırıldığı nakledilmektedir (Taberî, IV, 38). Mes'ûdî, son Emevî halifesi II. Mervân'ın öldürülmesinden sonra oğlu Abdullah'ın Cidde'ye kaçtığını ve oradan Bâdi'e ulaştığını kaydeder (*et-Tenbih*, s. 330). 132 (750) yılında Bece kabilelerinin eline geçen Masavva', X. yüzyılda Kızıldeniz sahilleriyle birlikte Habeşistan'a bağlıydı ve zengin maden yataklarıyla, büyük önem taşıyan limanı ile altın ticaretinde aktif rol oynamaktaydı.

XII-XIV. yüzyıllarda Masavva' kendilerine sultan diyen Dehlek emîrlerinin hâkimiyetinde bulunmakta ve yerli bir nâib tarafından yönetilmekteydi. Ancak XIII. yüzyılda Yâkût el-Hamevî buranın harap bir vaziyette olduğunu kaydeder (*Mu'cemü'l-büldân*, I, 385). Adanın XIV. yüzyılın sonunda yine Habeş topraklarına katıldığı, XVI. yüzyılda ise tekrar Dehlek'in himaye ve kontrolüne girdiği anlaşılmaktadır. XVI. yüzyılın başlarında Gucerât dahil çeşitli bölgelerden gelen ticaret gemilerinin limana uğradığından söz edilir. Aynı yüzyılda Masavva', Ümitburnu'nun keşfedilmesinden ve Portekizliler'in bölge ticaretini ele geçirme mücadelelerinden olumsuz yönde etkilenmişse de Etiyopya'nın başlıca limanlarından biri olarak önemini sürdürmüştür.

1520 yılında Masavva'a gelen Portekizliler, Etiyopya Kralı Lebna Dengel'le (II. David), yaptıkları anlaşma sonucunda halkın tamamı müslüman olan limanı teslim aldılar ve camisini kiliseye çevirdiler. XVI. yüzyılın ortalarında Batılı misyoner ve seyyahların Etiyopya'ya giriş kapısı konumunu alan Masavva', 2 Cemâziyelâhir 964'te (2 Nisan 1557) Özdemir Paşa tarafından Osmanlı topraklarına katıldı; ardından da Habeş eyaletine bağlı bir sancak merkezi haline getirildi. 986 (1578) yılında Osmanlı-yerli kuvvetleriyle çıkan çatışmalarda Habeşler galip geldilerse de Masavva' Türkler'in elinde kalmaya devam etti. Ertesi yıl Habeş Beylerbeyi Hızır Paşa burayı civarıyla birlikte Habeş kuvvetlerinden temizledi ve beylerbeyilik merkezi yaptı. Ancak pratikte yönetim yerli Bece kabilesine mensup bir nâibin elindeydi; beylerbeyi Sevâkin'de oturmaktaydı. XVII. yüzyılın ikinci çeyreğinde Etiyopya'da Katolikliği seçen kralın halkı putperest sayarak yeniden vaftiz ettirmek istemesi üzerine çıkan isyandan sonra yeni kral Fasilidas (1632-1667) Katolik misyonerleri ülkesinden çıkardı ve Roma'dan gönderilecek yeni misyonerlerin Masavva' Limanı'ndan karaya çıkıp Etiyopya'

ya girmelerinin engellenmesi için Habeş eyaleti beylerbeyi ile bir anlaşma yaptı (DİA, XI, 494).

1058 (1648) yılında Yemen Zeydî İmamı Mütevekkil -Alellah tarafından Etiyopya Kralı Fasilidas'a gönderilen elçilik heyetinin başkanı Hasan b. Ahmed el-Haymî, Sevâkin'de oturan Türk paşası (Mehmed Paşa) ve Masavva'daki nâibinin izni ve sağladıkları güvenlik tedbirleriyle sekiz gün kaldıkları liman üzerinden Yemen'e döndüklerini belirtir (*Siretül'l-Habeşe*, s. 162, 164, 167-168). 1083'te (1672) Habeş eyaletini gezen Evliya Çelebi eyalet merkezi Masavva' hakkında bilgi vermekte, limana Portekiz, İngiltere, Hindistan, Çin, Yemen ve civar bölgelerden gelen gemilerin uğradığını kaydetmektedir. Masavva'da 1600 civarında ev bulunduğunu söyleyen Evliya Çelebi bu arada Özdemir Paşa ve Şeyh Cemâli camilerinden de bahseder (*Seyahatnâme*, X, 942-946).

Masavva'da görev yapan Osmanlı asker ve memurları yerli halktan kadınlara evlenerek büyük nüfuz sahibi bir zümre haline geldiler. Masavva'daki Türk varlığı ve özellikle Habeş eyaleti beylerbeyinin buradaki nâibleri Habeşler'le ilişkilerin zaman zaman gerginleşmesine sebep olmuştur. Etiyopya kralları genellikle Masavva' limanı üzerinde hâkimiyet iddiasında bulunmuşlarsa da gerçek idare daima yerli nâiblerin elinde kalmaya devam etmiştir. XIX. yüzyılın başlarında nâib İdrîs, İngilizler'in Etiyopya ile ilişkî kurmalarını engellemeye çalışmış, ancak başarılı olmamıştır.

1846 yılında Sultan Abdülmecid tarafından Mısır Hidivi Mehmed Ali Paşa'ya Sevâkin ile birlikte sâyâne olarak verilen Masavva' bölgede nüfuz mücadelesi yapan Mısır, İngiltere, İtalya ve Habeşistan'ın politikalarında önemli bir unsur haline geldi. Mehmed Ali Paşa'nın ölümü (1849) üzerine Hicaz valisinin kontrolüne geçen ada, Hidiv İsmâil Paşa zamanında Dehlek ve Sevâkin ile birlikte Mısır emlakine dahil edilerek kaymakamlık statüsünde teşkilâtlandırıldı (1865). Böylece Osmanlı hâkimiyeti fiilen sona eren Masavva'ı daha sonra İsmâil Paşa, yeni kurduğu ve başına Fransa'nın eski Masavva' konsolosu S. Werner Münzinger'i vali tayin ettiği Doğu Sudan vilâyetine bağladı (1873). Münzinger bir dolgu yaptırarak burayı Tevlud adası ile, onu da ana karayla birleştirdi ve geçişleri ücrete tâbi tuttu. Masavva' bu dönemde de Osmanlı hâ-

kimiyetinden beri uygulanan yöntemle yine yerli nâibler tarafından yönetilmeye devam etti. 1874'ten sonra İsmâil Paşa, Masavva' üzerinde hak iddia eden Etiyopya'ya karşı üç askerî sefer düzenledi. 1876'da Kral IV. Yohannes iddiasını sürdürmekle beraber anlaşma yoluna gitti ve çarpışmalar durdu. Osmanlı hükümetinin 1879'da Hidiv İsmâil Paşa'yı azletmesinin ardından Mısır'ın ve hâkimiyetinde bulunan Kızıldeniz limanlarının kontrolü gerçekte İngiltere'nin eline geçmişti. İngiltere, Masavva' Limanı'ndan Habeşistan'a gidecek veya buradan gelecek olan silâh ve mühimmat dahil bütün malların geçişini serbest bıraktı (1884 Adwa Antlaşması). Kral IV. Yohannes, Mısır birliklerinin Masavva'dan çekilme üzerine İngiltere Kraliçesi Victoria'ya mektup yazarak buranın kendisine verilmesini istediysede olumlu cevap alamadı.

XIX. yüzyılın son çeyreğinde Fransızlar'ın Kızıldeniz'de yeni bir güç olarak ortaya çıkması karşısında İngiltere İtalya ile ittifak arayışlarına girmiş, bu arada 1881-1883 hesaplarına göre Masavva'nın giderlerinin gelirini çok aşması sonucu limanı elde tutmanın Mısır için kârlı olmayacağı anlaşılmıştı. 1882'de güneydeki Assab'ı sömürgeleştiren İtalyanlar bu durumdan faydalanarak 5 Şubat 1885'te Masavva'a girdiler ve kısa sürede çevrenin hâkimiyetini de ele geçirdiler; arkasından 1884'te Mısır, Etiyopya ve İngiltere arasında imzalanan Adwa Antlaşması'na rağmen silâh ve mühimmatın Etiyopya'ya transit geçişine izin vermedikleri gibi Mısır'ın bölgedeki hâkimiyetini tanımadıklarını belli ettiler. Bu gelişmeler neticesinde 1887 yılında İtalya ile Etiyopya arasında çatışma çıktı ve İtalyan birlikleri yenilgiye uğradı. Fakat İtalyanlar, daha sonra öldürülen Kral IV. Yohannes'in yerine geçen II. Menelik ile yaptıkları Wichale (Uccialli) Antlaşması ile Kızıldeniz kıyısındaki bazı toprakları ele geçirdiler (2 Mayıs 1889). Antlaşmaya göre Masavva' İtalya'ya bırakılıyor, II. Menelik de bu limandan vergiden muaf bir şekilde silâh ithal etme hakkı kazanıyordu. İtalyanlar 1896 yılında yine yenilmelerine rağmen Eritre'yi ve İtalya - Etiyopya savaşında (1935-1936) önemli bir üs vazifesi gören Masavva'ı elde tutmayı başardılar. 1941 yılında İngilizler'in eline geçen Masavva', 1952'de Etiyopya-Eritre Federasyonu'nun kurulmasına kadar onların yönetiminde kaldı. Bugün ise 1993

yılında bağımsızlığını ilân eden Eritre'nin önemli bir ticaret ve turizm merkezidir. Nüfusun (2003: 30.700) çoğunluğunun müslüman olduğu Masavva'da Hanefî mezhebi yaygındır ve Kâdirî tarikatı geniş ölçüde taraftar bulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), IV, 38; Mes'ûdî, *et-Tenbih*, s. 330; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân* (Cündî), I, 385; Hasan b. Ahmed el-Haymî, *Siretül'l-Habeşe* (nşr. Murâd Kâmil), Beyrut 1412/1991, s. 143, 144, 162, 164, 167-168; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, X, 942-946; J. S. Trimmingham, *Islam in Ethiopia*, London 1952, s. 92, 98, 100, 104, 116, 120, 132, 137, 169, 221, 232, 249; Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti: Habeş Eyaleti*, İstanbul 1974, s. 20, 30, 43, 47, 91, 117, 134, 137, 146, 148, 150, 151, 160, 178; a.mlf., "Habeş Eyaleti", *DİA*, XIV, 363-367; *The Cambridge History of Africa* (ed. J. E. Flint), Cambridge 1976, V, 31, 44, 51, 56, 68, 79, 89, 93, 98; a.e. (ed. R. Oliver-G. N. Sanderson), Cambridge 1985, VI, 36, 141, 645, 652, 656, 669; E. van Donzel, *Foreign Relations of Ethiopia: 1642-1700*, Leiden 1979; s. 9, 57, 83, 143, 145, 218; a.mlf., "Maşavva", *EP* (İng.), VI, 641-644; Mahmûd Şâkir, *Ertiryâ ve'l-Habeşe*, Beyrut 1408/1988, s. 19, 34; Gâfî Avde, *İrtiryâ*, Amman 1409/1989, s. 27, 29, 31, 37, 42; *Kâmûsü'l-a'lâm*, VI, 4312-4313; Davut Dursun, "Eritre", *DİA*, XI, 302-304; Levent Öztürk, "Etiyopya", a.e., XI, 491-496.

CASİM AVCI

MÂSERCEVEYH

(ماسرجويه)

Emevîler döneminde yaşamış hekim ve mütercim.

Adı bazı kaynaklarda Mâsercis olarak geçer (İbnü'n-Nedîm, s. 347) ve kelime Farsça'da Mâsercûye şeklinde telaffuz edilir. Mâserceveyh'in hayatına dair fazla bilgi yoktur. Yahudi kökenli bir İranlı olup Cündîşâpûr Tıp Okulu'nda tahsil görmüş ve Basra'da yaşamıştır (İbnü'l-Kiftî, s. 213); İbn Cülcül ise onun Yahüdliliği seçen bir Süryânî olduğunu söyler (*Tabakâtü'l-etübbâ*, s. 61). Emevî halifelerinden Mervân b. Hakem döneminde (684-685) hayatta olduğu anlaşılan Mâserceveyh, İskenderiyeli rahip Ahron b. A'yun'un daha önce Süryânîce'ye çevrilen *Künnâş*'ını Arapça'ya aktarmış, bu arada aslı otuz bölümden (makale) oluşan metne iki bölüm daha eklemiştir (a.g.e., s. 16). Rivayete göre Halife Ömer b. Abdülazîz bu eseri sarayın Hazâinü'l-kütüb'ünde bulmuş ve kırk gün istihâre yaptıktan sonra yararlı olduğuna kanaat getirerek halkın istifadesine sunulmasını emretmiştir

(a.g.e., a.y.). Bu durum, İslâm devletinin başlangıç döneminde bu adla anılan bir kütüphanenin bulunduğunu göstermektedir ki ilim ve medeniyet tarihi açısından dikkate değer bir husustur. İbnü'l-Kıftî, Mâserceveyh'in adı geçen eseri Ömer b. Abdülazîz'in isteği üzerine Arapça'ya çevirdiğini söylüyorsa da onun Mervân b. Hakem döneminde yaşadığı görüşü ağır basmaktadır. Ayrıca bazı klasik kaynaklar, Mâserceveyh ile Abbâsîler'in saray şairi Ebû Nüvâs (ö. 198/813) arasında geçen bir olaya yer vermektedir (İbnü'l-Kıftî, s. 213; İbn Ebû Usaybia, s. 233); ancak zaman bakımından bu da mümkün değildir. Öte yandan Albert Dietrich, *Müntehabü Şivânî'l-hikme*'de sözü edilen (s. 20, 88) ve Hipokrat'ın talebeleri arasında sayılan Masergis'i Mâserceveyh ile aynı kişi sanarak haksız yere eserin müellifini eleştirmiştir (*El²* [İng.], VI, 641). Halbuki ortada sadece bir isim benzerliği söz konusudur ve aslında bu hatanın eseri neşreden Douglas Morton Dunlop'tan kaynaklandığı anlaşılmaktadır (Ebû Süleyman es-Sicistânî, s. 191).

Eserleri. 1. *Kitâbü Kuva'l-e'tîme ve menâfi'ihâ ve mazârrihâ*. 2. *Kitâbü Kuva'l-akâkir ve menâfi'ihâ ve mazârrihâ*. İbnü'n-Nedîm ve İbnü'l-Kıftî'nin haber verdiği bu iki eser günümüze ulaşmamıştır. 3. *Fî Ebdâli'l-edviye ve ma yekûmü makâme gayrihî minhâ*. Muadil ilâçlar hakkında yazılan bu küçük risâle günümüze kadar gelebilmiş ve İngilizce'ye tercüme edilmiştir (*El²* [İng.], VI, 641). 4. *Kitâb fi'l-ayn*. 5. *Kitâb fi'l-gazâ*. İbn Ebû Usaybia'nın zikrettiği bu iki eser zamanımıza ulaşmamıştır (*Uyûnü'l-enbâ*, s. 234). 6. *Kunnâş*. Farmakolojiye dair olan bu eserin şimdiki kadar izine rastlanmamışsa da sonraki hekimlerin bundan büyük ölçüde yararlandığı anlaşılmaktadır. Ebû Bekir er-Râzî, *el-Hâvî* adlı eserinde "kâle'l-yahûdî" (yahudi der ki) ibaresiyle Mâserceveyh'e 171 yerde gönderme yapmıştır (Sezgin, III, 207).

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Süleyman es-Sicistânî, *Müntehabü Şivânî'l-hikme* (nşr. D. M. Dunlop), Lahey 1979, s. 20, 88, 191; İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-ebbâ* (nşr. Fuâd Seyyid), Beyrut 1405/1985, s. 16, 61; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüüd), s. 347, 355; İbnü'l-Kıftî, *İhbârü'l-ulemâ*, s. 213-214; İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, s. 232-234; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 417; Sezgin, *GAS*, III, 206-207; M. Ullmann, *Die Medizin im Islam*, Leiden 1970, s. 23; Kemâl es-Sâmerrâi, *Muhtasarü târihi't-tıbbi'l-Arabî*, Bağdad 1404/1984, I, 205-206; A. Dietrich, "Masardjawayh", *El²* (İng.), VI, 640-641.



MAHMUT KAYA

MÂSERCİSÎ, Ebû Ali

(أبو علي الماسرجسي)

Ebû Alî el-Hüseyn b. Muhammed
b. Ahmed el-Mâsercisî en-Nisâbü'rî
(ö. 365/976)

Hadis hâfızı.

297 (910) veya 298'de (911) Nişâbur'da doğdu. Abdullah b. Mübârek'in âzatlısı olan büyük dedesi muhaddis Ebû Ali Hasan b. İsâ b. Mâsercis en-Nisâbü'rî'den dolayı bu nisbeyle anılmaktadır. İlmî geleceğe sahip bir aileden gelen Mâsercisî, tahsiline bir hadis âlimi olan dedesiyle Zührlî'nin talebelerinden olan babasından temel İslâmî ilimleri öğrenerek başladı. İbn Huzeyme, Muhammed b. İshak es-Serrâc ve İbnü's-Şarkî gibi âlimlerden hadis dinledi. 321'de (933) başladığı ilmî seyahatleri sırasında İbn Ziyâd en-Nisâbü'rî ve İbnü'l-Mehâmilî'den, ayrıca Şam ve Irak'ta birçok âlimden hadis rivayet etti. Daha sonra Mısır'a giderek orada uzun süre ikamet eden Mâsercisî pek çok rivayet derledi, fikh ve hadis konusunda eserler yazmaya başladı. İbn Şihâb ez-Zührlî'nin rivayet ettiği hadisleri bir araya getirdi ve onları çok iyi derecede ezberledi. Bundan dolayı kendisinin "ez-Zühriyyü's-sağîr" diye anıldığı belirtilmektedir.

9 Receb 365 (13 Mart 976) tarihinde vefat eden Mâsercisî'nin cenaze namazını Şâfîî âlimlerinden olan yeğeni Muhammed b. Ali el-Mâsercisî kıldırdı. Güvenilir bir muhaddis olarak kabul edilen Mâsercisî'yi, birlikte hadis müzakere ettikleri Hâkim en-Nisâbü'rî kaydettiği rivayetlerin çokluğunu ifade etmek üzere "asrının gemisi" diye nitelendirmektedir. Mâsercisî'nin naklettiği herhangi bir hadisin kendisine ulaşmadığını söyleyen Zehabî ona ait haberlerin Beyhakî'nin kitapları arasında bulunabileceğini söylemektedir.

Hâkim en-Nisâbü'rî, Mâsercisî'nin kendi hattıyla 1300, müstensih kalemle 3000 cüzü aşabilecek hacimde *el-Müsnedü'l-kebîr* adıyla bir eser telif ettiğini ve bu genişlikte başka bir müsnedin yazılmadığını belirtir. Zehabî bu eserin 150 cilt kadar olduğunu tahmin etmektedir (*A'lâmü'n-nübelâ*, XVI, 289; Bedrân, IV, 355). Mâsercisî'nin bundan başka, Buhârî ve Müslim'in *el-Câmi'u's-şâhih*'leri üzerine müstahrek türünde kaleme aldığı ve tamamlayamadı öldüğü belirtilen eserleri yanında *el-Meğâzî ve'l-kabûl*, *el-Meşâyih* ve *el-Ebvâb* adlı çalışmaların da bahsedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam* (Atâ), XIV, 244; Zehabî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XVI, 287-289; Yâfîi, *Mir'âtü'l-cenân*, II, 381; Bedrân, *Tehzîbü Târîhi Dimaşk*, IV, 354, 355; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethulah), II, 253-254; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe* (Özbek), s. 22, 102, 223, 224.



MUSTAFA ERTÜRK

MÂSERCİSÎ, Ebû'l-Hasan

(أبو الحسن الماسرجسي)

Ebû'l-Hasen Muhammed
b. Alî b. Sehl el-Mâsercisî en-Nisâbü'rî
(ö. 384/994)

Şâfîî fakihî.

Anne tarafından dedesi olan Ebû Ali Hasan b. İsâ b. Mâsercis en-Nisâbü'rî'den dolayı Mâsercisî nisbesiyle anılmıştır. Önceden hristiyan olan Hasan b. İsâ, Abdullah b. Mübârek vasıtasıyla müslüman olduktan sonra İbnü'l-Mübârek başta olmak üzere İbn Uyeyne, Vekî, Ebû Muâviye ed-Darîr gibi muhaddislerden hadis dinledi ve ilmiyle tanındı. Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, Ebû Zür'a er-Râzî ve Ebû Hâtim er-Râzî gibi muhaddisler de ondan hadis dinlediler (Nevevî, I/2, s. 213). Çocukları ve torunları Mâsercisî nisbesiyle anılmıştır.

Ebû'l-Hasan el-Mâsercisî 340'lı (951) yıllara kadar Nişâbur ve Rey'den başka Bağdat, Küfe, Basra, Hicaz, Kahire, Halep ve Dimaşk'a ilim yolculukları yaparak zamanının önde gelen âlimlerinden ders aldı. Ebû İshak el-Mervezî'nin ilim meclisine katıldı ve onunla birlikte Kahire'ye gitti. Mervezî'nin vefatı üzerine Bağdat'a geçerek İbn Ebû Hüreyre'nin yardımcısı oldu ve onun meclisten ayrılmasından sonra derslerini idare etti. Hocaları arasında bunlardan başka dayısı Müemmil b. Hasan b. İsâ b. Mâsercis el-Mâsercisî, Mekki b. Abdân, Ebû'l-Hasan İbn Hazlem, Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, Ebû Tâlib Ömer b. Rebî b. Süleyman el-Haşşâb, İbn Dâse gibi âlimler vardır. Ayrıca Müzenî ile Yunus b. Abdülâlâ es-Sadefî'nin öğrencilerinden ders aldığı zikredilir.

344 (955) yılında Horasan'a dönen Mâsercisî ölümüne kadar öğretimle meşgul oldu. Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû't-Tayyib et-Taberî, Ebû Nuaym el-İsfahânî, İsmâil b. Ahmed el-Hîrî ve İsmâil b. Abdurrahman es-Sâbûnî onun en meşhur talebeleridir. Horasan bölgesinde Şâfîîler'in önde gelen imamlarından ve mezhebi en iyi bilenlerden kabul edilen Mâsercisî bazı kaynaklara göre yetmiş altı, kaynakların çoğuna ve talebesi Hâkim en-Nisâbü'rî'ye

göre ise seksen altı yaşında 5 Cemâziye-lâhîr 384 (17 Temmuz 994) tarihinde Horasan'da vefat etti.

Mâsercisî, Şâfiî mezhebinde İmam Şâfiî'nin ictihadının bulunmadığı sahalarda onun usulüne uygun olarak ictihad edebilecek ilmî seviyeye sahip olan ashâbü'l-vücûh arasında sayılmıştır. Mâsercisî'yi, Hz. Peygamber'e ulaşan icâzet zincirindeki hocaları içinde sayan Nevevî (I/1, s. 18), bazı konularda ona nisbet edilen ictihadların Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin *el-Mühezzeb*'i ile kendisinin *Ravzatü't-tâlibîn*'inde zikredildiğini belirtir (a.g.e., I/2, s. 212).

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Âsım el-Abbâdî, *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye* (nşr. G. Vitestam), Leiden 1964, s. 100-101; Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ'*, s. 116; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, XV, 720-721; İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye* (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), Beyrut 1413/1992, II, 863; Nevevî, *Tehzîb*, I/1, s. 18; I/2, s. 212-214; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 202; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 381-400*, s. 85-86; Safedî, *el-Vâfi*, Wiesbaden 1394/1974, IV, 115-116; Sübkî, *Tabakât* (Tanâhî), IV, 121; İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, Beyrut 1996, s. 365; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyyin* (nşr. Ahmed Ömer Hâşim – M. Zeynühum M. Azeb), Kahire 1413/1993, I, 334-335; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 313, 400; M. Hasan Heyto, *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi eş-Şâfi'iyye*, Beyrut 1409/1988, s. 169-170.



KEMAL YILDIZ

MASİSA

(bk. MİSİS).

MÂSİVÂ

(ماسوی)

Allah'tan başka her şey anlamında bir tasavvuf terimi.

Sözlükte “şey” anlamına gelen mâ ile “başka, gayr” anlamındaki sîvâ kelimesinden türetilmiş bir tabir olan **mâsivâ mâsivallah**, **mâsive'l-Hak** şeklinde de kullanılır. Tasavvufta yaygınlığı sebebiyle çok defa mâsivâ demekle yetinilir.

Tasavvuf yoluna yeni girmiş veya bu yolda olmakla birlikte vahdet makamına erememiş sâlikler Hakk'ın varlığı (vücûd) ve Hakk'ın gayrinin varlığı (mevcûdât) olarak iki varlık görür. Hakk'ın gayri kabul edilen varlıklara tasavvufta mâsivâ adı verilir. Bu bağlamda Cenâb-ı Hakk'ın aha-diyyet mertebesinde sonraki bütün

mertebelerde ve âlemlerdeki zuhuru mâsivâdır. Ancak mâsivâ denildiğinde bu anlam değil şehâdet âlemi denilen âlem ve bu âlemde Hakk'ın gayriyet perdeleriyle zuhur ettiği yerler (mezâhir) anlaşılır. Buna göre evren, dünya, dünyadaki her şey, insan, insanın bütün ilgileri, yapıp etmeleri, zihnindeki sûretler ve bilgiler mâsivâ olarak nitelenir. Mâsivâ sayılan şeylerin taayyün itibariyle Hakk'ın gayri olmakla birlikte bâtında Hakk'ın aynı olduğunu düşünen muhakkık sûfiler, sâlikleri Hakk'ın zâtına yöneltmek için bunların Hak ile kul arasındaki perdeler ve engeller olduğunu, tasavvuf yoluna giren kimsenin Hakk'a erebilmesi için bu perdeleri ortadan kaldırması gerektiğini söylemişlerdir. “Alâik” adı da verilen bu perdelerin ortadan kaldırılması, insanın gönlündeki ve zihnindeki Allah'tan gayri her şeyi silip atmasıyla mümkündür. Bazı sûfiler insanın gönlünü ilâhî tecellilerin yansıdığı parlak bir aynaya, mâsivâyı da yansımaya engelleyen tozlara benzetmiş, ilâhî tecellilerin yansımaları için aynanın tozlardan silinip temizlenmesini şart koşmuşlardır. Hüseyin Lâmekânî'nin, “Pâk eyle gönül çeşmesin tâ durulunca” mısraı bu görüşün bir ifadesidir.

Mal mülk, servet düşkünlüğü, büyülenme, gösteriş, haset vb. kötü huylar mâsivâ sayıldığı gibi ibadetler ve güzel ahlâkî davranışlar da mâsivâdır. Sûfiler keşf, ilham ve kerâmet gibi hususları da mâsivâ olarak görmüşler, bunlardan kurtulmanın güçlüğüne dikkat çekmişlerdir. Telvin halindeki sûfilere mâsivâyâ karşı bir meyil olabilirse de temkin makamında olanlar gönüllerinde Hak'tan başkasına yer vermezler.

Tasavvufta güzel ahlâkî davranış ve hallerin genellikle üç mertebesinde söz edilir. Meselâ tövbenin üç mertebesi vardır. Birinci mertebede avam günahları için, ikinci mertebede havas günahlarının yanı sıra gaflet halleri için, üçüncü mertebede havassü'l-havas Allah'tan gayri her şey için tövbe eder ve artık mâsivâ akla gelmez (Kuşeyrî, s. 260; Herevî, s. 6, 7;). Öte yandan tövbe insanın fiili olduğundan o da mâsivâdır, tövbeden de tövbe etmek gerekir. Râbia el-Adeviyye, “Bizim tövbemiz tövbeye muhtaçtır” sözüyle bunu anlatmak istemiştir. Sûfilerin, “Ebrâra göre sevap olan işler Hak ile kurbîyet sağlamış olanlara göre günahdır” sözünün anlamı da budur. Tasavvufta “terk-i dünyâ, terk-i ukbâ, terk-i hestî, terk-i terk” diye özetlenen dört terk aslında mâsivâyı terktrir.

Şîblî tasavvufu, “Kaygısız bir şekilde Allah'la olan birlikteliktir” veya, “Hiçbir olguyu ve yarattığı görmemektir” şeklinde tarif ederken mâsivâyâ takılıp Hak'tan uzak kalınmaması gerektiğine işaret etmiştir (Kuşeyrî, s. 554). Sûfiler, “İki nalınını çıkar” meâlindeki âyeti de (Tâhâ 20/12), “Dünya ve âhireti terket” şeklinde yorumlamışlardır (Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 70); çünkü cennet ve oradaki nimetler de mâsivâ olup sûfinin muradı bunun ötesindedir. Hakk'a giden yoldaki en büyük engellerden biri sâlikin kendi varlığıdır. Mâsivâ olan bu engelin de kaldırılması (terk-i hestî) şarttır. Nitekim Bâyezîd-i Bistâmî'ye nefsinı terkedip Hakk'a öyle gitmesi ilham edildiği kaydedilmektedir. Hüseyin Lâmekânî, “Vücûdumdur günâhım ol sebebden her gün âhım var” mısraında bu durumu anlatmıştır. Mutasavvif şairlerin divanlarında mâsivâdan kurtulmanın gereğine temas eden birçok şiire rastlanmaktadır.

Tasavvuf kaynaklarında tevhid konusu anlatılırken mâsivâyâ özellikle vurgu yapılmıştır. Sûfilere göre Hak Teâlâ hakkında insanın zihninde oluşan tasavvurlar, bilgiler, hayaller ve inançlar ne kadar mükemmel ve doğru olursa olsun mâsivâdır. Allah hakkındaki mârifet de böyledir. Zünnûn el-Misrî, “Allah hakkında zihinde her ne olursa oluşsun bil ki o Allah değildir. Allah ondan başkadır” sözüyle bu hususa işaret etmiştir.

Hakk'ın tecellilerini temaşa edip mest olan veliler şair Lebîd b. Rebîa'nın “Allah'tan başka her şey bâtıdır” (*Divân*, s. 132) mısraını tasviple nakleden Hz. Peygamber'in (Buhârî, “Edeb”, 90; Müslim, “Şîr”, 3-6) hadisine dayanarak mâsivâyı fenâ ve zevâl gözüyle bakmış, “İki cihanda Allah'tan başka bir şey yok” sözünü sık sık tekrarlamışlardır (Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 252). Hak'tan gayri hiçbir şey görmeyen ve bilmeyen tevhid ehli için mâsivâ diye bir şey söz konusu değildir.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, “Edeb”, 90; Müslim, “Şîr”, 3-6; Lebîd b. Rebîa, *Divân*, Beyrut, ts. (Dârü Sâdir), s. 132; Serrâc, *el-Lümâ'*, s. 49, 52, 531, 538; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 131; Kuşeyrî, *er-Risâle*, Kahire 1966, s. 34, 260, 554, 583, 605; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (Uludağ), s. 171, 523, 602; Herevî, *Menâzil*, s. 6-7; Gazzâlî, *İhyâ*, Kahire 1939, IV, 252; a.mlf., *Mişkâtü'l-envâr*, Kahire 1964, s. 70; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, Beyrut 1983, III, 395; Lâmiî, *Nefehât Tercümesi*, s. 420; Ankarâvî, *Minhâcü'l-fukarâ*, Bulak 1256/1840, s. 86-93, 272-278; *el-Mu'cemü's-şüfî*, s. 621-622; Ahmed Avni Konuk, *Tedbirat-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi* (haz. Mustafa Tahralı), İstanbul 1992, s. 17, 24, 362.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

MÂSİYET

(المصيبة)

Meşrû emir ve isteklere uymama anlamında bir terim.

Sözlükte "itaatten ayrılmak, söz dinlememek, çoğunluk tarafından onaylanan davranışlara uyum sağlamamak" mânâsındaki **isyân** kökünden masdar ve isim olup **itâat** kelimesinin karşıtıdır. Abdülkâhîr el-Bağdâdî mâsiyete "itaatten çıkma, günah işleme; bir davranıştan imtina etme, ona karşı direnme" anlamını vermiş (*Uşûl'd-dîn*, s. 252), mâsiyetle zenbi aynı konumda gören Ebû'l-Bekâ ise bu kavramları "kişinin kasten işlediği haram fiil" olarak tanımlamış, isyanı "yükmülülük getiren belli bir emre karşı çıkma değil mutlak olarak emre muhalefet" diye mânalandırmıştır; âsi ise karşılığında sevap beklemediği yasaklanmış bir fiili işleyen kimsedir (*el-Külliyât*, s. 40-41). Mâsiyetle **cünâh**, **zenb**, **vizr** ve **ism** kelimeleri arasında anlam yakınlığı bulunmaktadır (bk. GÜNAH).

Mâsiyet kavramı Kur'an-ı Kerim'in otuz iki âyetinde geçmektedir. Bunların ikisi mâsiyet, biri isyan, ikisi asî (âsi) şeklinde olup diğerleri muhtelif fiil kalıplarındadır (M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "aşy" md.). Mâsiyet veya isyan mutlak şekilde kullanıldığına Allah'a yönelik olarak kabul edilir. Üç âyette Allah'a ve resulüne, on bir âyette resule, bir âyette de ana babaya atfen kullanılmıştır. İnsanın onuruna ve yaratılış amacına uygun biçimde hayatını sürdürmesi, fert olarak ve toplum içinde varlığını koruyabilmesi için bir devlet kurumunun ve onun yetkililerinin bulunması gerektiğine göre Kur'an'da meşrû çerçevede devlet ricâline (ülû'l-emr) karşı çıkılmayıp itaatte bulunması emredilmiş, bunun için itaat kavramı kullanılmış, devlet ricâline itaat Allah'a ve re-

sulüne itaat çizgisinde zikredilerek kamu düzeninin önemi vurgulanmıştır (en-Nisâ 4/59). Kur'an'da ana babaya itaat "birr" ve "ihşan" kelimeleriyle, hadis metinlerinde onlara karşı çıkma "akk, ukûk" kavramlarıyla ifade edilmiştir (Wensinck, *el-Mu'cem*, "akç" md.; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "birr", "ihşân" md.leri.).

Hadis rivayetlerinde de mâsiyet kavramı Kur'an'daki kullanımına paralel biçimde çokça zikredilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Âdem'e nisbet edilen memnu ağaçtan yeme mâsiyeti (Tâhâ 20/121) hadiste de görülmekte, kıyamet gününde hesap öncesi uzun bekleyiş sebebiyle bunalan insanların Allah nezdinde şefaatte bulunması için Hz. Âdem'e baş vurduklarında onun memnu ağaçtan yemişi olması yüzünden şefaate talebinde bulunamayacağını söyleyeceği nakledilmektedir (Buhârî, "Tefsîr", 17/5; Müslim, "İmân", 327). Birçok hadiste Hz. Peygamber kendisine itaatın cennete girme, karşı çıkmanın de bundan vazgeçme anlamına geldiği belirtilmektedir. Kur'an'daki beyanlarla da örtüşen bu hususun (Âl-i İmrân 3/31-32, 132; en-Nisâ 4/59, 80; Muhammed 47/33) bir yandan Resûlullah'ın müşahhas bir rehber oluşu, öte yandan müslüman toplumunun varlığını koruyup sürdürmesinin en önemli faktörü konumunda bulunuşuyla yorumlanması mümkündür (Wensinck, *Mu'cem*, "aşy", "tv'a" md.leri). Resûl-i Ekrem'in Hz. Ali'ye her cuma gecesi okumak üzere öğrettiği duanın şu cümle ile başlaması dikkat çekicidir: "Allahım! Sayende hayatta kaldığım sürece mâsiyetlerden uzak kalmayı kolaylaştırmak suretiyle bana merhamet et!" (Tirmizî, "Da'avât", 114).

İnsan melekle şeytanın bazı özelliklerini taşıyan bir yaratılışa sahiptir. Beşerî dürtüler veya dışarıdan gelen bazı etkilerle Allah'a, resulüne ve kamu düzenini temsil eden devlet ricâliyle ortak değerlere

karşı mâsiyet diye nitelendirilen davranışlarda bulunabilir. Kişinin isyan eylemlerinin günah veya suç konumundaki sonuçları Allah, resulü ve kamu diye ifade edilebilecek üç hedeften birine yönelik olabilir. İnkâr (küfür, şirk), kutsal değerlerle alay etme niteliğindeki mâsiyetlerle kamuya yönelik itaatsizlikler büyük suçlardan sayılır. Kişinin kendi nefsinde ve çevresinde ibret verici birçok olayın gerçekleşmesine rağmen mâsiyetini ısrarla sürdürmesi, isyanını gizlemeyip ortaya koyması ve başkaları için kötü örnek olmasına zemin hazırlaması, onun dünya huzuru ve âhiret mutluluğunun tahribi açısından esef verici bir olgudur (Buhârî, "Edeb", 60; Müslim, "Zühd", 52). Ancak ana baba gibi saygıya değer kişilere itaat meşrû ve kamuya benimsenmiş konularda olur. "Yaratana âsi olacak yerde yaratılmışa itaat yoktur" şeklinde ifade edilen ilke hem Kur'an-ı Kerim hem de Hz. Peygamber'in beyanlarıyla desteklenmiştir (el-Ankebût 29/8; Lokmân 31/15; Buhârî, "Âhâd", 1; Müslim, "İmâre", 39). İşlenen mâsiyet sebebiyle pişmanlık duyma ve onu bir daha yapmama azmini taşıma Allah'a, resulüne ve kamuya dönüş anlamına geldiğinden mânevî arınmaya vesile olarak değerlendirilir (bk. İTAAT; TÖVBE).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "aşy" md.; *Li-sânü'l-'Arab*, "aşy" md.; Tehânevî, *Keşşâf* (Dah-rûc), II, 908; Wensinck, *el-Mu'cem*, "akç", "aşy", "tv'a" md.leri; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "akç", "aşy", "birr", "ihşân", "tv'a" md.leri; Buhârî, "Tefsîr", 17/5, "Edeb", 60, "Âhâd", 1; Müslim, "İmân", 327, "Zühd", 52, "İmâre", 39; Tirmizî, "Da'avât", 114; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Uşûl'd-dîn*, İstanbul 1346, s. 252; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 40-41, 656; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, s. 365-366.

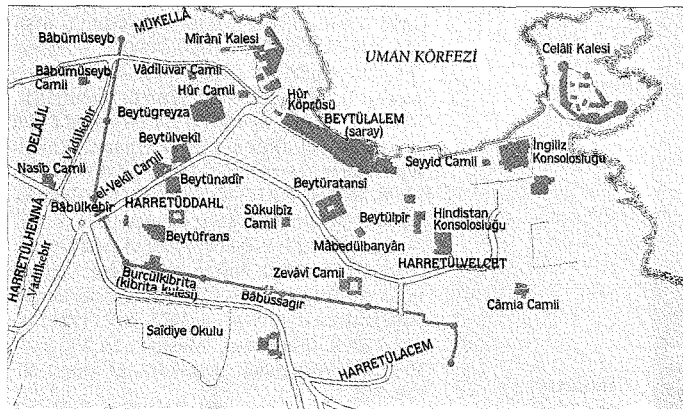


BEKİR TOPALOĞLU

MASKAT

(مسقط)

Uman Sultanlığı'nın başşehri.



Maskat şehir planı

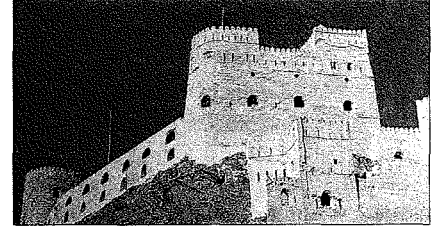
Arabistan yarımadasının güneydoğu sahilinde olup eskiden beri denizcilikle uğraşan Uman halkının başlıca ticaret limanıdır. Bununla birlikte Portekiz işgali (1507) öncesi dönemin İslâm coğrafyacıları buradan pek önemli bir yer olarak bahsetmezler. İbnü'l-Fakîh, Hindistan'a ve Çin'e giden gemilerin bu limandan su aldıklarını belirtirken Makdisî şehri "meyveleri bol güzel bir liman şehri" olarak tanımlar. VII. (XIII.) yüzyılda İbnü'l-Mücâvir,

MASKAT

Maskat'ın bölgede seyahat eden gemilerin uğrak yeri olduğunu söyler. Şehrin önemi XVI. yüzyılın başlarında Portekizlilerin bölgeye gelmesiyle ortaya çıkmıştır. Önceleri Doğu Arabistan sahillerinin kuzey kesimlerinde bulunan Suhâr ile iç taraflarda kalan Rustâk ve Nezve buraya nisbetle daha fazla dikkat çeken yerlerdi. Ancak Basra körfezine girişi sağlayan Hürmüz Boğazı ile birlikte Maskat'ın da önemi arttı. Çünkü burası Basra körfezini kontrol etmek isteyen güçler için önemli bir konuma sahipti. Bu ilk keşfedenler Portekizliler ile İspanyollar ve daha sonra Hollandalılar ile İngilizler oldu. Osmanlı Devleti de Basra körfezi ve Hindistan ticaret yoluna hâkimiyeti dolayısıyla, 1552'de ele geçirdiği fakat kısa bir süre sonra Portekizliler'e kaptırdığı Maskat'ın yerli halkın yönetiminde kalması hususunda çaba harcadı ve sömürgeci güçlere karşı verilen mücadeleleri destekledi. Basra körfezinde yeniden hâkimiyet kuran Portekizliler, muhtemel Türk baskınlarına karşı şehrin limanı kontrol eden iki köşesine iki kale inşa ettiler; günümüzde de mevcut olan bu kaleler Celâlî (St. John) ve Mirânî (Fort Capital) adlarıyla bilinmektedir.

1630'da İran'ın desteğiyle Portekizliler'den Maskat'ı geri alan Ya'rubîler Hindistan, Doğu Afrika kıyıları ve Zengibar'la ticaretlerini genişletme yolunda bu liman şehrini bir üs olarak kullandılar. İbâziyye mezhebine bağlı Uman halkının karıştığı Maskat iç savaşlarında 40.000 kişi hayatını kaybetti. Hinâvîler'le Gâfirîler arasındaki şiddetli mücadelelerle İran Hükümdarı Nâdir Şah'ın Hint seferi sırasında Maskat'ı ele geçirmesi Ya'rubîler'in son dönemlerine rastlar. Ya'rubîler'in ardından gelen Bû Saîd hânedanı döneminde Maskat güçlü devletlerin sahip çıkmak istedikleri bir yer oldu. Hânedanın kuru-

cusu Ahmed b. Saîd Maskat'ı İranlılar'ın işgalinden kurtardı. İran Devleti ile Maskat imarı arasında başlayan bu mücadele döneminde Kerîm Han Zend, Osmanlı idaresindeki Basra'yı kuşatma altına aldığı anda (1775) Maskat'tan yardım geldi; böylece Osmanlı Devleti ile Maskat arasında başlayan iyi ilişkiler uzun süre devam etti. Doğu Afrika limanlarından Zengibar ve Kilve ile yapılan ticaret Maskat üzerinden Hindistan'a bağlandı, bu durum şehrin gelişmesine yol açtı. Bu arada İngilizler'in siyasî ve ticarî merkezlerini karşı İran kıyılarındaki Benderabbas'tan (bugün Benderhumeynî) buraya taşımalarıyla (1763) şehir bölgenin en önemli limanı oldu; Uman'ın başşehrinin iç kesimlerdeki Rustâk'tan Maskat'a taşınması (1784) önemini daha da arttırdı. 1798'de İngilizler burada dâimî temsilcilik kurdular. Aynı yıl Mısır'ı işgal eden Napolyon Bonapart'ın da konsolosluk açmasıyla (1803) Maskat Basra körfezi - Hindistan - Afrika ticaret ve siyasetinde çok hareketli bir merkez haline geldi. Özellikle Basra ile olan ticaret Maskat Limanı için çok önemliydi; bu sebeple Seyyid Sultan b. Ahmed (1792-1804) karşılıklı gümrük uygulamasına dahi yönelmiş ve bu ticaretin önünü açmıştı. Hindistan'ın Malabar sahilindeki şehirlerle yapılan ticarete % 6 vergi uyguluyordu. Seyyid Sultan'ın ölümü üzerine bir ara yönetimi ele geçiren yeğeni Bedir b. Seyf döneminde (1804-1806) Maskat çok zenginleşti. Bedir b. Seyf'i öldürerek tahta geçen Seyyid Sultan'ın oğlu Saîd b. Sultan yönetim merkezini Maskat'tan Zengibar'a taşıdı. Önceleri bu iki şehirde de ikamet eden Saîd b. Sultan daha sonra Zengibar'da oturmayı tercih etti. Öldüğünde oğlu Süveynî Maskat'ta, diğer oğlu Mâcid Zengibar'da kaldı. Bu yıllardan itibaren Maskat önemini yitirmeye başladı. 1899'da



Maskat Kalesi - Uman

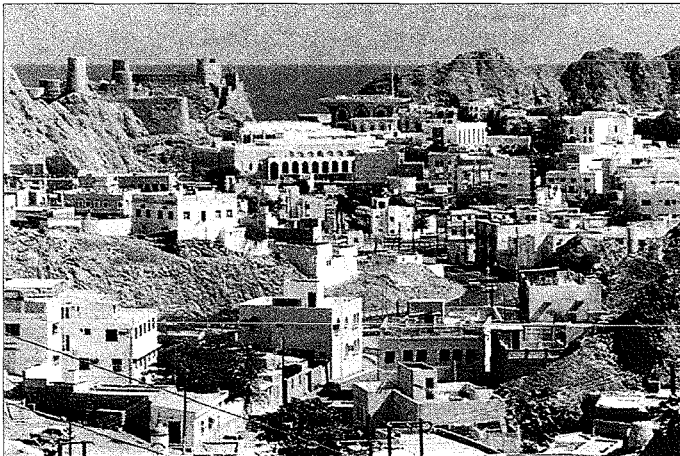
şehirden çıkan veba salgını halkın başka yerlere göç etmesine yol açtı. Ancak buharlı motorların icadından sonra Maskat'ın gemiler için kömür deposu haline gelmesi burayı yeniden hareketlendirdi. Şehir konumu itibariyle yüksek tonajlı gemiler için tabii bir liman teşkil ediyor, dünya ticaretinde bulunan en büyük gemiler dahi buraya uğruyordu. Bugün ise gemiler daha çok Maskat'ın hemen bitişiğindeki Matrah Limanı'na yanaşmaktadır. Halen Maskat Mînâ el-Fahî'deki petrol limanı, geniş yolları, düzenli şehirciliğe uygun tünelleri, üst geçitleri, hava alanı ve Sultan Kâbüs Üniversitesi ile Batı şehirlerindeki normları yakalaması bir merkez durumundadır. Son tahminlere göre şehrin nüfusu 410.000, Medînetikâbüs, Matrah, Kurum, Ruvi ve Sib gibi yerleşim yerlerini de ihtiva eden Maskat idarî biriminin nüfusu ise 660.000 civarındadır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Fakih, *Muhtaşaru Kitâbi'l-Büldân* (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1302, s. 11, 12; Makdisî, *Ahşenü't-tekâsîm*, s. 93; İbnü'l-Mücvir, *Târîhu'l-müsteşîr* (nşr. O. Löfgren), Leiden 1954, s. 284; Vâsîf, *Târîh* (İlgürel), s. 368; İbn Rüzeyk, *el-Fethu'l-mübîn fi sîreti's-sâdeti'l-Bü Sa'idiyyîn* (nşr. Abdülmün'im Âmir - Muhammed Mürsî), Maskat 1397/1977, s. 370; C. Niebuhr, *Travels Through Arabia* (trc. R. Heron), Edinburgh 1792, II, 122-123; Cevdet, *Târîh*, II, 148-149; Sâlimî, *Tuḥfetü'l-a'yân bi-sîreti ehl-i 'Umân*, Kahire 1380/1961, II, 62-65, 245, 265, 273; *Delîlü'l-Hâlic* (Târîh), I, 9-14, 236, 440-448; II, 670, 683, 748-752, 803; IV, 1840-1880; C. G. Miles, *The Countries and Tribes of the Persian Gulf*, London 1919, s. 462-469; Sâlim b. Hammûd b. Şâmîs es-Siyâbî, *İs'âfû'l-a'yân fi ensâbi ehl-i 'Umân*, Beyrut 1965, s. 163-164; a.mlf., *'Umân 'abre't-târîh*, Uman 1401-1402/1980-82, I, 63-64; III, 267, 313-315; IV, 129, 137, 170, 234; W. Phillips, *Oman: A History*, Beyrut 1971, s. 69-71, 91, 124-125; I. Skeet, *Muscat and Oman*, London 1974; W. D. Peyton, *Old Oman*, London 1983; H. Allen, "The State of Muscat in the Gulf and East Africa", *IJMES*, XIV (1982), s. 117-127; A. Grohmann, "Maskat", *IA*, VII, 348-351; J. C. Wilkinson, "Maskat", *EI²* (İng.), VI, 734-736.



MUSTAFA L. BİLGE



Maskat'tan bir görünüşü

MASLAHAT

(المصلحة)

Şer'î hükümlerin içerdiği
veya akıl ve tecrübe yoluyla
belirlenmekle beraber

bunlarla uyum içinde olan faydalar
anlamında fıkıh ve usûl-i fıkıh terimi.

Maslahat, sözlükte “doğru, düzgün ve kusursuz olma; iyilik, uygunluk, yararlılık” gibi mânalar içeren **salâh** kelimesinden türetilmiş olup “bir şeyin maksada uygun özellikte olması, fesadın zıddı, iyi, uygun, elverişli, yararlı, iyi olana ulaştırıcı” anlamlarına gelir; isim olarak çoğulu **mesâlihtir** (*Lisânü'l-Arab*, “şlh” md.; *Tâcü'l-arûs*, “şlh” md.; Tûfî, *Şerhu'l-Erba'in*, s. 18-19). Hem kalıp hem mâna bakımından maslahatla uygunluk taşıyan **menfaat** kelimesi “hazzın elde edilmesi ve korunması” şeklinde açıklanır (eşya hukukundaki özel anlamı için bk. **MENFAAT**). Bunların karşılığı **mefsedet** ve **mazarrattır**. Geniş anlamıyla maslahat faydanın sağlanması yanında zararın savulmasını, menfaat de haz (lezzet) ve hazza vasıta olanın temini ve korunması yanında acı (elem) ve acıya vasıta olanın giderilmesini kapsar. Fıkıh literatüründe maslahat ruhî veya bedenî, ferdî veya içtimai olsun, dünyevî ve uhrevî faydaların sağlanması ve zararların giderilmesini belirten bir terim olarak kullanılır; fakat maslahatın bu son anlamı daha çok “def-i mefseadet” şeklinde ayrı bir prensip olarak incelenir (bk. **MEFSEDET**). Terim anlamı verilirken maslahatın şâriin amaçlarıyla sınırlandırılması, onun hükümlerin dayanağını oluşturabilmesi açısından özel bir önemi haiz olduğu gibi bu husustaki tartışmalar kavramın fıkıh literatüründeki terimleşme sürecine ve fıkıh usulünde tuttuğu yere de ışık tutucu niteliktedir (aş. bk.).

Salâh kökünün değişik türevleri gerek Kur'an-ı Kerim'de gerekse hadislerde sık sık geçmekte (bk. M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, “şlh” md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, “şlh” md.), maslahat şeklindeki kullanıma ise sadece bir hadiste rastlanmaktadır (Nesâî, “Eymân”, 45). İbn Abdüsselâm mesâlih ve mefâsidden hayır-şer, nef-dâr (zarar), hasenat-seyyiat diye de söz edildiğini, Kur'an'da hasenatın mesâlih, seyyiatın mefâsid anlamında kullanımının ağırlıkta olduğunu belirtir (*el-Kavâ'idü'l-kübrâ*, I, 7). Menfaat kelimesinin çoğulu olan “menâfi” ve aynı anlama gelen “nef” kelimeleriyle bu kökün türevleri birçok âyette geçmektedir (bk. M. F. Ab-

dülbâkî, *el-Mu'cem*, “nef'a” md.). Allah'ın isimlerinden olan “dâr” ve “nâfi” “zararı ve nef'i yaratan” şeklinde açıklanır (İbn Fûrek, s. 56).

Kur'an-ı Kerim'in birçok âyetinde insanın ve evrenin boş yere değil bir gaye için yaratılmış olduğu belirtilmiş, pek çok hadiste de bu temayı destekleyen ifadeler yer almıştır. Bu durum, İslâm âlimlerini Allah'ın fiilleri kapsamında mütalaa edilen ilâhî hükümlerin amacı üzerinde düşünmeye sevketmiş; bazı kelâm problemleriyle birlikte ele alınması sebebiyle bu konuda farklı eğilimler ve teoriler ortaya çıkmış olsa da büyük çoğunluk, hükümlerin konuluş amacının kulların dünya ve âhiretteki maslahatını sağlamak ve gerçek mutluluğa erdirmek olduğu hususunda fikir birliği içinde olmuştur (bk. **HİKMET**; **İLETT**; **MAKÂSİDÜ'Ş-ŞERİA**). Dolayısıyla maslahat düşüncesi, şer'î hükümlerin amaçlarını belirleme (ta'îl) ve yapılan bu belirleme işiğında gerek nasların yorumlanması gerekse hakkında nas bulunmayan şer'î-amelî meselelerin çözüme kavuşturulması faaliyetinin eklenini oluşturmuştur.

Maslahatı Dikkate Almanın Meşruiyet Delilleri. “Uygunluk ve elverişlilik” anlamıyla maslahatı gözetme ilkesinin şer'î dayanakları açıklanırken daha çok ontolojik delillere başvurulur. Allah'ın, yarattığı her varlığa maslahatına olan şeye yönelme yetisi verdiği (Tâhâ 20/50), fakat cansızları tabiat kanunlarına boyun eğdirerek, hayvanları gerek bu şekilde gerekse onlara verdiği ilham (ıçgüdü) yoluyla, insanı ise bütün bu yolların yanı sıra düşünme yeteneği vererek bu sonuca yönelttiği, yaratılmışlar içinde insanın hem dünya hem âhiret hayatına elverişli varlık olma özelliğiyle seçkin kılındığı, birçok âyetten de (özellikle el-Bakara 2/30) anlaşıldığı üzere Allah'ın insanlara ancak insanın yetenekli olduğu görevler yüklediği belirtilir (Râgıb el-İsfahânî, s. 90-91, 104-105, 124-127).

Şer'î hükümlerin gayeleri bağlamında maslahatı gözetme ilkesinin dayanaklarını Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in rahmet olma özelliğine, yine Kur'an'ın öğüt, şifa, hidayet ve rahmet oluşuna (Yûnus 10/ 57-58; el-Enbiyâ 21/107; el-Câsiye 45/ 20), Peygamber'in çağrısının hayat verici olduğuna (el-Enfâl 8/24) dikkat çeken, salâhı, sâlih amelî öven ve fesadî yeren, Allah'ın kullara zorluk değil kolaylık murat ettiğini belirten, insanlara yararlı olan davranışları ve kolaylaştırmayı özendiren, buna karşılık zararlı davranışları ve güç-

lük çıkarmayı yasaklayan âyetler ve hadisler oluşturur (Tûfî, *Şerhu'l-Erba'in*, s. 15-16, 19-20, 22-23; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, s. 73). İbn Abdüsselâm, Kur'an'ın amaçlarının doğrudan veya dolaylı biçimde mesâlihi sağlama ve mefâsidden kaçınma üzerinde yoğunlaştığını söyler; şeriati inceleyen, Kitap ve Sünnet'in maksatlarını kavrayan kimsenin bütün emredilenlerin maslahatı temin, mefsedeti giderme veya her ikisi için, nehyedilenlerin de bunun aksi için olduğunu kolayca göreceğini ifade eder (*el-Kavâ'idü'l-kübrâ*, I, 11-12; *el-Fevâ'id*, s. 53). Kur'an-ı Kerim'in pek çok hükmün peşinden -açıkça veya işaret yoluyla- bununla güdülen gayeyi belirtmesi maslahatı gözetmenin fiilî örneklerini teşkil ettiği gibi, genel prensiplere ağırlık veren bir üslûbu benimsemesi ve teşriî düzenleme konusunda olabildiğince ana noktalarla yetinip yeni durumların düzenlenmesi için sünnete ve ictihada geniş bir alan bırakması da maslahat ilkesinin önemine yapılan bir vurgu anlamı taşır. Sünnetin bu konudaki yaklaşımının da ana çizgileri itibarıyla Kur'an'daki gibi olduğu görülür. İbn Kayyim, emredilenin iyiliğini ve nehyedilenin kötülüğünü gösteren vasıfların varlığını kabul etmeyip hükümlerin ta'lîline karşı çıkanları eleştirirken fıkıhın hiçbir alanında bu anlayışın üzerine hüküm bina etmenin düşünülemez olduğunu ifade eder ve bu görüşünü desteklemek için şunları söyler: “Kur'an ve Resûlullah'ın sünneti, gerek yaratılmışların varlık sebeplerini gerekse hükümlerin konuş gayelerini açıklamanın (hikmet ve maslahatlarıyla ta'lîlin) örnekleriyle dolu olduğu halde bu metoda nasıl itibar edilebilir? Eğer bu örnekler 100 veya 200 yerde olsaydı bunları sayardık, fakat değişik biçimlerde olmak üzere 1000'den fazla yerde geçmektedir” (*Miftâhu dâri's-sa'ade*, II, 22).

Öte yandan İslâm âlimlerinin pek çok şer'î delil ve hükmün ortak noktasını oluşturduğunu ittifakla kabul ettiği bazı temel kaideler de maslahatı gözetme ilkesinin dayanakları arasında zikredilir. Meselâ şâriin yasakladığı eylemlerin küçük günahlar (sagâir) ve büyük günahlar (kebâir) şeklinde bir ayırımı tâbi tutulması ve bunlara farklı sonuçlar bağlanması söz konusu eylemlerin içerdiği zararın derece farklılığından kaynaklanmaktadır (İzzeddin İbn Abdüsselâm, *el-Kavâ'idü'l-kübrâ*, I, 29-37); nitekim naslarda açıkça belirtilmeyen benzer eylemler değerlendirilirken bu esasa göre hüküm verilmştir. Yükümlülüğün temelini oluşturu-

ran temyiz gücüne sahip olma ve ergenlik çağına ulaşmış bulunma şartlarının gerçekleşmesine bağlı olmaksızın bazı kususuz sorumluluk hallerinin kabul edilmesi esas, kendi kusuru olmadığı halde zarara uğrayanların mağdur olmasını önleme yani onların maslahatını gözetme gerekçesine dayalıdır. Bir mefsedeye yol açmaması ve bir maslahatı zayıf etmemesi şartıyla şeriatla örflerin dikkate alınması kaidesi insanların yararına olan düzenlemelerin genel bir tasvip gördüğünün delillerindedir. Yine hukukî işlemlerin niteliklerinin, geçerlilik şartlarının ve bunlara aykırılığın sonuçlarının her bir hukukî muamelenin sağlayacağı yararlar dikkate alınarak farklı farklı olması da maslahatı gözetme anlayışını yansıtmaktadır (M. Saîd Ramazan el-Bûtî, s. 70-78).

Fıkıh Literatüründeki Yeri. Esas itibarıyla maslahat kavramının, "Naslar nasıl yorumlanmalı ve uygulanmalı?" sorusunun yanı sıra, "Naslarda özel olarak değinilmemiş olaylar, ana kaynaklardaki hükümlere hâkim olan ruh ve düşünceye uygun biçimde nasıl çözüme kavuşturulabilir?" sorularına cevap arayan, kısaca icthad faaliyetini İslâm teşriinin özüne ve amacına göre denetlemeye yönelen zihni çabanın ürünü olduğu söylenebilir. Şöyle ki, Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte yeni şer'î-amefî olayların hükmünün vahiyle bildirilmesi süreci sona erdiği gibi icthad yoluyla ulaşılan çözümlerin vahiy tarafından kontrol edilmesi imkânı da ortadan kalkmış bulunuyordu. Buna karşılık değişik âmillerin etkisiyle icthad faaliyetini yeni bir ivme kazanmış ve bu alandaki gelişmeler kendine özgü metotları olan fıkıh doktrinlerinin ortaya çıkması sonucunu beraberinde getirmişti. Sahâbe döneminden itibaren ortaya konan icthadî sonuçlarla bilhassa mezhep imamaları döneminde fikhî çözümlerin izahı sadedinde yapılan ilmî münakaşalar dikkatle incelendiğinde -müctehidin tercihlerini yönlendiren temel anlayış ve düşüncelerin teorik olarak ifade edilmesinden ve ilgili kavramların inceltilmesinden çok pratik çözüm üretme yönü ağır basan- bu süreçte de hükümlerin konuşma amaçları ve bu amaçların ortak bir ifadesi sayılabilecek maslahat fikrinin belirleyici bir role sahip olduğu görülür. Sahâbe dönemindeki icthadlarda maslahat düşüncesine vurgu yapan sözlerle sıkça rastlanır. Meselâ Yemâme savaşında çok sayıda hâfızın şehid düşmesi üzerine Kur'an'ın cem'i konusu müzakere edilirken Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Zeyd b. Sâbit arasında

geçen konuşmalarda birkaç defa tekrar edilen, "Bu var ya, Allah'a andolsun hayırlı bir iş" ifadesi (Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 3) farklı düşünen tarafı ikna hususunda etkileyici bir role sahip olmuştu ve buradaki anahtar sözcüğün (hayr) planlanan işin müslümanlar için sağlayacağı yararı (maslahat) belirttiği açıktı. Yine Hz. Ali'nin, zanaatkarların kendilerine emanet edilen eşyanın korunmasında titiz davranmamaları ve bunun hak kaybına yol açması karşısında onlara tazmin yükümlülüğü getiren icthadının gerekçesini açıklarken söylediği söz maslahatla aynı kökten gelen "islah" kelimesini içermekteydi ki bu da onun toplumun salâhını sağlayacak bir çözümü hedeflediğini gösteriyordu (Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, II, 119). Sevâd arazisinin taksimiyle ilgili tartışmalar esnasında Hz. Ömer'in karşı görüş sahiplerini ikna etmek için söylediği sözlerde de ana fikrin maslahat ve özellikle kamu yararı (Ebû Yûsuf'un ifadesiyle "umûmü'n-nef") mülâhazaları olduğu açıkça görülüyordu (Ebû Yûsuf, s. 26-29). Ancak mezheplerin oluşumu ve istikrar kazanmasıyla sonuçlanan bu süreçte benzer örneklerle bolca rastlanmakla beraber "re'y" kelimesinin maslahat fikrini de kapsayan şemsiye bir kavram olması yanında aynı fikri belirtmek veya kapsamak üzere daha çok "ma'nâ" (çoğulu me-ânî) ve "maksad" (çoğulu makâsîd) kelimelerinin, yer yer de "illet" ve "hikmet" kavramlarının kullanılması sebebiyle maslahat kelimesinin fazla öne çıktığı görülür (Zerkâ, s. 58-60; Reysûnî, s. 26-28; maslahat ve istislâh terimlerinin teknik veya yarı teknik kullanımlarının ilk örnekleri hakkında bk. Hallaq, s. 132; Opwis, s. 9-26). Her bir fıkıh doktrinine ait icthadların fikrî örgüsünün açıklamaya yönelik teorik incelemelerin ve kavramlaştırma çalışmalarının ağırlık kazandığı müteakip dönemde, maslahat kavramının ikincisi birincisinin uzantısı sayılabilecek başlıca iki anlamda kullanıldığı daha açık biçimde görülebilmektedir: a) Naslarda yer alan hükümlerin amaçları ve yarar fikri bağlamındaki sonuçları, semereleri; b) Gerek naslarda yer alan hükümleri uygularken gerekse naslarda hükmü özel olarak belirtilmeyen şer'î meseleler için çıkarım yaparken ulaşılan çözümlerin bu amaçlar ve yararlarla örtüşüp örtüşmediğini belirleyen kriter. Bu anlamların metodolojiye yansıtılması konusunda ise -icthad metotlarının adlandırılması ve işletilmesinde terim birliğinin sağlanamamasının yanı sıra masla-

hatın bütün icthad türlerinde etkili ve fıkıhın hemen her alanına uzanan kapsamlı bir kavram oluşu sebebiyle- yaklaşımlarının farklılıklarının, dolayısıyla bu kavramın fıkıh usulü literatüründeki kullanımında bir dağınıklığın bulunduğu görülür.

Fıkıh usulü eserlerinde maslahatın terim anlamını belirleyici tartışmalara daha çok illet kavramının incelendiği bölümlerle maslahatın müstakil bir delil sayılıp sayılamayacağına ele alındığı yerlerde rastlanır. İletinin değişik açılardan geniş incelemelere tâbi tutulduğu usul bölümlerinin maslahat üzerinde yoğunlaşan kısmı "münâsebe" kavramını mihver edinir. Dolayısıyla, gerek nasların yorumunda gerekse nas kapsamına girmeyen yeni olaylara çözüm üretilmesinde maslahatın üstlendiği işlevi daha iyi gözlemleyebilmek için bu eserlerde geniş incelemelere konu edilmiş olan münâsebe kavramı etrafındaki tartışmaların göz önünde bulundurulması gerekir. Hukuk felsefesi ve metodolojisi açısından zengin tartışmalar içeren ve gerçekte yorum dahil bütün icthad türleri bakımından büyük önem taşıyan bu konunun daha çok anılan eserlerin kıyas bölümlerinde (bazılarında bunun yanı sıra mesâlih-i mürsele veya istislâh bahislerinde) ele alınması bir bakıma maslahat düşüncesine tanınmak istenen işlevin sınırlandırılması anlamı taşır. Sözlük mânası "uygunluk" demek olan münâsebe kelimesi, geniş anlamıyla olay ile olaya bağlanan hüküm arasında mâkul bir dengenin bulunmasını ifade etmektedir. Bu dengenin belirlenmesinde esas alınan nitelik "el-vasfû'l-münâsib" diye anılır, bir vasfı münasip kabul etmenin ölçütü de maslahatı içermesidir. Usulcülerin bir kısmı bu vasfın akil ölçülere göre herhangi bir maslahatı, diğerleri ise hükmün teşri' kılınmasıyla hedeflenen maslahatı gerçekleştirme özelliğini esas almıştır. Allah'ın fiil ve hükümlerinin gâfî illetlerinin bulunup bulunamayacağı tartışmasıyla bağlantılı olan ve gerçekte kelâm ilmini ilgilendiren bu görüş ayrılığı bir yana bırakılacak olursa bir vasfı münasip saymanın temel kriteri maslahatı ihtiva etmesidir. Tûfî münasibin tanımında ihtilâf edilse de bunun önemli bir konu olduğunu, şeriatın hatta varlığın yö-rüngesini oluşturduğunu, zira akil münasebete uygunluk taşımayan varlıktan söz edilemeyeceğini belirterek konunun ontolojik boyutuna dikkat çeker. Fıkıh alanında münasebetin türlerinin umumi-husus, açıklık-kapalılık, güçlü-zayıf olma,

hemen kabul edilip edilmeme bakımından çeşitlilik gösterdiğini, uygunluğu gizli kalana “teabbüd”, açık olana “muallal” dendiğini ifade eder (*Şerh Muhtaşari’r-Ravza*, III, 382, 385). Dar anlamıyla münâsebe ise hükmün illetini tesbit için başvurulan bir metodun adıdır. Şöyle ki, şer’î bir hükmün illeti nas veya icmâ yoluyla tesbit edilemiyorsa istinbat (ictihadî çıkarm) yoluna başvurulur; illetin istinbat yoluyla belirlenmesinin en önemli şekli münâsebedir. Meselâ hamr (şarap) Kur’an tarafından açıkça yasaklanmıştır. Haramlık hükmü ile bu hükmün kendisine bağlandığı şarap içme olayı arasında mâkul bir denge vardır; bize bu dengenin bulunduğunu söyleyen temel kriter (münâsip vasıf) bu içeceğin insan aklında olumsuz değişiklikler meydana getirme, dolayısıyla ferde ve fertler arası ilişkilere zarar verme özelliği taşımasıdır; fakat, “Şarap köpük attığı için veya küpte saklandığı için haram kılınmıştır” dersek bu münâsip olmaz (*Gazzâlî, el-Müstaşfâ*, II, 297). Ancak olayla olaya bağlanan hüküm arasında mâkul bir dengenin bulunduğunu belirlemek, bu belirlemede esas alınan niteliğin (el-vasfû’l-münâsib) illet sayılıp varlık ve yokluk itibarıyla hükmün buna bağlı olduğunu kabul etmek ve buna dayanarak yeni hükümler çıkarmak için yeterli olmayıp bu vasfın şer’an da dikkate alınıp alınmadığını belirlemek gerekir. Münâsip vasfın naslardaki düzenlemelerden destek alıp almadığını ortaya çıkarmak için yapılan tasnife göre nas tarafından dikkate alınana “el-münâsibü’l-mu’teber”, olumsuz değerlendirilene “el-münâsibü’l-mülgâ”, olumlu veya olumsuz değerlendirmeye tâbi tutulmamış olana “el-münâsibü’l-mürsel” denir. el-Münâsibü’l-mu’teber de naslardaki düzenlemelere uygunluk derecesi bakımından dört kademe halinde ele alınmıştır. Bunlar aynının (kendisi) hükmün aynında, aynının hükmün cinsinde, cinsinin hükmün aynında, cinsinin hükmün cinsinde dikkate alınmış olması şeklinde ifade edilir. Bunlardan en üst derecedeki uygunluğa “el-münâsibü’l-müessir” adı verilmiştir (müessiri daima münâsibin çeşidi olarak düşünmemek gerektiği hususu ayrı bir meseledir). Daha aşağı derecedeki uygunluk halleri konusunda ise usul eserlerinde oldukça karmaşık bir terminolojinin bulunduğu görülür. Başlıca üç şekilde tasvir edilen bu durumları müessirin alt kademeleri olarak takdim edenlerin yanı sıra “el-münâsibü’l-mülâim”in çeşitleri olarak değerlendirenler de vardır. “el-

Münâsibü’l-garîb” tabiriyle ne kastedildiği hususunda fikir birliği olmadığı için ya geçersizliği ittifakla kabul edilen veya ictihada açık olan münâsebe türü olarak gösterilir. Özet olarak sebr ve taksim, tard-aks gibi metodların mantık kurallarına göre geliştirilmesine mukabil münâsebe hükmün özüne inilip önce akla uygunluk tesbiti yapılmasını, daha sonra bu mâkul vasıf ve bağın naslardaki düzenlemelerle de uygunluk taşıdığına belirlenmesini ifade eden bir metod olduğundan gâî yorum ve gaye eksikliğini boşluk doldurma ictihadının vazgeçilmez aracıdır (Tûfî, *Şerh Muhtaşari’r-Ravza*, III, 381-403; M. Mustafa Şelebî, s. 239-277).

Maslahatın müstakil bir delil sayılıp sayılamayacağı konusu mürsel maslahatlara dayalı ictihadın tartışıldığı yerlerde ele alınır. Mesâlih-i mürsele temeline dayalı ictihadlar yapma hususunda şöhret sahibi olan Mâlikî mezhebinin bu konudaki yaklaşımı daha önce de fıkıh ve usul çevrelerinde geniş yankı bulmuş olmakla beraber bu ictihad türünü eleştirel biçimde gündeme getirip konuya ilişkin bir teori geliştirme çabası ortaya koyma bakımından Gazzâlî bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Gazzâlî, *el-Müstaşfâ* adlı eserinin istislah delilini ele aldığı bölümünde önce maslahat kavramının, yararı sağlama ve zararı giderme şeklindeki yaygın anlamına değinir ve kendisinin hayatın idamesi için insanların bu yönde bir eğilim göstermesi anlamını değil dinin (şer’) amaçlarını muhafaza anlamını kastettiğini, şer’in mükelleflerle ilgili amaçlarının da onların din, can, akıl, nesil ve mallarını koruma olmak üzere beş ana noktada toplandığını belirtir. Bu beş temel korunmasını içeren her şey maslahattır, bunların ihlâline yol açan her şey mefseket olduğu gibi bu ihlâllerin ortadan kaldırılması da maslahattır. Gazzâlî’nin, bu ifadenin hemen ardından kıyas bahsinde muhayyel ve münâsib mâna derken bu cinsi kastettiğini belirtmesi onun maslahata dayalı ictihad konusundaki anlayışını doğru ortaya koyabilme açısından özel bir önem taşır. Kendisinin münâsib ve mesâlih-i mürsele / istislah konusundaki başka açıklamalarıyla bu ifadesi birlikte değerlendirildiğinde şu sonuca ulaşılabilmektedir: Nas veya icmâ kapsamına girmeyen dinî-hukukî bir meselede sadece akfî uygunluğa ve yaygın anlamı esas alınarak maslahata göre hüküm verilemez; ya muayyen bir nastaki düzenlemeyle yeni olaya verilecek hüküm arasında bir amaç birliğinin bulunduğu belirlenmeli

-ki buna dayalı olarak yapılan ictihad kıyas adını alır-, yahut nasların genel gayelerine bakılarak bu tür bir amaç birliğinin varlığından emin olunmalıdır. Nasların genel gayeleri yukarıda belirtilen beş temel değer korunması şeklinde özetlenebilirse de bunlar geniş kapsamlı önermeler olduğundan bunlara dayalı uygulamanın diğer şer’î düzenlemelerle uygunluk taşıması halinde (*Gazzâlî* bu durum için “garîb” tabirini kullanır) sözü edilen amaç birliğinden emin olmayı sağlayıcı ölçütlerin devreye sokulması gerekir. Bunlar maslahatın vazgeçilemez (zarurî), kesin (kat’î) ve bütün ümmeti ilgilendirir tarzda kapsamlı (küllî) olmasıdır. Beş temel değer korunması önem derecesi açısından yapılan maslahat tasnifi içinde zarûriyyât arasında yer aldığına ve Gazzâlî’nin kastettiği terim anlamındaki maslahatın belirleyici özelliği de bu olduğuna göre buna ilâve olarak aranan şartlar kat’îlik ve küllîlik olmaktadır. Hâciyyât ve tahsiniyyât grubuna giren maslahatlar ise muayyen bir aslin şahitliği halinde dayanak olabilir; ancak müctehid bunların da zarûriyyât mertebesine konması gerektiği kanaatine ulaşabilir. Şu halde Gazzâlî’ye göre, hakkında muayyen bir nasta olumlu veya olumsuz değerlendirme bulunmadığı için mesâlih-i mürsele olarak anılan ve mutlak biçimde ele alınarak kabul veya reddi yönünde görüş belirtilen maslahatlar önce özel bir inceleme-yâ tâbi tutulmalıdır. Eğer yukarıda belirtilen terim anlamına uygun ise, yani şer’in amaçlarını korumaya yönelik bir maslahat ise bu zaten Kitap ve Sünnet’ten sayısız delille desteklenen bir hüccettir. Muayyen bir nassa dayalı olmadığı için kıyas denmeyip maslahat-ı mürsele diye anılması uyulmasını tartışmalı hale getirecek bir gerekçe olamaz, aksine bunun kesin bir hüccet olduğunu kabul etmek gerekir. Ancak zarurî, kat’î ve küllî olma şartlarını izah ederken yararlandığı, bir grup müslüman askerin düşman tarafından siper edinilmesi örneğinde şer’î düzenlemelerle uygunluk taşımadığını belirttiği maslahat esasen yasak olan bir fiil (mâsum bir kişinin öldürülmesi) olduğu için onun bu konudaki görüşü değişik yorumlara yol açmıştır. Sübkî, Gazzâlî’nin bu ifadelerini maslahat belirtilen şartları taşıyorsa kabulünde ittifak bulunduğu, taşıyorsa farklı görüşler ileri sürülebileceği şeklinde anlamak gerektiği kanaatindedir (farklı değerlendirmeler için bk. Hüseyin Hâmid Hassân, s. 424-465; Abdülmeccid et-Türkî, s. 276-280; M. Saîd Rama-

zan el-Bûtî, s. 340-346). Öte yandan Gazzâlî, verdiği örneklerde maslahata itibar edilmesi yönündeki ağırlıklı eğilime bakılarak istislâhın beşinci delil sayılmasının önerilebileceğini dikkatten kaçırmaz; fakat kendisi böyle bir önerinin kabul edilemeyeceğini belirtir ve kaynak değerini haiz delilleri kitap, sünnet, icmâ ve akıl olmak üzere dört ile sınırlandırmakta ısrar eder. Özet olarak ona göre, yeni bir dinî-hukukî mesele ya kitap, sünnet ve icmâ tarafından onaylandığı bilinen muayyen bir maslahata dayalı olarak ya da -yukarıda belirtilen çerçevede kalmak kaydıyla- çok sayıda delil nassın onayladığı ilke düzeyindeki maslahatlar esas alınarak çözüme kavuşturulabilir. Bunlardan ilk yöntemin kıyas olarak adlandırılması tabii olmakla birlikte ikinci yöntem için Gazzâlî açık bir öneride bulunmamaktadır; burada kullandığı “şer’in tanıklık ettiği” ifadesiyle bu türü de kastettiğinin kabul edilmesi halinde sonuçta bunu da kıyas kapsamında mütalaa ettiği neticesine ulaşılır. Bununla birlikte müstakil bir delil sayılmamak ve anılan şartlara uygun olmak kaydıyla bundan istislâh veya mürsel maslahat olarak söz edilmesine razı olduğu anlaşılmaktadır (bk. *el-Müstaşfa*, I, 284-315, [özellikle bk. 286-287, 295-296, 297-298, 310-315]; II, 296-306; *Şifâ’ü'l-galil*, s. 142-266; Gazzâlî sonrasında maslahat anlayışının -Râzî, Karâfî, İbn Teymiyye, Tûfî ve Şâtîbî örnekleri çerçevesinde- geniş bir incelemesi için bk. Opwis, s. 63-352).

Maslahatın Kısımları. Maslahat değişik açılardan tasnife tâbi tutulmuştur. Hakkında şer’î değerlendirmenin bulunup bulunmaması bakımından maslahat, kıyas bahsinde “münasip vasıf”ın taksiminde izlenen metoda paralel olarak üç gruba ayrılır. Muayyen bir nasla geçerli sayılana “el-maslahatü'l-mu'tebere”, geçersiz sayılana “el-maslahatü'l-mülgât”, geçerli yahut geçersiz olduğuna dair değerlendirme yapılmamış olana “el-maslahatü'l-mürsele” adı verilir. Usulcülerce genel kabul gören bu ayırma özellikle son iki şıktaki isimlendirme açısından bazı eleştiriler yöneltilmiştir (M. Mustafa Şelebî, s. 281-282; Ahmed Reysûnî, s. 260-263).

Bilindiği kadarıyla temelleri Cüveynî tarafından atılıp (*el-Burhân*, II, 923-964) Gazzâlî tarafından geliştirilen bir ayırma göre maslahat, fert ve toplum hayatındaki önem derecesi ve karşılanan ihtiyacın türü açısından zarûriyyât, hâciyat ve tahsîniyyât şeklinde gruplandırılır. Bu sıralama aynı zamanda, İslâm teşriinin ana

gayelerinin korunması hedeflenen yararların önemine göre derecelendirilmesini ifade eder. Zarûriyyât, gerek âhiret sadetinin kazanılması gerekse dünya hayatında insana yaraşır biçimde ve düzeyde dirlik-düzenlik ve esenliğin sağlanması ve korunması bakımından toplum ve bireyler için vazgeçilmez olan değerlerin ve bunların korunmasıyla elde edilen yararların toplu ifadesidir. İslâm âlimleri din, can, akıl, nesil ve malın muhafazası şeklinde beş (bazı eserlerde ırz eklenerek altı) maddede özetlenen zarûriyyâtın bazı özel naslarla desteklenmesinin yanı sıra çok sayıda âyet ve hadisten tümevarım yoluyla çıkarılmış sonuçlar olduğunu, hatta diğer ilâhî dinlerin de ortak noktalarını teşkil ettiğini, bunların korunmasından maksadın ise hem varlık kazanmaları hem de varlıklarını sürdürülebilmeleri için gerekli önlemlerin alınması olduğunu belirtirler. Nitekim İslâm’ın ana kaynaklarından anlaşıldığına göre Allah, dinin varlığı için kendisine ve bildirdiklerine iman edilmesini buyurup bazı ibadetleri farz kılmış, dinin varlığını tehdit eden âmillerin ortadan kaldırılması için de cihadı emretmiş ve dine saldıran niteliği taşıyan eylemleri yasaklamıştır. Canın varlığını temin için insan soyunun ona yaraşır biçimde devamına zemin hazırlayan evliliği meşrû kılmış, insan varlığı ve şahsiyetinin gelişmesini, yetkinleşmesini sağlayacak yolları özendirmiş, cana, can bütünlüğüne ve şahsiyete yönelik saldırıları yasaklamıştır. Akıl ve düşünme gücünü insan varlığının en değerli ögesi saymış, gelişmesi ve aktivitesi için gerekli maddî ve mânevî şartların hazırlanmasını, özellikle öğretim, eğitim ve tefekkürü teşvik etmiş, içki içme gibi akla zarar verici eylemleri yasaklamıştır. İnsan neslinin devamını sağlayacak bir ontolojik düzen var ettiğini bildirip neslin meşrû biçimde sürmesinin yegâne yolu olan evlilik kurumunun muhafazasını bu varlığı ayakta tutma olarak kabul etmiş, nesillerin sağlıklı olarak devam etmesi ve gelişmesinin önündeki engellerin kaldırılmasını istemiş, soyların karışmasına yol açan zinayı ve neslin korunmasını tehdit eden eylemleri yasaklamıştır. İnsanı mal edinme eğilimi taşıyan bir varlık olarak yarattığını belirtip dünya hayatının vazgeçilmez gereklerinden olan malın meşrû yollardan elde edilmesini teşvik etmiş, malın ve meşrû kazanç düşüncesinin korunması amacıyla hırsızlığı ve haksız kazanç sağlama yollarını menetmiştir. Ayrıca bütün bu değerlerin korunmasına yönelik ihlâl-

ler için cezaî ve hukukî yaptırımlar koymuştur. Esasen adalet, hürriyet, eşitlik, güvenlik vb. değerler bu beş temel gayenin açılımları olmakla beraber bunların belirtilen tasnife eklenmesiyle ilgili öneriler her dönemde bu konuda öne çıkan kavramların önemine özel bir vurgu anlamı taşır. Hâciyat, zarûriyyât düzeyinde olmamakla beraber insanların hayatlarını sıkıntıya düşmeden ve kolaylık içinde sürdürülebilmeleri için muhtaç oldukları düzenlemeler ve bunların sağladığı yararlar demektir. Suyun bulunmadığı veya kullanılmadığı durumlarda teyemmüm edilmesi, ramazanda hasta veya yolcu olan yükümlünün orucunu erteleyebilmesi hükümleri hâciyatın ibadetler alanındaki, avlanmaya ve av etinin yenmesine müsaade edilmesi helâl-haramlar alanındaki, kira, selem vb. sözleşmelerin meşrû kılınması hukukî ilişkiler alanındaki örnekleri arasında sayılır. İhtiyaç kavramının dar anlamı bu gruptakilere tekabül ederse de her üç gruptaki gereksinimleri ifade edecek biçimde geniş anlamda kullanımı da söz konusudur (bk. İHTİYAÇ). Tahsîniyyât ise hayatı güzelleştirmeyi hedefleyen ve insanı mükemmeli aramaya teşvik eden -zarûriyyât ve hâciyat düzeyine çıkmamış- düzenlemeleri ve bunların sağladığı yararları ifade eder. Bunların ortak özelliği bireyi ve toplumu erdemli, seçkin ve uygar olmaya, bu açıdan başka kişileri ve toplumları imrendirecek bir düzeye çıkma gayreti göstermeye yönelten düzenlemeler olmasıdır. İbadetlerdeki temizlik hükümleri, israftan kaçınma gereği, yeme içme âdâbiyla ilgili hükümler, henüz sonuçlanmamış akid görüşmesine katılmanın tasvip edilmemesi, savaşa kadın, çocuk ve din adamlarının öldürülmesinin yasaklanması tahsîniyyâtın örneklerindedir. Şâtîbî, bu üç esasın korunmasının şâriin maksadı olduğunu gösteren delilin naklî ve kesin nitelikte olması gerektiğini, zira bunun şer’î asılların da temelini teşkil ettiğini belirttiğinden sonra muhtemel delillere kısaca göz atar ve sonuç itibarıyla bu tesbitin küllî olsun cüz’î olsun bütün şer’î delillerin tümevarım yoluyla incelenmesiyle ulaşılan ortak anlama (“el-istikrâ’ü'l-ma'nevî”) dayandığını ifade eder. Yine onun açıklamalarına göre bu üç küllînin amaçladığı her gruba ait maslahatın bunların kapsamına giren bazı cüz’îlerde gerçekleşmemesi söz konusu tasnifi ve asıl amacı ortadan kaldırmaz. Meselâ suçlunun cezalandırılmasındaki gaye suçların önlenmesidir ve bazı olaylarda bu gaye-

nin gerçekleşmemiş olması bu gruptaki hükümlerin temel karakterini ve meşruiyetini etkilemez, yani bunların kamu düzeni açısından taşıdığı önemi ortadan kaldırmaz. Bunların yanı sıra zarûriyyât, hâciyat ve tahsîniyyâtın her biriyle ilgili tamamlayıcı hükümlerden de (tekmile ve tetimme) söz edilir ki bunların ölçütü, bulunmaması halinde tamamladığı zarurî, hâcî ve tahsîninin aslî hikmetinin ortadan kalkmamasıdır. Meselâ emsal nafakası ve ecr-i misli hükümleri, sarhoşluk veren içkinin azının ve ribânın yasaklanması, namaz farızasıyla hedeflenen gayeyi pekiştirmek için ezan okunması ve namazın cemaatle kılınmasının istenmesi zarûriyyâtın, yolculuk sırasında namazların kısaltılmasına müsaade edilmesi hükümünün yanı sıra aynı durumda bazı namazların cem'ine izin verilmesi hâciyatın, kurban hükümünün peşi sıra kurban edilecek hayvanın en iyiler arasından seçilmesinin tavsiye edilmesi tahsîniyyâtın tamamlayıcılarına örnek gösterilir. Şâtîbî anılan üç küme arasında da bu tür bir tamamlama ilişkisi bulunduğu, yani hâciyatın zarûriyyât için, tahsîniyyâtın da hâciyat için tetimme teşkil ettiğine dikkat çeker.

Zarûriyyât, hâciyat ve tahsîniyyât arasındaki sınırları belirleyen kesin ölçütler bulunmadığı gibi bu konuda belli ölçütler veya tanımlar üzerinde mutabakat sağlansa bile fikhî bir hükümün bu gruplardan hangisine dahil edilmesinin uygun olacağı hususunda fikir birliği edilmesinin beklenemeyeceği açıktır. Zira gerek bu gruplandırılmalar gerekse her bir grubun kapsamına giren hükümlerin belirlenmesi ihtihadî olup -Şâtîbî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre- böyle bir derecelendirme yapmanın asıl amacı şer'î hükümlerin birbirinden kopuk düzenlemeler olmadığını ortaya koymak, maslahatlar arasındaki ince dengeyi yakalayabilmek için fikrî bir hazırlık sağlamak, asıl yararı da cüz'î bir meselede tereddüt edilmesi halinde hükümler arasındaki fikrî örgüyü göz önünde bulundurarak onu küllî bakışla değerlendirmeye almak, birine bakarak diğerini feda etmeyi hedeflemeksizin her bir cüz'înin bu küllî bakış kontrolünde anlamlı kaldığından emin olmak, bununla birlikte bir tercih zorunluluğu doğduğunda fakihin hangi maslahatı üstün tutmasının uygun olacağına karar verirken tutarlı davranmasına yardımcı olmaktır. Merkezinde zarûriyyât bulunan ve iç içe geçmiş katmanlara benzetilebilecek olan bu üç grup arasındaki

sıralama aynı zamanda öncelikler hiyerarşisini belirttiğinden bunlar arasında tercih zorunluluğu doğduğunda evvelâ zarûrinin, sonra hâcînin, daha sonra tahsîninin korunması esastır. Şâtîbî, zarûrinin mutlak olarak ihlâlâ uğradığı var sayıldığında hâcî ve tahsîninin de ihlâlâ uğramasının kaçınılmaz olacağını, aksinin ise söz konusu olmadığını, fakat tahsîninin mutlak ihlâlî halinde hâcînin, bunun mutlak ihlâlî halinde de zarûrinin bir şekilde ihlâlâ uğrayabileceğini belirtir. Onun bu konudaki açıklamalarını şöylece özetlemek mümkündür: Bu kümeler arasındaki ilişki asıl-fer' veya mevşuf-vasıf ilişkisine benzetilebilir; meselâ satım sözleşmesinin meşruiyetinin kabul edilmediği var sayılsa satımın geçerliliği için bilinmezlik (cehalet) ve belirsizliğin (garar) yasak sayılmasının bir anlamı kalmaz; yine bir kimseden namaz vecibesinin sâkıt olması halinde artık kıraat, tekbir ve dua gibi bu ibadete bağlı olan fiiller de sâkıt olur. Bununla birlikte hâcî ve tahsîni -bazan mukaddime, bazan bitişik unsur, bazan da eklenti şeklinde olmak üzere- zarurîye hazırlama ve onun en iyi biçimde gerçekleşmesini sağlama işlevini üstlendiğinden bunları zarûrinin etrafını çevreleyen ihata duvarı gibi düşünmek mümkündür; dolayısıyla bu kuşakta meydana gelen ihlâllerin önemli bir düzeye ulaşması halinde zarûrinin de tehlikeye düşmesi, en azından belli bölgelerinden yara alması muhtemeldir. Zarûriyyâtı oluşturan değerlerin kendi içindeki önem sıralamasının din, can, akıl, nesil ve malın muhafazası şeklinde olması gerektiğini savunanlar çoğunlukta olmakla beraber farklı sıralama önerenler de vardır. Bu durum daha çok, belirtilen kavramların açılımına ilişkin farklı bakış açılarının bulunmasından ve değerlendirmede esas alınan örneklerin özelliğinden kaynaklanmaktadır. Bazı çağdaş yazarlar, tahsîniyyâtın menduplardan ve kısmen de mubahlardan oluştuğu yönündeki bir ön kabulden hareketle bir kısım klasik usulcülerin farz düzeyindeki hükümleri bu grubun örnekleri arasında saymasını eleştirirlerse de mesâlihînin önem derecesi açısından böyle dikey bir sıralamaya tâbi tutulmasının zorunlu olarak farzlar (vâcip-ler), menduplar, mubahlar tasnifini içermediğine dikkat edilmelidir. Nitekim -aynı yazarların çalışmalarında da görüldüğü üzere- haram ve tahrimden mekrub düzeyindeki pek çok hükümün bu grubun örnekleri arasında sayılması da bunu teyit etmektedir (işaret edilen yaklaşımı des-

teklediği izlenimi veren İzzeddin İbn Abdüsselâm'ın tasnif ve örneklendirmesini her grubun ağırlıklı özelliği olarak anlamak daha isabetli görünmektedir, bk. *el-Fevâ'id*, s. 38-39). Yine bu gruplandırmadan, zarûriyyâta dahil olmayanların -özellikle tahsîniyyâtın- değersizler veya değeri düşük olanlar anlamının çıkarılması yanlış olur. Zira bu sıralama maslahatlar arasında bir tercih gereği duyulduğunda hangisinin üstün tutulacağını tesbit yönüyle bir hiyerarşi belirtmekle birlikte asıl gaye, alt kademedekilerin değersizliğini veya az değerli olduğunu belirtmek değil şer'î hükümlerin bir değerler manzumesi oluşturduğunu ortaya koymak, yerli yerince işleyen bir düzen olabilmesi için âhenk ve dengenin nasıl sağlanabileceğini göstermektir. Öte yandan tahsîniyyât iyi insan, iyi kul, iyi müslüman olmanın inceliklerini kavrayabilme, hayata geçirebilme, kalite ve estetiği yakalama çabası içinde olma gibi bir anlam da taşır. Zarurî ve hâcî olanlar hayatın akışı içinde genellikle kendi varlığını zorunlu kılsa da tahsîniyyât daha bir ilgi, dikkat, özen ve özveri gerektirir, bu da bireyin ve toplumun uygarlık yolunda sürekli mesafe katetmesi sonucunu beraberinde getirir. İslâm medeniyetini seçkin kılan eserlerin ve kültür görünümlerinin temelinde böyle bir idrak ve zihniyetin yattığında ise şüphe yoktur. Tahsîniyyât çerçevesinde yer alan temizlik hükümlerinin suyun temini ve kullanımı konusunda müslüman toplumları başka kültür ve medeniyet mensuplarını imrendirecek ve onlar için numune teşkil edecek bir düzeye erdirmiş olması, zarurî ve hâcî düzeyinde olmamakla beraber ibadet mahallerinin ve yazının güzelleştirilmesi ihtiyacından hareketle muhteşem sanat eserlerinin ortaya konmuş bulunması bu hususu teyit eden örnekler arasında zikredilebilir. Yine bazı yazarlarca tahsîniyyâtın ahlâkî alanla sınırlı olduğu ön kabulünden hareketle Şâtîbî'ye ahlâkî değerlere en son sırada yer verdiği eleştirisinin yöneltilmesi, bu ayırımın temelindeki düşünce hakkında yanlış bir kanaat edinilmesine yol açmaktadır. Gerçekte -içerdiği kuralın mahiyeti uygun olduğu ölçüde- bu kümelerden her birinin ahlâkî alanla ilgisi bulunmaktadır; meselâ haksız yere cana kıy- ma ahlâken kötü bir fiildir ve bunun önlenmesi zarûriyyâtın kümesine yerleştirilmiştir; tahsîniyyâtın tanıtımında yer alan "mekârimü'l-ahlâk" ifadesi ise bu grubun ahlâkî erdemlerle olan yoğun ilgisini belirtmektedir (bu tasnif hakkında bilgi için

bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 286-293; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 8-25; IV, 27-32; M. Tâhir b. Âşûr, s. 79-83; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, s. 218-223; Pekcan, s. 117-280).

İbn Abdüselâm'ın maslahat ayırımlarında uhrevî ve dünyevî şeklindeki taksim belirgin biçimde öne çıkar. Müellif, maslahat ve mefsetetleri teklifi hüküm terminolojisine (vâcip, mendup, mubah, haram ve mekruhlar), görevlerin aynı veya kifâî oluşuna, kesin, zannî veya vehim kaynaklı olmasına, hakiki veya mecazi oluşuna, sınırlarının açıkça belirlenip belirlenemeyişine, sonuçlarının hemen görülüp görülmeysiğine, iyilik ve kötülük derecesine, sağladığı hak ve sonuçların öncelik durumuna göre vb. açılardan başka ayırımlara da tâbi tutmaktadır (*el-Fevâ'id*, s. 39, 41, 42, 54, 81-83, 99-101; *el-Kavâ'idü'l-kübrâ*, I, 7-15, 18, 59-62, 70-84). Bazı yazarlar, maslahatların uhrevî ve dünyevî şeklinde ikiye ayrılıp inanç ve ibadetlerle ilgili hükümlerin birinci, muâmelâtla ilgili hükümlerin ikinci grup maslahatlar için konduğunun belirtilmesini, birinci gruba girenlerin akılla açık bir biçimde kavranabilecek gerekçelere dayanmaması, ikinci gruptakilerin ise yeni olaylara geçiş yapmayı sağlayacak açık illetlere dayalı olması yönüyle isabetli bulmakla beraber maslahat kavramının özü açısından konuya bakıldığında bu ayırımı gerek bulunmadığını savunurlar. Zira İslâmî anlayışa göre insan hayatı ancak varlık amacına uygun bütüncül bir bakış içinde ele alındığında gerçek anlamını kazanır; bütün bu hükümler dünya ve âhiret saadetini temin amacıyla birleştiğine göre sağlanan yararın doğrudan veya dolaylı olması bu sonucu etkilemez. Meselâ bir müslümanın inançlarına bağlı ve ibadetlerinde titiz olması, beşerî ilişkilerinde sorumluluk bilincini güçlendirip ödevlerini yerine getirmeye daha özenli davranması ve başkalarının hakkına daha saygılı olması sonucunu beraberinde getiriyorsa bu maslahatın sadece uhrevî olduğunu, aynı şekilde dünyada kendisi ve başkaları için yaptığı yararlı faaliyetleri inanç ve ibadetlerinin zorunlu kıldığı ahlâkî değerlerle denetliyorsa bu maslahatın sadece dünyevî olduğu söylenemez. Esasen Allah hakları ve kul hakları şeklindeki ayırımın bazı fikhî hükümler açısından bir ölçüt görevi yapması bir yana, sonuçta bütün şer'î hükümlerin Allah'ın iradesine ram olma ve bunların hedeflediği maslahatın da insanların dünya ve âhiret mutluluğunu sağlama noktasında kesiştiği dikkate alınırsa bir yönüyle bunların ta-

mamının Allah hakkı, diğer yönüyle de tamamının kul hakkı olarak nitelenmesi mümkündür (M. Saîd Ramazan el-Bûtî, s. 49-52, 78-81; maslahat kavramı bağlamında Allah hakkı-kul hakkı karşılaştırmaları için bk. İzzeddin İbn Abdüselâm, *el-Kavâ'idü'l-kübrâ*, I, 219-259).

İbn Âşûr, maslahatı toplumu veya bireyi hedeflemesi açısından "maslahat âmme" ve "maslahat hâssa" şeklinde ikiye ayırır ve Kur'ânî teşrihin büyük çoğunluğunda gözetilen maslahatın, yine farz-ı kifâyelerin çoğunun birinci, Kur'ânî teşrihin bir kısmı ve sünnetteki teşrihin büyük kısmının ise ikinci türden olduğunu belirtir. Ayrıca toplumun tamamını, belli gruplarını veya fertlerini ilgilendirmesi açısından da maslahatı küllî ve cüz'î şeklinde bir ayırımı tâbi tutar; ancak maslahat âmme tamlamasını kullanarak açıkladığı küllî maslahatlardan ümmetin tamamını ilgilendirenlerin sayısının az olduğunu ifade eder (*Maķâşidü's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, s. 65-66, 86). Kendisine duyulan ihtiyacın kesin olup olmaması açısından da maslahatları kat'î, zannî ve vehmî kısımlarına ayırır. Hac farızası gibi te'vile açık olmayan nasla sabit hükümlerin yanı sıra, daha önce zarûriyyât olarak nitelenen temel değerlerin korunması gibi tümevarım yoluyla pek çok delilin ortak noktası olarak belirlenen hükümlerin, yine zarurî kapsamında olup aklen elde edilmesinin büyük yarar sağlayacağına, aksinin ise büyük zarar getireceğine hükmedilen durumların içerdiği yararlar birinci gruba; akfî veya naklî olsun zannî bilgi sağlayan delille sabit hükümlerin, meselâ yargıcın kızgın iken karar vermemesi hükmünün sağladığı yararlar ikinci gruba; uyuşturucu kullanma örneğinde olduğu gibi kişinin hoşuna gitmesini ölçü olarak yararlı saydığı, fakat iyi incelendiğinde zararlı olduğu anlaşılan fiillerden beklenen maslahatlar üçüncü gruba girer (*a.g.e.*, s. 86-87). Öte yandan İbn Âşûr, şer'î talebe konu olup olmaması bakımından maslahatları iki kısma ayırır. Birinci kısmı insanlara yaratılıştan getirdikleri özellikler gereği açık bir haz sağlayan yararlar oluşturur. İnsanın bunlara olan tabii eğilimi sebebiyle şeriat bu tür maslahatlarla, onların elde edilmesini talep etme şeklinde değil sadece önündeki engelleri kaldırma yönüyle ilgilendirir. Meselâ satım ve nikâh akidlerinin insanlar için çok önemli iki maslahatı karşıladığı dikkate alınarak bunlara vücûd hükmünün bağlanması beklenebilirse de bu düzenlemelerin ibâha çerçevesinde kaldığını, buna karşılık

dinin anılan akidlerin insanların yeme içme ve çoğalma gibi tabii ihtiyaçlarını meşrû biçimde karşılanmasını engelleyecek saldırı ve sınırlandırmaları yasakladığı görülür. İkinci kısımda ise insanlara açık bir haz sağlamayan maslahatlar yer alır. Bu tür maslahatların önemi fertler tarafından genellikle açık biçimde hissedilmez ve ancak yokluğu halinde farkına varılır. Toplumun dirlik düzenliği için gerekli olan bu maslahatların sağlanması bazan her bir ferde ayrı ayrı, bazan da topluma yüklenmiş birer görev şeklinde olmak üzere şer'an talep edilmiş ve yerine getirilmesini sağlayıcı yaptırımlar öngörülmüştür. Çocukların nafakasını karşılamak, yolda kalmış olanlara yardımcı olmak birinci gruba, boğulmak üzere olan birini kurtarmak, etrafa tehlike saçan yangını söndürmek ikinci gruba örnek gösterilebilir (*a.g.e.*, s. 73-77). Aynı müellif son olarak mesâlih ve mefâsîde ilgili bir başka ayırımın bulunduğunu, fakat bunun fakihin konuya hâkimiyetini gerektiren bir ayırım olduğunu belirtir. Bu da maslahata, fiille kastedilen yarar veya o fiilin sonucunda oluşan yarar olması açısından bakışın ortaya çıkardığı ayırımdır. Müellifin burada, kanuna karşı hilenin önlenmesi ve aslen meşrû olan fiillerin kötü sonuca götüreceğinin anlaşılması üzerine yasaklanması (*sedd-i zerâ'i*) ilkelerinin uygulanması ve uygulanmaması durumları arasında yapılabilecek bir maslahat mukayesesini kastettiği anlaşılmaktadır (*a.g.e.*, s. 87; zamana, çevreye ve şahıslara göre değişip değişmemesi açısından yapılan bir maslahat taksimi için bk. M. Mustafa Şelebî, s. 281, 282).

Maslahat-ı Mürsele ve Mezhep İmamlarının Tavır. Maslahatı dikkate almanın meşruiyet delilleri başlığında görüldüğü üzere İslâm teşrihinin geneline hâkim bir düşünce anlamıyla maslahatın kabulü hususunda âlimler arasında görüş ayrılığı bulunmamakta, maslahatın nasların yorumunu etkileyen bir unsur veya yeni olayların çözümünde şer'î bir dayanak olup olamayacağı tartışılmakta ve bu konudaki ihtilâfların odak noktasını maslahat-ı mürsele (çoğulu mesâlih-i mürsele) kavramı oluşturmaktadır.

Mesâlih-i mürsele, geçerli veya geçersizliği hakkında özel delil (nas ve icmâ) bulunmadığı gibi kıyas kapsamına da girmeyen, fakat hem akfî ölçülere hem diğer şer'î düzenlemelerin bütününe (makâsidü's-şer'i') uygunluk taşıyan menfaatleri ifade eder (Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, II, 111, 114-115, 129). Buna göre, akfî ölçülere vu-

rulduğunda yararlı olduğu düşünölmekle beraber şâriin küllî maksatlarına dahil veya uygun olmayan, hükmü nasla belirlenmiş veya hükmü üzerinde icmâ edilmiş ya da -Kitap ve Sünnet'te yapılan atıf uyarınca- devlet başkanının (imam) tasarruf ve takdir yetkisine bırakılmış menfaatler, birbirleriyle çatışan ve her biri için geçerlilik veya geçersizlik yönünde şahit (özel delil) bulunan maslahatlar ve ister bütünüyle ister umumunu tahsis veya mutlakını takyid edecek biçimde olsun bir nasla veya sahih bir kıyasla çatışan maslahatlar mesâlih-i mürsele kapsamı dışında kalmaktadır. Mürsel maslahat esas alınarak yapılan icthadda varılan sonucu uygun gösteren vasıf "el-münâsibü'l-mürsel" diye anıldığı gibi izlenen metot için "istislâh" veya "istidlâl" tabiri kullanılır. Bazıları istidlâlî kitap, sünnet, icmâ ve kıyas dışında kalan istihvan ve istishâb gibi delilleri kapsar biçimde kullanmış ve mesâlih-i mürseleden "el-istidlâlî'l-mürsel" diye söz etmiştir. Bûtî, birçok müellif tarafından ilk dönem müctehidlerinin ve özellikle İmam Mâlik'in nassın umumuna veya mutlakına aykırı maslahat-ı mürseleyle dayandığına dair örnekler verilmesini, hatta bazılarınca açıkça Mâlikîler'in maslahat-ı mürsele ile âmmin tahsis ve mutlakin takyit edilebileceği kanaatinde olduklarının söylenmesini, maslahat-ı mürselenin gerçek sınırlarını ve buna dayanmanın hükmünü belirleme konusunda karışıklığa yol açan en önemli sebep olarak görmektedir. İmam Mâlik'in fetvalarından delilleri iyice incelenmeden metodik çıkarımlar yapılması, çok defa da mezhebin kendi bilgi kaynaklarına dayanılmadan ona ve öğrencilerine görüş nisbet edilmesi sebebiyle böyle yanlış bir kanaatin yaygın hale geldiğini, bazı araştırmacıların sahâbe ve sonraki müctehidlerin şöhret bulan fetvalarından sırf maslahatla Kitap veya Sünnet'in nassının tahsisine delil gösterdiği meseleler incelendiğinde bunların tamamının ya bir nassın başka bir nasla tahsisi veya nassın kıyasla tahsisi kabilinden olduğunun ya da bunlar üzerindeki görüş ayrılığının tahkikü'l-menât türünden, yani hükümlerin her bir olaya uygulanışıyla ilgili ihtilâflar olduğunun görüldüğünü ifade etmektedir. Mâlikîler'den bu konuda aktarılan birçok örneği tahlilî bir incelemeye tâbi tutan yazar bunlarda mutlaka şu üç durumdan biriyle karşılaşıldığını belirtir: Ya mezhepten sağlam bir şekilde yapılmamış nakillerdir yani zâhiri itibarıyla de sahih değildir, yahut bunlar, kendilerinin kanaatine

göre -Kitap, Sünnet, üzerine kıyas edilen bir asıl gibi- ittifakla kabul edilen şer'î bir dayanağa istinat etmektedir, yani mesâlih-i mürsele değildir, ya da küllî maksatlar dışında muayyen bir şer'î delile dayanmamakta, fakat -en azından kendilerine göre- herhangi bir nassın umumuna veya mutlakına da aykırı düşmemektedir (ayrıntılı bilgi için bk. M. Saîd Ramazan el-Bûtî, s. 285-306).

Öte yandan usulcülerin maslahat-ı mürsele (istislâh) hakkındaki açıklamaları incelendiğinde bunun kabulünün ihtilâflı, hatta tercih edilen görüşe göre geçersiz olduğu izlenimi edinilmektedir. Usulcülerin görüş ayrılıklarını naklederken istislâhı kabul veya reddetmekten maksadın ne olduğunu belirlememiş olmaları, İmam Mâlik'in bu konudaki tavrıyla ilgili nakil ve izahların farklılıklar ve çelişkiler taşıması, İmam Şâfiî'nin istihvan hakkındaki sözlerinin mutlaka biçimde aktarılması, onun görüşünün, şâriin hükümleri ve tasarruflarıyla uyumlu veya maksatlarına dahil olan maslahata dayalı icthadı istisna etmeksizin verilmesi, özellikle Cüveynî ve diğer bazı Şâfiî âlimlerince yapılan, Şâfiî'nin istislâhı kabul ettiği yönündeki açıklamaların ihmal edilmesi, yine Gazzâlî'nin bilhassa *el-Müstasfâ*'da istislâh bahsindeki izah tarzının farklı anlamlara açık olması, bu konudaki karmaşa ve belirsizliğin başlıca sebepleri olarak zikredilebilir. Mesâlih-i mürselenin yukarıda gösterilen sınırlar esas alınarak el-münâsibü'l-mu'teberin dereceleri içinde son kademeye yerleştirilmesi ve sahâbe, tâbiîn ve dört mezhep imamının icthadlarına bu açıdan bakılması halinde hepsinin buna göre hüküm verme noktasında birleştiği görülür. Ancak İmam Mâlik mesâlih-i mürseleyi icthadlarında müstakil bir dayanak olarak kabul etmiş, diğer üç imam ise bunu kıyas, istihvan, örfü dikkate alma gibi diğer icthad metot ve ilkeleri kapsamında mütalaa etmiştir. Zâhirîler'in re'y ve kıyas konusundaki olumsuz tavırları gereği mutlaka biçimde, İmâmiyye Şiası'nın da kaynak telakkileri gereği kesin tarzda akla râci olanlar dışında mesâlih-i mürseleyle göre hüküm vermeyi kabul etmedikleri, Şia'nın Zeydiyye kolu ile genellikle Hâricîler'in günümüzde yavaşlayan kolu olarak bilinen İbâzîler'in ise özü bakımından buna olumlu baktıkları sonucuna ulaşabilmektedir (ayrıntı için bk. Karâfî, s. 445-447; Tûfî, *Şerh Muhtaşari'r-Ravza*, III, 213; M. Ebû Zehre, *el-İmâm Zeyd*, s. 445-451; Mustafa Zeyd, s. 39-64, 152-153, 185; Hüseyin Hâmid Hassân, s.

305-423, 466-528, 569-609; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, s. 60-87; M. Takî el-Hakîm, s. 400-402; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, s. 336-346; ayrıca bk. İSTİSLÂH).

Maslahatın Meşruiyet Ölçütleri. Bûtî (*Davâbitü'l-maslaḥa* s. 105-240), şer'î hükme dayanak olacak maslahatın ölçütlerini konuyla ilgili doktora tezinde geniş biçimde incelemiş ve bunları beş başlık altında toplamıştır. 1. Maslahat makâsîdü'ş-şârii kapsamında olmalıdır. Şâriin maksatları beş esasın (din, can, akıl, nesil ve mal) korunmasından ibaret olup bunların muhafazasını içeren her şey maslahat, bunların tamamının veya bir kısmının zayı edilmesine yol açan her şey mefselettir. Bu temellerin korunması üç aşamada gerçekleşir ki usul âlimlerinin terimiyle bunlar zarûriyyât, hâciyat ve tahsîniyyât adıyla anılır. Esasen bütün bunlar tek bir küllî amaç için birer vasıta oluşturmaktadır; bu amaç, mükelleflerin yaratılırken ve zorunlu yasalarına boyun eğerken Allah'ın kulları oldukları gibi kendilerine verilen iradeyle yapacakları seçimlerde ve davranışlarda da O'na kulluk etmeleridir. 2-3. Kitap ve Sünnet'e aykırı olmamalıdır. Bu konuda iki türlü maslahatı birbirinden ayırt etmek gerekir. Eğer maslahat kendisine kıyas edilebilecek bir asla dayanmıyorsa, nas ister kat'î ister zannî olsun ve nassa aykırılık ister küllî ister cüz'î olsun böyle bir maslahat dikkate alınmaz. Kıyas temeline dayanmakla beraber kat'î delille, yani sarih bir âyet veya mütevâtir sünnetle çatışan maslahatın da hükmü budur, zira bu geçersiz bir kıyastır. Sahâbe, tâbiîn ve mezhep imamları bu hususta fikir birliği içindedir. Kendisine kıyas edilebilir muteber bir asla dayalı maslahata gelince, eğer nasla arasındaki çatışma tahsis yoluyla giderilebiliyorsa veya bu tür maslahat haber-i vâhid gibi kat'î olmayan bir delille çatışıyorsa bu durumda konu icthada açıktır; müctehid, iki delil arasındaki dengeyi nasların anlam inceliklerine ve amaçlarına nüfuz ederek kurmaya ve uygun çözümü bulmaya çalışır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, yapılan işin gerçekte herhangi bir maslahatın nassa tercih edilmesi değil, yine nassın hükmünün uzantısı sayılan bir maslahatla başka bir nassın içerdiği maslahat arasındaki dengeyi araştırılması, yani nasları birbirine ulaştırın bir yorum faaliyeti olduğudur. Bazı yazarların, sahâbenin (özellikle Hz. Ömer'in) ve müctehid imamların nassa aykırı maslahatları geçerli kabul ettiğine dair zikrettikleri ör-

nekler dikkatle incelendiğinde ya bunların gerçekte nassa aykırı olmadığı (nas- sın gereğinin zaten öyle olduğu veya yapı- lan şeyin bir tahkiku'l-menât, yani soyut hüküm çıkarma değil soyut kuralın maddî olguya uygulanması ichtihadı olduğu, dolayısıyla o olguya özgü durumlarla izah edilebildiği) veya makbul ve tutarlı yöntemler çerçevesinde uzlaştırma ichtihadı (cem' ve tevfiik) yaparak çatışmayı giderdikleri yahut sünnete aykırılıktan söz edilen durumlarda Resûlullah'ın teşriî nitelikte olmayan bir tasarrufunun söz konusu olduğu görülmektedir. 4. Kıyasa aykırı olmamalıdır. Özü itibarıyla kıyas, nasta hük- mü gösterilmiş olayla (asl) hükmün illeti bakımından eşit durumda olan ve nasta hükmü gösterilmemiş bir olayda (fer') maslahatın dikkate alınmasından ibaret olduğundan kıyasla mutlak maslahat ara- sında umum-husus ilişkisi vardır; kıyas mutlak maslahatın gözetilmesinin yanı sıra şâriin itibar ettiği illeti de içerir. Şu halde şer'an muteber olduğuna dair özel delil bulunmayan bir maslahat (maslahat-ı mürsele) sahih bir kıyasla çatışırsa dikkate alınmaz. Şer'an muteber bir münasip vas- fa dayalı maslahat da eğer kıyastakine göre daha zayıf kalıyorsa aynı hükme tâ- bidir; bu durumda iki kıyasın teâruzu söz konusu olduğundan kuvvetli olanın ter- cih edilmesi gerekir. Bazı müctehid imam- ların kıyası maslahatla tahsis ettiklerine delil olarak gösterilen meseleler, özellikle istihsan örnekleri iyi incelendiğinde görü- lür ki gerçekte başka bir şer'î delilin et- kisiyle kıyasın temelini oluşturan illet o olayda zaafa uğramıştır, yoksa sırf mas- lahat gerekçesiyle sahih bir kıyas terke- dilmiş değildir. 5. Daha önemli bir masla- hatın zayıf edilmesine yol açmamalıdır. Daha önce sayılan kriterlere uygun bir maslahatın esas alınması yine bu krite- lere uygun başka bir maslahatın zayıf edil- mesine yol açacaksa bunlar arasındaki önem sırası esas alınır. Önem sırasını da üç açıdan değerlendirmek gerekir. a) Maslahatların öz değeri açısından beş küllî esasın din, nefis, akıl, nesil, mal şek- lindeki sıralaması temel ölçütü oluşturur ve bunların açılımı olan maslahatların za- rûriyyât, hâciyat veya tahsiniyyât düze- yinde bulunmasına göre bir tercih yapı- lır. b) Aynı küllî esası ilgilendiren aynı dü- zeyde iki maslahatın çatışması söz konu- su olursa bunların kapsamlılık özelliğine bakılır; daha geniş kesimleri ilgilendiren ve sonuçları daha kapsamlı olanı tercih edilir. c) Bunların yanı sıra maslahatın gerçekleşme ihtimalini dikkate almak ve

vukuuna kesin veya kesine yakın nazarı- la bakılanı öne almak gerekir.

Maslahat-Mefsedet Dengesi. Maslahat ve mefseadet dengesini geniş biçimde iş- leyen İbn Kayyim, ontolojik bir bakışla bu- nun yaratma ve buyruk konusunun ince sırlarından biri olduğunu belirtir. Masla- hat ve mefseadetin katıksız olup olma- ması açısından fiilleri sırf maslahat içe- ren, maslahat yönü ağır basan, sırf mef- sedet içeren, mefseadet yönü ağır basan, maslahat ve mefseadet yönü eşit olan şek- linde beş kısma ayırır; dinlerin bunlardan ilk dördü hakkında hükümler getirdiğini, ilk iki çeşidi emredip bunların elde edil- mesini veya imkân ölçüsünde ikmal edil- mesini, üçüncü ve dördüncü çeşidi yasak- layıp bunların ortadan kaldırılmasını veya imkân ölçüsünde azaltılmasını sağladık- larını açıklar. Sırf maslahat (el-maslaha- tü'l-hâlisa) ve sırf mefseadetin (el-mefse- detü'l-hâlisa) bulunup bulunmadığı tar- tışmalarına yer veren müellif bu mesele- de ihtilâfı ortadan kaldıracak mâkul iza- hın şu olduğunu söyler: Eğer hâlis masla- hat denince özü itibarıyla mefseadet öze- liği taşımayan anlamı kastediliyorsa bu türün varlığında şüphe yoktur. Fakat bu- nunla yapısında ve kendisine erişmek için girilen yolda hiçbir meşakkat ve eziyetin bulunmaması kastediliyorsa bu anlamda hâlis maslahat yoktur (örnekleriyle birlik- te bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu dâ- ri's-sa'âde*, II, 14-16, 32-37). Sırf masla- hat ve sırf mefseadetin nâdir oluşu, çok defa ikisinin birlikte bulunuşu (İzzeddin İbn Abdüsselâm, *el-Kavâ'idü'l-kübrâ*, I, 19-22), hayat olaylarının bu açıdan girift- likler taşıması sebebiyle maslahatların kendi aralarında sıralama yapılarak ter- cih ölçütleri geliştirilmesi yeterli olma- mış, maslahat-mefseadet dengesi konu- su hukuk düşüncesinin önemli problemlerinden biri olagelmıştır (bu hususta ay- rıntılı bilgi için bk. İzzeddin İbn Abdüsse- lâm, *el-Kavâ'idü'l-kübrâ*, I, 40-59, 87-163; ayrıca bk. MEFSEDET). Ebül'ulâ Mardin, *Mecelle*'ye hâkim telakkileri açıklar- ken mefseadetlerin giderilmesinin yeni menfaatler sağlanmasına takdim edile- ceği ilkesinin, dolayısıyla -emrivâkilerin kabulü anlamında olmak üzere- mevcut menfaatlerin korunmasının esas alınma- sına sıcak bakılmamasının *Mecelle*'yi Batı hukukundan ayıran temel bir özellik olduğu tesbitini yapmaktadır (*Mecelle*, md. 30; *JA*, VII, 433). Öte yandan fıkıh usulü incelemelerinde, şer'î hükümlere meşakkatin bizâtihi hedeflenen bir amaç olmayıp şâriin hikmeti gereği dinî yüküm-

lülükle hedeflenen maslahata ulaşmada bir vasıta konumunda olduğuna, dolay- sıyla dinî hükümlerin bazı meşakkatler içermesi olgusuyla bütün hükümlerin kul- ların mesâlihi için konduğu ilkesinin çeliş- mediğine dikkat çekilir (bk. MEŞAKKAT).

Tüfi ve Maslahat. Maslahatı deliller hi- yerarşisi içinde nas ve icmâdan bile ön- ceye yerleştirmiş olmasıyla ün yapan Nec- meddin et-Tüfi'nin (ö. 716/1316) kendi döneminde pek ilgi görmeyen bu görü- şünün son asırlarda İslâm düşüncesinin yeniden yapılandırılması için yapılan çağ- rılar ve geliştirilen karşı tezler arasında iyi bir etüde tâbi tutulmadan sunulup yaygınlık kazanmasının bu husustaki yan- lış ve eksik kanaatleri besleyen bir etken olduğu söylenebilir. Tüfi, bu konuya iliş- kin düşüncelerini müstakil bir eser veya risâle kaleme alarak değil Nevevî'nin *el- Erba'in*'ine yaptığı şerhte, "Zarar ver- mek de zarara zararlar mukabele etmek de yoktur" anlamına gelen hadisi (İbn Mâce, "Ahkâm", 17) açıklarken ortaya koymuştur.

Esasen Tüfi, bu hadiste zararın önlen- mesinden söz edildiğini ve zararın "baş- kasına kötülük vermek" mânasına geldi- ğini kabul ettiği halde maslahatın celbini bunun tabii bir sonucu olarak düşünmüş (*Şerhu'l-Erba'in*, s. 15, 16, 17, 46) ve bü- tün açıklamalarını bu anlayış üzerine bina etmiştir. Halbuki geniş anlamıyla masla- hat kavramı mefseadetin giderilmesini içerse bile zararın olumsuzlanması zorun- lu olarak maslahatın elde edilmesi anla- mını gerekli kılmamaktadır; nitekim, "Def-i mefâsid celb-i menâfi'den evlâdir" kuralı (*Mecelle*, md. 30) mefseadeti gider- me ile menfaat temin etmenin iki farklı şeyi ifade ettiğini göstermektedir. Tüfi'nin, tezini kendi ön kabulüne göre bu ha- disten çıkardığı anlam üzerine dayandır- ması önemli bir eleştiri noktası olmakla beraber maslahata riayetinin dayanağını teşkil eden diğer deliller -ki kendisi de bunlara değinmektedir (*Şerhu'l-Erba'in*, s. 15-16, 19-20, 22-25)- göz önüne alınarak bu konudaki görüşleri değerlendirmeye alınabilir.

Tüfi, ibadetler ve bu gruba girenlerle muâmelât ve bu gruba girenler arasında ayırım yapılması gerektiğini, birincisinin şer'in hakkı olup bunların nasıl yerine getirileceğinin ancak nas veya icmâ ile bili- nebileceğini, ikincisinde ise nas ve icmâ maslahata uygun değilse mesâlihe riaye- tin takdim edileceğini, zira maslahata ri- ayetin şer'in bunlarla kastettiğinin ekse- nini oluşturduğunu savunur ve maslaha-

tın din nazarındaki önemini ve şer'î deliller arasındaki yerini göstererek önerdiği yol için epistemolojik bir temel hazırlamaya çalışır. Maslahatı dikkate almanın üzerinde ittifak edilen bir ilke olmasına mukabil icmân hüccet oluşuna itirazlar ileri sürülebilmiş olmasını ve nasların farklılıklar ve teâruzlar içermesini delil göstererek maslahatın nassa ve icmâa takdim edilmesi gerektiğini savunması, ilk bakışta maslahata riayeti nas ve icmâa mutlak biçimde takdim etmeyi önerdiği izlenimi verse de Tûfî'nin bu ifadelerinin bağlamları ve konuya ilişkin diğer açıklamaları dikkatli bir incelemeye tâbi tutularak onun gerçek tezi şöyle özetlenebilir: Nas ve icmâ maslahata aykırı düşerse maslahata riayeti onlara takdim etmek gerekir; fakat bu, anılan kaynakları devre dışı bırakma ve bunlara içermediği anlamlar yüklemeye şeklinde değil -tıpkı sünnetin beyan yoluyla Kur'an'a takdim edilmesi gibi- onları tahsis ve beyan ederek yapılmalıdır. Şöyle ki, nas ve icmâa bütünüyle bir zarar ve mefsedet sonucunu beraberinde getiriyorsa iki ihtimal vardır: Eğer zarar bunların delâlet ettiği anlamların bütünü ise bunun, Hz. Peygamber'in "lâ darara ..." hadisinden (maslahata riayet ilkesinden) yapılmış bir istisna kabilinden olması kaçınılmazdır. Meselâ hadlerle öldürme ve yaralama suçlarına verilen cezalar böyledir. Şayet zarar bunların medlûllerinin bir kısmı ise bakılır: Eğer bu zararı bir delil gerektiriyorsa delile uyulur; özel bir delil gerektirmiyorsa bunların Hz. Peygamber'in "lâ darara ..." hadisiyle tahsis edilmesi gerekir ki böylece deliller uzlaştırılmış olsun (a.g.e., s. 15, 16, 17-18, 25, 28, 35, 41, 46). Bu izah göstermektedir ki Tûfî'ye göre nas ve icmâdan anlaşılacak sonuç maslahatla bağdaşmıyorsa uygun yorum metotlarıyla bunların uzlaştırılması gerekmektedir. Söz konusu hadis için yaptığı uzun şerh boyunca hep bu nokta üzerinde duran ve "takdim" kelimesini ağırlıklı olarak bu anlamda kullanan Tûfî, maslahatın metodolojik etkisini tahlilî olarak gösterdiği sadece bir yerde (a.g.e., s. 46) bu uzlaştırma faaliyetinin sonuç vermemesi ihtimaline de temas etmekte ve bu durumda maslahatın diğer delillere takdim edileceğini söylemektedir. Önceki açıklamalarıyla bu ifadesinin bağlamı birliktelikte değerlendirildiğinde maslahatın takdim edilmesi, zararın nas ve icmân medlûllerinin bir kısmı olması ve bu sonucu özel bir delilin gerektirmemesi durumuyula sınırlıdır. Bu da nassın literal anlamıyla

şer'in amaçlarının eksenini oluşturan maslahat arasında bir çatışma görülürse ve buradaki zarar görünümü taşıyan sonucun özel bir delil tarafından -belli bir maslahata binaen- hedeflendiği tesbit edilemezse literal anlamın hukukun genel gayeleriyle kontrol edileceği ve bu gayelere ters düşen bir sonucun tatmin edici sayılmayacağı, dolayısıyla bir boşluk doğduğunun kabul edileceği şeklinde yorumlanabilir. Nitekim Tûfî tezini teyit için, nasıl ki muâmelât alanında kanun boşluğu bulunması halinde şâriin kıyas deliline gönderme yaptığı var sayılarak bu yolla boşlukların doldurulması yönüne gidiliyorsa, şer'î delilin mükelleflerin akıl ve tecrübeyle bilebilecekleri maslahatları karşılamaması durumunda da şâriin maslahata riayet ilkesine gönderme yaptığına anlaşılmış olacağını ifade etmektedir (a.g.e., s. 48). Böylece kanunun lafzıyla hükmün amacı veya hukukun genel ilkeleri arasında uygunluk bulunmaması halinde doğacak örtülü boşlukların da yine genel ilkelerle doldurulmasını önerdiği sonucuna ulaşabilmektedir. Bazı müellifler, onun maslahatın kesin olan şer'î delillere bile takdim edilmesini savunduğunu yazarsa da kendisinin koyduğu kayıtlardan kesin olmayan delilden söz ettiği anlaşıldığı gibi kendisi bu nitelikteki delilin maslahata aykırı olabileceğini zaten kabul etmemektedir (a.g.e., s. 30). Özellikle bir yerde kullandığı "terk" kelimesiyle ilgili açıklamasından onun hep zannî durumları kastettiği anlamı çıkmaktadır (a.g.e., s. 41). Öte yandan Tûfî'nin şer'î delillerin zarar içermesini reel bir durum olarak ele almayıp bir var sayımdan söz ettiği anlaşılmakta (özellikle bk. a.g.e., s. 16), diğer eserlerinde teorik anlatımlarına genellikle somut olaylarla açıklık getirmeye çalıştığı halde bu konudaki teziyle ilgili uzun teorik izahlar yapmasına rağmen maslahatın nas veya icmâa takdimi hususunda bir tek örnek olay zikretmemiş olması da faraziyeye dayalı bir öneri geliştirdiğini ortaya koymaktadır. Nitekim Tûfî şeriatın maslahata önem vermesiyle ilgili deliller zımında Yûnus sûresinin 58. âyetini zikredip bunu açıklarken Kur'an'ın içerdiğinden daha üstün yarar bulunmadığını ve en yüce maslahatın yine onun içinde aranması gerektiğini ifade etmektedir (a.g.e., s. 20). Fıkıh usulü incelemelerinde nas-maslahat ilişkisi genellikle nassa aykırı maslahat veya nassın maslahatla tahsis şeklinde ele alındığı halde Tûfî'nin konuya dair tezinde dikkat çeken bir nokta nassa

(ve icmâa) aykırı maslahattan hiç söz etmemesi, daima nassın (ve icmân) maslahata uygun veya aykırı olması ya da bunların birbiriyle uyumlu olup olmaması durumlarını ayırt etmesi (a.g.e., s. 16, 17, 29, 30, 39, 46) ve teâruz halinde uzlaştırma yorumu önermesidir (a.g.e., s. 16, 17, 18, 25, 28, 41). Yine bu bağlamda kullandığı "tahsis" kelimesinden hareketle, onun tezinin somut bir maslahatla muayyen bir nassın tahsisi meselesini özdeşleştirmek isabetli olmaz; zira Tûfî'nin ifadelerinden, burada küllî anlamda maslahat ilkesinin onun etkileyebileceği güçte bir delili, yani zannî olan nasları (ve icmâi) sınırlandırmasını kastettiği ve ilkesel düzeyde bir tahsisin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.

Tûfî, icmân hücciyetine yapılan itirazları gündeme getirmekteki amacının bu delili bütünüyle itham etmek ve ortadan kaldırmak değil maslahata riayet ilkesinin ne kadar güçlü bir delil hüviyeti taşıdığını göstermek olduğunu bizzat ifade ettiği gibi (a.g.e., s. 35), yer yer zorlama istidlâllere başvurursa da icmân delilleri ve bağlayıcılık değeri konusunda fıkıh usulü literatürünün yabancı olmadığı eleştiri noktalarını zikretmedeki asıl maksadının gerçekleştiğine kesin gözüyle bakılabilecek az sayıdaki icmâ örnekleriyle teorik anlamdaki icmân ayırt edilmesi gerektiğini (bk. İCMÂ) vurgulamak olduğu (özellikle bk. a.g.e., s. 32) gözden kaçmamaktadır. Buna karşılık nasların farklılıklar ve teâruzlar içermesiyle ne kastettiği hususu kapalı ve yanıltıcı görünmektedir. Bu noktanın aydınlatılması, onu böyle bir tez ileri sürmeye iten gerçek âmili belirleme açısından oldukça önemlidir ve bu konuda bazı ipuçları naslarla ilgili bu nitelmesini açıklarken verdiği bilgilerde saklı bulunmaktadır. Bu bilgiler incelendiğinde müellifin, mezhep taassubu ve rekabetiyle ilgili abartılı örneklerden hareketle taklit zihniyetini eleştirdiği, müslüman toplumların bu sebeple dinin tasvip etmediği bir parçalanmışlık içine düşmesinden yakındığı ve sünnetle ilgili rivayetlerin çelişkiler içermesi olgusuna vurgu yaptığı görülmektedir. Buna göre Tûfî'nin, kendi döneminde ve yine o dönemi hazırlayan yakın geçmişte hâkim ve yaygın hale gelen, nasların gayelerinden çok lafızlarına sarılması, rivayetlerin sağlamlık derecesini gözden geçirmek yerine mezhebî kabulleri ve çözümleri nas gibi telakki etme tavrına karşı bir tepki ortaya koymaya çalıştığı, bir başka anlatımla onun bu tavrının literalizme -ki

kati Zâhiri anlayışı açıkça eleştirmekte-
dir (a.g.e., s. 23)-. şerhçiliğe ve mezhep
telakkilerinin mutlak otorite sayılması an-
lamında hukukî pozitivizme karşı bir infialin
ifadesi olduğu söylenebilir. *Şerhu'l-
Erba'in*'i sürgüne gönderildiği Kûs'ta ka-
leme almış olması da bu görüşün reak-
sioner bir hâlet-i rûhiyye ile ortaya kon-
muş olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.
Tûfî'nin bu tavrı, yaşanan entelektü-
el sıkıntı ve karşı çıkılan anlayış bakımın-
dan Avrupa'da hukukî pozitivizme ve
şerhçiliğe karşı şiddetli bir tepki olarak
ortaya çıkan "serbest hukuk ekolü"nü'nün
tepkisini andırmakla beraber Tûfî'nin ge-
rek başka eserlerinde benimsediği meto-
doloji gerekse *Şerhu'l-Erba'in*'de yaptı-
ğı açıklamalar, burada ileri sürdüğü gö-
rüşle hâkimin kanunun yorumunda ve
kanun boşluklarının doldurulmasında
serbest davranabileceğini, hatta kanuna
aykırı sonuçlara varabileceğini savunan
serbest hukuk ekolünün yaklaşımı ara-
sında tam bir benzerlik kurmaya elver-
mez. Zira yorumun oyun aracı haline ge-
tirilmemesi, deliller arasındaki uzlaştırma
çabasının mâkul ölçüler içinde tutulması,
naslara içermediği anlamlar yüklenme-
mesi ve ana kaynakların devre dışı bira-
kılmaması gerektiğini ısrarla belirtmesi
(a.g.e., s. 17, 44, 46), onun bir yandan kav-
ram hukukçuluğuna karşı çıkarken bir
yandan da ihtimale açık olmayan nasla-
rın sonuçlarını olduğu şekilde kabul et-
mek gerektiği düşüncesine sahip oldu-
ğunu göstermektedir. Müellif, ihtilâfın
sebeplerinden birinin rivayetlerin ve
nasların teâruzu olduğunu belirtmesine
rağmen devamında sadece sünnetteki
farklılıklardan ve sünnetin tedvini mese-
lesinden söz etmekte, âyetlerin anlaşıl-
masıyla ilgili ihtilâfa temas etmemekte,
nitekim müteakip başlıkta bu gerekçeyi
başka bir açıdan tekrar ele alırken de sün-
net malzemesiyle sınırlı kaldığı görülmek-
tedir (buradaki örneklerden sadece Ab-
dullah b. Mes'ûd'un icthadiyle âyet ara-
sında bir bağ kurulabilir, fakat bu da mas-
lahatın mânası açık bir nassa tercih edil-
diğine örnek teşkil edecek nitelikte de-
ğildir). Öte yandan müellifin nasların mesâ-
lih ve benzerleriyle çatıştığından söz et-
mesi (buradaki "ve nahvihâ" ifadesi) ve
zikrettiği örnekler birlikte değerlendiril-
diğinde konunun sırf maslahat kavramıyla
sınırlı olmadığı, müellifin asıl hedefinin
nasların, özellikle sünnet malzemesinin
sadece lafızlarıyla yetinilmeyip lafzın hük-
mün amacıyla kontrol edilerek yorumlan-
ması gerektiğini vurgulamak olduğu so-

nucuna varılabilmektedir. Aksi takdirde
Mustafa Zeyd'in belirttiği üzere (*el-Maş-
lahâ*, s. 149) Tûfî'nin bir yandan ibadet-
lerin şâriin hakkı olduğunu, zamanı, me-
kânı ve keyfiyetinin ancak O'nun tarafın-
dan bildirileceğini, şu halde O'nun delil-
lerinden alınması gerektiğini söylerken
(*Şerhu'l-Erba'in*, s. 21, 43-46) öte yandan
-genel bir şekilde- nasların muhtelif ve
müteâzır olduğunu ve ihtilâfa yol açtığı-
nı ileri sürmesi kendi içinde tutarsız kal-
maya mahkûm olacaktır.

Tûfî önerdiği metodun o zamana ka-
dar bilinenlerden farklı (a.g.e., s. 42-43),
hatta ters bir mantık işletilerek diğer şer'î
delillerin devre dışı bırakılması (a.g.e., s.
41) şeklinde algılanacağı tahmin et-
mekle beraber onun maslahat kavramı
için açık bir sınır çizemediğini ve bu konu-
daki tezini derli toplu bir teori haline ge-
tiremediğini söylemek mümkün görün-
memektedir. Özellikle tezi maslahat gibi
izâfîliklere çok açık bir kavram üzerine ku-
rulu olduğu halde -somut bir maslahatla
ilgili değerlendirmeyi değil ilkenin kabu-
lünü kastetse de- maslahata riayet ilke-
sine dayanıldığı takdirde ihtilâfın bitece-
ğini söylemesi (a.g.e., s. 41-42) gerçeklik
taşımadığı gibi konunun tabiatına da uy-
gun değildir. Öte yandan mesâlih ve me-
fâsîdin de teâruz edebileceğini, o takdirde
bu çatışmanın sakıncasını giderecek
bir kritere ihtiyaç duyulacağını belirtip
değişik ihtimaller için ölçütler geliştirme-
ye çalışan Tûfî'nin işin içinden çıkılmaz
durumlarda (üç yerde) kuraya başvurul-
masını ölçüt olarak önermesi fıkıh ve hu-
kuk mantığından oldukça uzak durmak-
tadır (a.g.e., s. 46-47). İbâdât ve muâ-
melât alanlarının karakteristiğiyle ilgili
ifadeleri ilk bakışta Tûfî'nin din-hukuk
ayırımı yapılması gerektiğini savunduğunu
düşündürse de başka açıklamaları bu so-
nucun çıkarılmasına elvermeyecek nite-
liktedir. Yine konuya ilişkin ifadelerinin
tamamı göz önüne alındığında naslarda
yer alan hukukî düzenlemelerin tarihsel
olduğunu düşündüğü neticesini çıkarmak
da mümkün görünmemektedir. Son ola-
rak şu hususu belirtmekte yarar vardır:
Heinrichs, Tûfî'nin bu tezinde maslahat
kavramını "el-maslahatü'l-mürsele" an-
lamında kullandığını ifade ederse de (*El²
[İng.]*, X, 588), kendisi, mezkûr hadisten
çıkardığı metodun Mâlik'in yaptığı şekil-
de mesâlih-i mürseleyle hükmetme an-
lamına gelmeyecek ondan daha kapsamlı
olduğunu belirtmektedir (*Şerhu'l-Erba'in*,
s. 43). Tûfî'nin bu sözünden ve devamın-
daki ifadesinden, onun muâmelât alanın-

da naslara muhalif olan maslahatın mut-
lak biçimde esas alınacağını düşündüğü
izlenimi ediniliyorsa da (Hüseyn Hâmid
Hassân, s. 534-535) diğer açıklamaları bu-
nu desteklemediğinden burada asıl mak-
sadının kendi maslahat anlayışının Mâ-
lik'in mürsel maslahat anlayışıyla sınırlı
olmadığını vurgulamak olduğunu düşün-
mek daha uygun görünmektedir.

**Maslahatın Değişik İctihad Türlerinde-
deki Rolü ve Etkisi.** İslâm hukuk meto-
dolojisinde delillerin işletilmesiyle ilgili tem-
mel kurgu göz önünde bulundurularak
maslahatın icthad metodlarındaki rolü-
nü ve etkisini ana hatlarıyla şöylece tas-
vir etmek mümkündür: 1. Yorum icthadında
nassın anlamını belirlerken lafız un-
surunun gaye unsuruyla dengelenmesin-
de maslahat fikri öncelikli bir yere sahip
olduğu gibi her bir olayda o anlamın ger-
çekleşip gerçekleşmediğini tesbitte de
bu kriter özel bir önemi haiz olacaktır. 2.
Nassın kapsamına girmeyen olaylarda ana
kural, istihâb yani iktizâi bir hükümle
(hurmet, kerâhet, vücûb, nedb) yeni bir dinî
yükümlülüğün getirilmemesi, bunun tabii
uzantısı olarak geçersizlik (fesad, but-
lân), haktan mahrumiyet gibi yaptırımlar
öngörülmemesi ve kişilere yeni bir borç
veya cezaî sorumluluk yüklenmemesi
olmakla beraber çerçevesi ibadetler,
helâller-haramlar ve hukukî ilişkiler şek-
linde çizilebilecek amelî bir alanın mese-
lelerini konu edinen fıkıh faaliyetinin do-
ğası gereği, karşılaşılan olayla fıkıhın tem-
mel meşruiyet kaynakları olan Kur'an ve
Sünnet'te çözümünü bulunan olaylar ve bu
iki kaynağın içerdiği ilkeler arasında fıkıfı
bir bağ kurularak şer'î açıdan bir değer-
lendirme yapılması -taabbüdî olarak ni-
telenen durumlar bir yana- çok defa ka-
çınılmaz olmaktadır. Bu fıkıfı bağ kurulur-
ken izlenen metodun adlandırılmasında
ve sınırlarının çizilmesinde görüş ayrılı-
kları olsa da başlıca iki yolun bulunduğu
açıktır: a) Yeni olayla nassa çözümünü bu-
lunan olay arasında tikelden tikele geçiş
şeklinde bir bağ kurularak fıkıh usulün-
de ele alındığı anlamıyla kıyas delilinden
yararlanmak. İki olay arasında hükmün
konuş gerekçesi bakımından tam bir ben-
zerlik (illet birliği) bulunduğu kanaatini
sağlayan bir bağ kurulabiliyorsa bu me-
todun kıyas olarak adlandırılmasında, yi-
ne yapılan çıkarıma yön veren esas âmi-
lin hükmün gözettiği maslahat ve / veya
konuş amacı olduğunu kabul hususunda
-ilke olarak ta'îli kabul etmeyen eğilim
bir yana- köklü bir görüş ayrılığı bulun-
mamaktadır. Ancak konuya ilişkin ter-

minolojinin gelişim sürecinde kurulan bu bağın kuvvetine göre kıyasın niteliğini belirleyici bazı kayıtlar konduğu gibi hukuk emniyeti mülahazalarının ağır basması, mezhep hükümlerinin tutarlılığını ispat etme veya bu hükümleri koruma hassasiyeti gibi sebeplerle bu bağın disipline edilmesi uğruna hükmün gözetildiği maslahatı ve / veya konuşu amacını feda etmeye varacak bir anlayışa kayıldığı görülmektedir. b) Yeni olayla наста çözümünü bulunan olaylar arasında tikelden tikele geçiş şeklinde bir bağ kurulması mümkün değilse bu olayla naslardaki kapsamlı düzenlemeler ve ilkeler arasında bir bağ kurmak. Fikhî çözümler külliyyatının oluşturulmasında ağırlıklı bir yere sahip olan ve bütün fakihlerce izlenmiş olan bu yolun temelinde de -ilke olarak ta'lihi kabul etmeyen eğilim bir yana- yapılan çıkarıma naslardaki düzenlemelere hâkim olan ruhun, dolayısıyla maslahat düşüncesinin yansıtılması anlayışı yatmaktadır. Ancak maslahat düşüncesine vurgu yapılarak istislâh adıyla anılan bu metodun, kıyas-taki kadar güvenli bir bağ kurulamaya-çağı ve keyfiliğin önüne geçilemeyeceği kaygısıyla müstakil bir delil olarak adlandırılmasına genellikle sıcak bakılmamıştır. Bu sebeple belirtilen yol izlenerek bulunan çözümlerin bir tür kıyas olarak nitelendirilmesi eğilimi ağır basmış olsa da yapılan çıkarımların çok defa zaruret, sedd-i zerfâ, örfü dikkate alma, umûmü'l-belvâ gibi ilkelerle güçlendirilmesine ihtiyaç duyulduğu göz önüne alınırsa bunun bir genel prensip ichtihadı olduğu kolayca anlaşılır. Öte yandan istishâb delilinin, olanın olduğu hal üzere bırakılması şeklinde özetlenebilecek yönü de bu anlamda bir ilke görevi yapabilmekte, yani istislâhın dayanaklarından birini oluşturabilmekte; buna karşılık bu delilin helâl-haram konusunda ibâhanın, sorumluluk konusunda da berâet-i zimmetin asil olmasını belirten yönü -eğer istislâh metoduyla özel bir düzenlemeye gerek bulunduğu sonucuna varılmamışsa- yeni bir dinî yükümlülüğün getirilmemesi ve kişilere yeni bir borç veya cezaî sorumluluk yüklenmemesi sonucunun tabii ve devamlı dayanağı olmaktadır. İstislâh ile istishâbın bu yönü arasında sağlıklı bir denge kurulabilmesi, maslahat düşüncesinin ichtihadî çözümlere nasların ruhuna hâkim olan anlayışa uygun biçimde yansıtılması açısından büyük önemi haiz olup bu konudaki başarının, Kur'an ve Sünnet'in anlamlarına nüfuz ve bu kaynaklardaki hükümlerin amaçlarını iyi kavra-

ma derecesiyle doğru orantılı olacağını söylemek mümkündür. İstihsanın bazı türlerini (özellikle zaruret sebebiyle istihsanı) ve uygulamalarını maslahatı gözetme ilkesinin esas alınması açısından istislâh kapsamında düşünmek mümkünse de teknik anlamıyla istihsan ister bir benzerlik kurma işleminde ilk hatıra gelen çözüm, isterse söz konusu olayın benzerlerinde alışılmış veya uygulanması beklenen çözüm olsun daima karşıt bir hükmün (kıyas) terkedilmesi şeklinde gerçekleştiğinden bunu yukarıda tasvir edilen temel kurgu içindeki şıkların dışında ve her bir şıkla irtibatı kurularak ele almak daha isabetli olur. Bir başka anlatımla istihsanı karakterize eden özelliğin çözüm aramak için takip edilen bir ichtihat yöntemi olmayıp mevcut bir çözümden vazgeçmenin izahını üstlenen bir yöntem olduğu dikkate alınırsa, meselâ zaruret sebebiyle istihsanı maslahatın -yukarıda genel çerçevesi verilen istislâh metodunda olduğu gibi- yeni bir çözüme ulaşmanın değil mevcut bir çözümden vazgeçmenin dayanağı olarak bir işlev üstlendiği görülür. Ancak vazgeçilen çözümün de zaruret / maslahat ilkesine dayanılarak belirlenmiş olduğu durumlarda istihsan, başka bir maslahatın daha üstün olduğuna dair değerlendirmenin metodik adı olarak karşımıza çıkar. Yine bazı istihsan türlerinin asil işlevinin de 1. şıkta belirtilen yorum ichtihadıyla irtibatlı olduğu ve nassın lafzının gerektirdiği çözümden hükmün amacı veya hukukun genel gayeleri gerekçesiyle vazgeçilmesini izaha kavuşturmak olduğu söylenebilir.

Değerlendirme. Müslüman âlimler, İslâmîyet'in fitrat dini ve insanın da kendi yararına olan şeyleri hedeflemesinin fitrat gereği olduğunu, yine insan aklının maksada uygunluk ve uygunsuzluk anlamında (İzzeddin İbn Abdüsselâm, *el-Kavâ'idü'l-kübrâ*, I, 7-9; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 151-152) iyiyi ve kötüyü, yani dünyaya işlerinde neyin yararlı ve zararlı olduğunu kavrama gücüne sahip bulunduğunu kabul etmekle birlikte mükelleflerin fiillerini dinî sorumluluk bağlamında inceleyen ve bu açıdan aklın değerini belirlerken öncelikle ele alınan meselede dinî bildirim bulunup bulunmamasını esas alırlar. Eğer bir meselede dinî bildirim varsa iyinin ve kötünün ölçütü de odur. Bu bildirimlerin gerekçelerini kavrama ve dinî bildirim bulunmayan durumları düzenleme hususunda ise kişinin Allah'a karşı vecibeleri alanı ile başka kişilerle ve

toplumla ilişkileri alanını ayırt etmek gerekir. Birinci alandaki hükümlerin gerekçelerini kavramaya, dolayısıyla bu kapsamdaki yükümlülükleri arttırıp eksiltmeye akıl yeterli ve yetkili değildir. Aklın fiillerin iyiliğini ve kötülüğünü (hüsün ve kubuh) idrakteki gücünü ve bu idrakin etkisini en üst düzeyde tuttuğu kabul edilen Mu'tezile dahil olmak üzere bütün İslâm âlimlerinin buraya kadar fikir birliği içinde olduğu görülür. Bireyler arası ve birey-toplum ilişkilerini düzenleyen ve naslarda yer alan hükümlere gelince, Zâhirîler'in öncülüğünü yaptığı anlayış bir yana bırakılırsa İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu bunların gerekçelerinin akılla kavranabileceği ve yeni olaylara geçişinin sağlanabileceği kanaatindeydi. Bu alanda dinî bildirim olmadan aklın iyiyi ve kötüyü idrak edip edemeyeceği sorusuna Eş'ariler olumsuz, Mu'tezile ve Mâtürîdîler olumlu cevap verirken Mu'tezile aklın iyi olarak idrak ettiğinin şer'an da emredilmiş, kötü olarak idrak ettiğinin şer'an da yasaklanmış sayılması gerektiğini savunmuş, bu noktada Mâtürîdîler onlardan ayrılmıştır. Bu anlayışın maslahat düşüncesinin müstakil bir delil sayılıp sayılmayacağı, yani hakkında naslarda olumlu veya olumsuz değerlendirme bulunmayan fikhî bir meselede çözümün, akıl ve tecrübeyle belirlenen yarar-zarar durumuna bağlanıp bağlanamayacağı konusunda önemli bir yere sahip olduğu görülür.

Maslahat, mahiyeti itibarıyla bir kaynak olmayıp şer'î delillerin içerdiği ilke ve hükümlerin tümevarım yöntemine göre incelenmesi sonucunda ulaşılan ve bütün bu hükümlerde kulların dünya ve âhiretteki yararlarının gözetilmesi olduğu şeklinde özetlenebilecek olan kapsamlı düşüncüyü ifade eden bir üst kavramdır. İslâm âlimleri, bu düşüncenin bütün dinî-hukukî hükümlerin ortak dokusunu oluşturduğunu kabul etmekle birlikte gerek klasik, gerekse modern dönemlerde yapılan maslahat tartışmaları fıkıh usulü açısından değerlendirildiğinde en önemli görüş ayrılığının maslahatın ana kaynaklarda kendisine gönderme yapılmış müstakil bir delil sayılıp sayılmadığı noktasında düğümlendiği görülür. Tüffî'nin öncülüğünü yaptığı eğilime göre şer'î delillerin tamamından çıkan ortak anlam, ibadetler alanına dahil sayılmayan konularda akıl ve tecrübe yoluyla maslahatın belirlenebileceğini göstermektedir. Nas ve icmâ ile düzenlenmemiş bir meselede maslahatı belirlemek için kıyasa başvurulması sağlıklı bir yol olmakla beraber

bunun ötesinde maslahatlar için birtakım tasnifler yaparak zorlamaya gitmeye gerek yoktur, şer'ın maslahata yaptığı toplu gönderme dayanak olarak yeterlidir (Şerhu Muhtaşari'r-Ravza, III, 214-215). Hatta Tüfi'ye göre kesin olmayan nastan ve bu nitelikteki icmâdan çıkan sonuç ile bu yolla belirlenen çözümün çatışması halinde uzlaştırıcı bir yoruma gidilmesi, bu mümkün olmadığında şer'î hükümlerin ekseinini oluşturan kesin delil olması sebebiyle maslahata riayet ilkesine öncelik verilmesi gerekir. Hukukî ilişkiler alanının toplumsal gerçeklikle sıkı ilişkisini (konunun bu yönünü öne çıkaran görüşlerin değerlendirilmesi için bk. ÖRF) dikkate almanın yanı sıra dinî sorumluluk bağlamında fiillerin iyiliği ve kötülüğünün sırf akılla kavranıp kavranamayacağı ve bu kavramaya hüküm bina edilip edilemeyeceği konusundaki bakışın etkili olduğu bu meselede Tüfi tercihini -Allah'ı tenzih açısından gelebilecek eleştirilere karşı çekincesini koymak suretiyle- Mu'tezile'nin görüşünden yana yapmıştır (Şerhu'l-Erba'in, s. 21-22). İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre ise naslarda özel bir düzenlemeye konu edilmemiş bütün fikhî meselelerde çözümlerin bir şekilde naslara bağlanması gerekir. Sadece akıl ve tecrübenin belirleyeceği maslahat başlı başına bir delil sayılmaz. Konunun fikhî usulünde geniş tartışmaları harekete geçiren yönü de bu bağın nasıl kurulacağı hususudur. Naslardan çıkarılan genişletilmiş önermeler yoluyla da olsa her bir olayı nas kapsamına dahil etmeye çalışan Zâhirî anlayışı bir yana, genel kabule göre bu irtibatın ana kaynaklarda yer alan hükümlerin amaç unsuru vasıtasıyla kurulması gerekir. Naslardaki somut düzenlemele- rin amacını istikrarlı ve güvenli biçimde yeni olaylara yansıtabilmenin yöntemi olan kıyas işleminde bu bağ illet adını alır. Kıyas delilinin sağlıklı işletilmesinde maslahat düşüncesinin etkisi açıktır ve "münasebe" bahisleri bu açıdan zengin tartışmalar içermektedir. Kıyasa imkân bulunamayan durumlarda çözüm üretirken bütün şer'î hükümlerin ortak amacının kulların dünyevî ve uhrevî maslahatlarının karşılanması olduğu yönündeki ortak tesbiti esas alarak naslara aykırı olmayan her maslahatın hükme dayanak yapılabileceğini ve bunun da amaç unsuru bakımından olayın naslara bağlanması anlamına geldiğini savunanlar vardır; fakat hâkim eğilim, bu olumsuz şartın yanı sıra yeni olayın daha önce geçerli istidlâl yöntemleriyle elde edilmiş çözüme / çö-

zümlere uygunluğu belirlenerek ya da naslarda ifadesini bulmuş veya onlardan tümevarım yoluyla çıkarılmış genel ilke ve kaidelerin kapsamına katılarak dolaylı biçimde naslara bağlanması gerektiği yönündedir. Her iki anlayışa göre yapılan bu ictihadın fikhî usulü terminolojisindeki genel adı istislâhtır; fakat bazı durumların kıyasın alt türleri, bazılarının da yorum ictihadı olarak değerlendirilmesi mümkündür. Yukarıda değinildiği üzere bu tür ictihadın istihân, istihâb, örf ve sedd-i zerâî' gibi delillerle ilişkilerinde tartışmaya açık incelikler bulunmaktadır. Son eğilimin savunduğu yol, özellikle hukukun mantıkî sıhhatini kontrol ederek kendi içinde tutarlı fikrî örgüye sahip bir doktrin oluşturabilmek açısından gerekli ve fakihin şer'î-amelî meselelere çözüm ararken hayatın akışı içinde tabii biçimde işletebileceği bir yöntem olmakla beraber her bir olayda bunun nazari bir anlatıma kavuşturulması yapılan işin doğasına uymadığı gibi, hukukun etik ve kültürel sıhhatini kontrol gereğini de göz ardı etmeyen ictihadların yapılabilmesi, bu teorik izahlardan çok ictihad zihniyetinin zinde tutulmasına, fakihin de bir yandan nasların ruhuna ve gayelerine nüfuz edebilmek, diğer yandan olayın mahiyetini kavrayıp içerdiği yarar ve zararları buna göre değerlendirebilmek için gerekli birikime ve melekeye sahip olmasına bağlıdır. Nitekim kanunlaştırma hareketlerinin ardından kara Avrupa'sında geliştirilen hukuk metodolojisi incelemelerinde kanun boşluklarının doldurulması sırasında hâkimin kanun koyucunun amacına uygun biçimde menfaat durumlarını tesbit edip bunları tartması ve değerlendirmesi gerektiği, sosyal hayatın ihtiyaç ve zaruretlerini, eşyanı tabiatını, ahlâk ve adalet ölçülerini, hukuk güvenliğini, özellikle "hukuk fikri"ni esas alması, içinde faaliyet gösterdiği hukuk sisteminin kıymetlerine ve bunlardan çıkan genel prensiplere uyması gerektiği üzerinde durulduğu gibi, İslâm muhitinde de ictihad zihniyetini esas alan âlimlerin naslarda düzenlenmemiş meselelerde hüküm verirken bu anlayışa paralel düşen uygulamalarda buldukları veya bu tavri teorik ifadelerle kavuşturmaya çalıştıkları görülür. Meselâ Gazzâlî'nin şer'î-amelî hükümlerde söz konusu olan maslahatın, mutlak anlamda bir faydanın sağlanması veya bir zararın önlenmesinin ötesinde hukukun konmasındaki temel gayenin (maksûdü's-şer') korunması olduğunu vurgulaması (el-Mustaşfâ, I, 286-287) bu

anlayışı yansıtan teorik anlatımlara bir örnek olarak gösterilebilir. Bu konuda önemli bir husus, menfaat ölçütüne başvurulurken çatışan çıkarların tartılması ve bu tartmanın da keyfe ya da duyguya göre olmaması, aksine değişik çıkarların birbiriyle olan oranı bakımından ortaya çıkan düzenliliklere uygun bulunması gerektiği, dolayısıyla sonuç çıkarmalardan ve mantıkî işlemlerden tamamıyla bağımsız kalınamayacağıdır (Aral, s. 158-159). İslâm âlimleri de münasebet bahislerinde özellikle bu düzenliliklere uygunluğun önemine dikkat çekmişlerdir (meselâ bk. Gazzâlî, el-Mustaşfâ, I, 291-292; II, 296-297).

Klasik fikhî usulü tartışmalarında maslahatın müstakil delil olup olmayışı ve kıyastaki rolü ön plana çıkmakla beraber bu düşüncenin yorum ictihadında da büyük önemi haiz olduğunda kuşku yoktur. Kanunlaştırma hareketlerinin ardından kara Avrupa'sında yorum metotları konusunda ortaya çıkan eğilimler içinde gâi unsura ağırlık veren anlayışın daha başarılı olduğu ve kabule şayan bulunduğu görülür ki bu unsuru dikkate almanın mânası kısaca, kanun koyucunun hukuk kuralı koyarken güttüğü gayeyi, uyuşmazlık hallerine ve menfaatler çatışmasına ilişkin olarak yaptığı tercihlere yön veren kıymetleri tesbit edip hukuk kuralının anlamını buna göre belirlemek ve uygulamaktır. Özellikle, her hukuk kuralının mantıkî değil pratik bir gayeye yönelik olduğunu savunan Ihering'in fikirlerinden destek alarak gelişen bu anlayış, mantık metodunu esas alan kavram hukukçuluğuna karşı bir tepki olarak menfaat hukukçuluğu diye anılan görüşü ortaya çıkarmıştır. Buradaki menfaat terimi, "kıymet, ruh, gaye, maksat, varlık sebebi, saik, eğilim, temele ilişkin esas" anlamlarını kapsayacak bir içerik taşır; onun için bunlara topluca gayeler ve kıymetler yahut kanun koyma politikasının temelleri dendiği gibi bu görüş gaye hukukçuluğu diye de anılır (Imre, s. 168-179). Söz konusu dönemde kara Avrupa'sı hukuk çevresinde görülen bu zengin fikrî açılım ve tartışmaların benzerlerine İslâm hukukunun oluşum döneminde de rastlanmakta, meselâ bizzat kavram hukukçuluğunun öncüsü konumunda olan Hanefî mezhebi içinde buna karşı bir tepkinin ifadesi sayılabilecek gaye eksensiz istihân uygulamalarına gidildiği ve bunların önemli bir kısmında şâriin hükmü koymadaki pratik gayeye ağırlık verildiği görülmektedir. Yine, ilk bakışta literal yoru-

mun dışına taşılmasının tasvip edilmediği izlenimi veren lafız bahisleri iyi incelendiğinde gâî unsurun tamamen ihmal edilmediği ve lafızdan çıkan anlamın gaye unsuruyla kontrol edilmesi için bir terminoloji geliştirilmeye çalışıldığı görülür. Özellikle kıyasın dayandığı asla ait hükmün amacını (içerdiği maslahatı) dikkate alarak âm bir nassın anlamının daraltılmasını ifade eden kıyasla tahsis bahisleri bu açıdan zengin tartışmalar ihtiva etmektedir. Naslarda yer alan düzenlemelerin maslahat kriterine bağlanarak uygulanmasına, soyut kuralın her bir somut olaya şâriin amaçlarına uygun biçimde tatbikiyle ilgili bir değerlendirme yapma anlamına gelen tahkîku'l-menât ichtihadı çerçevesinde sıcak bakılsa da bu yaklaşımın fikhî hükümlerin yeniden şekillendirilmesine yol açacak bir metot haline getirilmesi, hukuk emniyeti açısından sakıncalı görülmesinin yanında neticede nasları ve dini temelden değiştirme sonucunu beraberinde getireceği endişeyle tasvip görmemiştir.

Maslahat kavramının yoğun bir ilgiyi hak etmesi ve geniş tartışmaları harekete geçirmesinde şüphesiz kamu hukukuyla olan sıkı bağının büyük payı bulunmaktadır. Şöyle ki, Kur'an ve Sünnet devlet yönetimi konusunda çok sayıda özel düzenleme içermediğinden bu çerçeveye giren veya bir şekilde bu kapsama dahil edilen meseleler ağırlıklı olarak genel ilkelere göre değerlendirilmiş, bu ilkelerin ortak kesitini oluşturması sebebiyle de maslahat düşüncesi merkezî bir görev ifa etmiştir. *Mecelle*'de, "Raiyye yani tebaa üzerine tasarruf maslahata menûttur" (md. 58) şeklinde tercüme edilen küllî kaideyle maslahatın bu işlevine gönderme yapıldığı göz önüne alındığında bu kavramın fıkıh düşüncesinde ve literatüründe oldukça önemli bir yer tutmasının sebepleri daha iyi anlaşılır. Fakat bu hususta dikkat çeken bir nokta, maslahat kavramının İslâm tarihi boyunca bir yandan kamu gücünü elinde bulunduranların yetkilerini şer'î bakımdan temellendirirken, diğer yandan âlimlerin bu yetkilerin kötüye kullanılmasını önlemek için fikir üretirken paradoksal biçimde yararlandıkları bir dayanak olmasıdır (Reşîd Rızâ, VII, 197-198). Bununla birlikte siyâset-i şer'iyye kavramının sınırları konusunda İslâm âlimleri arasında görüş farklılıkları bulunsa da maslahat anlayışının bu alanda Batı'da görülen "raison d'état" (devletin âli menfaatleri, hikmet-i hükûmet, dâî'l-maslahati'l-ulyâ) tarzında bir kavram

ve teori ortaya çıkaracak ölçüde esnetildiği görülmez. Buna karşılık icthada açık konularda hukuk birliğini sağlamak üzere gerek hâkimlerin belirli mezhebe veya fakihin görüşüne göre hüküm vermelerini istemek (*Mecelle*, md. 1801) gerekse şartlara en uygun görüşleri kanunlaştırmak (*Mecelle Cemiyeti*'nin hazırladığı "Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası"nın son paragrafı) suretiyle bu alandaki maslahatın kamu otoritesini temsil eden en üst iradenin takdirine göre belirlenmesinin genel kabul görmüş bir ilke olduğu söylenebilir.

Muhtemelen Goldziher'in İslâm hukukundaki maslahat kavramı ile Roma'daki kamu yararı kavramı arasında benzerlik kurmasının da etkisiyle daha sonra bu konuda Batı'da yapılan pek çok çalışmada, hatta İslâm dünyasında yapılan bazı yayımlarda maslahatın (özellikle istislâh) "kamu yararı" veya "müşterek hayır" şeklinde tercüme edildiği veya açıklandığı görülmektedir (meselâ Schacht, s. 37, 61, 299; Hallaq, s. 89, 112, 131, 132, 182, 214; Chehata, XXIII [1965], s. 25). Goldziher'in, Mâlikî mezhebindeki istislâh ve murââtü'l-aslah kavramlarına değindikten sonra, "Kıyas yolundan ayrılarak halin icap ve zaruretine göre maslahata uygun olan tarzı tutmanın meşruiyeti, Roma hukukunun "corrige jus propter utilitatem publicam" (hukukun âmme nefî mülâhazası ile tashihî; Mûsevî Talmud şeriatında "mippene tikkun ha-olam") yollarından birini andırır" (Â, IV, 605) şeklinde kurduğu benzerliğin -iki delilin temel karakteristiği bakımından- istislâh değil ancak istihsan hakkında söz konusu olabileceği bir yana, maslahat kavramının âmme menfaatle sınırlandırılarak tanıtılması bu kavramın mahiyetini teşhis açısından yanıltıcı olabilmektedir. Fıkıh ve kelâm literatüründe maslahat ve istislâh kavramlarının kamu otoritesinin takdirine bırakılan hukukî tasarruflar bağlamında yoğun biçimde kullanılmasının yanı sıra, Roma'da özel mülkiyete müdahale işlemlerinde kamu yararı gerekçesini belirten deyimlerin, kamu yararı kavramının toplumun zorunlu maddî gereksinimleri yanında estetik, artistik vb. duygularını da kapsayacak ölçüde geniş tutulduğunu gösterdiği, Batı hukuk öğretilerinde görülen, kamu yararı kavramının geniş anlamda bütün toplumsal değerleri kucaqlayan bir nitelik ve kapsama kazanabildiği veya yasaların kamu yararına yönelik olduğu var sayımına dayandığı, hatta tabiat üstü ya da dinî kökenli

olduğu yönündeki izahlarla fıkıh ve fıkıh usulü eserlerinde maslahat hakkında yer alan bazı ifadeler arasında bir bağ kurularak böyle bir sonuca ulaşılmış olabilir (nitekim Hârizmî, istislâh için kamu yararı anlamını öne çıkaran bir açıklama yapmaktadır, bk. *Mefâtihu'l-'ulûm* s. 8). Fakat gerek Roma'da kullanılan "necessitas publica" (kamusal zorunluluk) ve "utilitas publica" (kamu yararı) deyimleri, gerekse çağdaş hukuk terminolojisinde çok işlevli bir kavram olmakla beraber kısaca, bir faaliyete devlet ya da kamu faaliyeti niteliği kazandıran ve onun kamu hukukuna uygunluğunun bir ölçüsü olarak kabul edilen kamu yararı kavramının içeriği dikkatle incelendiğinde İslâm hukukunda maslahat ve özellikle maslahat-ı mürselenin bu kavrama tekabül ettiğini söylemek isabetli olmaz. Zira kamu yararı, özü itibarıyla değişik kişi ve grupların yararları arasında bir denge kurulmasını ve genellikle sayıca çok olan grubun çıkarlarının üstün tutulmasını ifade eder. Kamu yararı yanında toplum yararı, ortak iyilik, toplumsal refah / esenlik, genel yarar gibi çoğu birbirinin yerine kullanılan kavramların ortak noktası tamamının bireysel çıkardan farklı, onun üstünde veya dışında bir yarar / çıkarı belirtmesidir (Karadeniz, s. 2, 33-34; Akıllıoğlu, XXIV/2 [1991], s. 3, 6, 7, 15). İstislâh ile kamu menfaati kavramı arasındaki mukayeseyi haklı kılabilecek en mâkul benzerlik noktası, yukarıda değinilen kanun boşluğunu doldurma (hâkimin hukuk kuralı koyması) faaliyeti yürütülürken menfaatlerin tartışılmasında kamu menfaatinin uygunluğunun hesaba katılması kriterinin önem taşıması gibi maslahat-ı mürseleyle dayalı icthadda da bu hususa ağırlık verilmesi gösterilebilir. Fakat İslâm hukukunda bu çerçevedeki sonuçlara ulaşılabilecek dayanılan, "Zarar-ı âmîni def için zarar-ı hâs ihtiyar olunur" (*Mecelle*, md. 26) gibi kaideler maslahat düşüncesinin sadece belirli bir yönünü yansıtmakta ve genel prensip icthadının (istislâh) ölçütlerinden bazılarını oluşturmaktadır.

Fıkıh literatüründe maslahat kavramı hem ruhî hem bedenî faydaları kapsar biçimde kullanıldığından İbn Abdüsselâm gibi bazı âlimler maslahatla ilgili incelemelerinde acı ve acıya götüren, yine haz ve hazza götüren durumlara özel olarak temas etme ihtiyacı duymuşlarsa da esasen konunun bu yönü ahlâk felsefesini ve mutlulukla ilgili felsefî telakkileri ilgilendirmektedir (bk. ELEM; LEZZET; İbn Abdüsselâm'ın bu konudaki görüşleri hakkın-

da değerlendirme, onun sūfî maslahat kavramının fıkıh usulüne girişi safhasını temsil ettiği iddiası ve eleştirisi için bk. Haçkallı, s. 84-88, 227). Fıkıh ve fıkıh usulü terimi olarak bu kavramın asıl çerçevesini, kişinin Allah'a karşı vecibelerinin yanı sıra başka kişiler ve toplumla ilişkilerinde haklarını ve ödevlerini düzenleyen kuraların sağlayacağı yarar anlayışı oluşturmaktadır. Maslahat konusunu inceleyen günümüz İslâm hukuku yazarlarından bazılarının, hayır ve şer kavramlarının değerlendirilmesinde menfaat ölçü alan Batılı düşünürlerin yarar anlayışı ile İslâm âlimlerinin maslahat anlayışı arasında mukayeseler yaptıkları görülür. Meselâ Ebû Zehre, Jeremy Bentham ve John Stuart Mill tarafından geliştirilen yararcılık teorisine (utilitarianism) müslüman âlimlerin maslahat konusundaki tahlil ve değerlendirmelerinin tamamen örtüştüğünü (*Mâlik*, s. 309-327; *Mecelletü'l-kânûn*, XVII [1947], s. 205-243), Bûtî ise Batılı düşünürlerin, özellikle adı geçen iki filozofun menfaat anlayışının; maslahat ve mefsedet ölçütlerinin dünya hayatıyla sınırlı olması, bazılarında mânevî hazlardan söz edilse de neticede menfaatin sırf maddî hazzâ göre değerlendirilmesi, dinin menfaatin bir fer'i olarak görülmesi, yani kendilerinin geçerli saydıkları bazı menfaatlerin hayata geçirilmesinde dinden yardım alınması şeklinde özetlenebilecek olan üç temel noktada müslümanların maslahat telakkisinden ayrıldığını savunmaktadır (*Da'vâbi'u'l-maslahâ*, s. 28-44; ayrıca bk. Fehmî M. Ulvân, s. 91-113). İslâm hukuk düşüncesindeki bazı yaklaşımlarla Batı'daki faydacı teorinin hukuk anlayışı arasında (bu konuda bk. Güriz, s. 1-8, 62-112, 138-154, 162-184) kısmî benzerlikler kurulabilirse de konuya bütüncül bir bakış yapıldığında şöyle bir sonuca ulaşılmaktadır: Hukukta gaye ve hukukun fonksiyonları konusunda görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte hukukun üstün ilkeleri arasında müşahede edilen derin ve güçlü tezathatlar her zaman hukuk felsefesinin önemli bir problemi olmuştur. Fikhî hükümler arasında da konunun tabiatından, özellikle düzen fikriyle yarar ve adalet düşüncesi arasındaki zıtlıktan kaynaklanan çatışmaların bulunması kaçınılmaz olmakla beraber İslâm âlimlerinin bu ilişkileri bir antinomi olarak değil hepsini kuşatan daha yüksek bir gaye ve ilkenin tabii uzantıları olarak düşündükleri söylenbilir. Bu gaye ve ilke "mesâlihu'l-ibâd fi'l-âcîl ve'l-ecîl" (kulların dünyada ve âhiretteki yararlarını sağlamak) şeklinde

formüle edilmiş ve kısaca maslahat kavramıyla ifade edilir olmuştur. Bir başka anlatımla kelâmî mülâhazalar bağlamında hüsün-kubuh anlayışının etkisiyle Eş'arî âlimlerince maslahatın hikmet, hak, doğru gibi mutlak bir değer olarak düşünülmemesi gerektiğine dikkat çekilmesi bir yana (İbn Fûrek, s. 127-128), İslâm'ın ana kaynaklarından destek alan anlamıyla maslahatın adaleti de zımnen içerdiği düşünülüyor İslâm hukuk eserlerinde adalet kavramının yoğun bir kullanımına, özellikle maslahattan ayrı ve ona karşı işletilen soyut bir kavram olarak ele alınmasına rastlanmadığı gibi hukuk felsefesi incelemelerinde de adalet fikrinin merkezî bir konuma yerleştirilmediği görülür. Kur'an'da ve hadislerde adaletin ve buna anlamca yakın olan kavramların ağırlıklı bir yere sahip olmasına rağmen (Erdem, s. 44-65) fıkıh düşüncesinde böyle bir durumun ortaya çıkmasında, dinî bildirim dayalı hükümlerin mutlak adalet ölçütü olarak kabul edilmesinin yanında -hep aynı kelimeyle ifade edilmese de- yukarıda belirtilen anlamıyla maslahatın adaletin hal ve şartlara uyarlanma biçimi olarak telakkî edilmesinin etkili olduğu söylenebilir. Nitekim bazı âlimler, şer'î hükümlerin değerlendirilmesi bağlamında adalet ile -kök anlamları arasında "düzgün ve iyi olma" mânası da bulunan- maslahat kavramlarını bunların eş anlamlı kabul edildiğini düşündürecek biçimde birbirini teyit için kullanmışlardır (meselâ bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâ-mü'l-muvakkî'in*, III, 3). Fakat belirtmek gerekir ki maslahatla ilgili incelemeler, daha çok bu düşüncenin ictihad faaliyeti-terimleri üzerinde yoğunlaştığından hukuk felsefesi açısından daha doyurucu değerlendirmeler yapılabilmesi için her müctehidin, mezhebin veya belirli dönemlere ve coğrafyalara göre müslüman toplumların fikhî çözüm tercihlerini bu açıdan özel bir incelemeye alan, -toplum veya birey yararlarına, şekle veya öze ağırlık verme gibi- maslahatla ilgili hâkim eğilimleri tesbit etmeye ışık tutacak çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır. Batı'daki hukuk incelemeleriyle karşılaştırma açısından belirtilmesi gereken bir başka husus da bu hukuk çevresinde gerek hukukun temellendirilmesi gerekse hak, mülkiyet, kazanılmış hak vb. temel hukuk kavramlarının izah edilmesi sırasındaki menfaat teorisi üzerinde önemli durulmasına karşılık benzeri görüşlerin fıkıh literatüründe bir nazariye düzeyinde

ele alındığının görülmemişidir. Hukukun kamu hukuku - özel hukuk şeklinde iki kola ayrılmasının izahında başvurulan menfaat ölçütünün ise -bazı yazarlarca fıkıhtaki Allah hakkı-kul hakkı mukayesesi- nin açıklanmasında sınırlı biçimde esas alınması bir yana- fıkıh düşüncesine yabancı olması tabiidir. Zira Roma hukuku menşeli bu ayırım birçok hukuk sisteminde olduğu gibi İslâm hukukunda da benimsenmiş değildir.

İslâm düşüncesini yeniden yapılandırmaya yönelik öneri ve teorilerde maslahat kavramının önemli bir referans noktası olduğu görülür. Wael B. Hallaq günümüz İslâm dünyasında, hukuk teorisini İslâm'ın temel değerleriyle çağdaş ve değişmekte olan bir toplumun ihtiyaçlarına uygun bir pozitif hukukun (fûrû-i fıkıh) başarılı sentezine götüreceği tarzda yeniden formüle etme amacıyla birleşen iki hâkim eğilim bulunduğunu belirtir. "Dinî faydacılık" ve "dinî özgürlükçülük" diye adlandıracağı bu eğilimlerin ikisinin de teolojik açıdan Muhammed Abduh tarafından benimsenen doktrin ana hatlarını sorgulamadan aldığını, dinî faydacıların teorilerini özellikle geleneksel olarak daha sınırlı kullanımı olan hukuk teorisi ve metodolojisinin en önemli ögesi haline getirecek şekilde genişlettikleri kamu yararı (maslahat) terimi üzerine dayandırdıklarını, ilk ve orta dönem İslâm hukukçularının ortaya attığı bir dizi prensibi savunsalar da bunları daha çok, önemli oranda değiştirerek ve kendi avantajlarına olacak bir hale getirerek sözde paylaştıklarını, dinî özgürlükçülerin ise geleneksel hukukçular tarafından geliştirilen prensipleri ve onların gelişmiş olmaktan uzak yorum metodlarını tamamıyla bir kenara bıraktıklarını, görüldüğüne göre bunların Abduh'un tezinin rasyonalist yanını bu tezin geride bıraktığı mirasla birlikte almış olduklarını, dolayısıyla bu anlamda Abduh'un paradoksal biçimde hem faydacıların fikir babası hem de özgürlükçülerin uzaktan entelektüel atası olduğunun ileri sürülebileceğini ifade eder. Ona göre birçok modern reformülasyonda hukukî düşüncenin yükü ilginç biçimde geleneksel hukuk teorisinin tâli kavramlarından olan istislâh üzerine düşmekte, kayda değer tarzda yeniden tanımlanan bu kavram sayesinde bir yandan ilâhî kaynakların temel buyruklarının gönlü alınırken öte yandan da "maslahat" tarafından meşrûlaştırılan ihtiyaç ve zaruret kavramları en üst mertebeye konarak rahat bir şekilde dinî nasırların kesin

buyruklarının önüne geçirilmektedir. Fakat dinî faydacılarca benimsenen teorilerin iki temel ögesi olan istislah ve zarar kavramlarına bu şekilde dayanılması, karşı eğilimdeki bazı reformcuların haklı olarak belirttikleri üzere sübjektiflikten başka bir sonuca götürmez. Bununla birlikte modern reformun iki eğiliminden, düşüncelerinin kısmen de olsa pratik düzeyde uygulanmasında başarılı olanların dinî faydacılar olduğunu (Reşîd Rızâ ve takipçileri), belki bu başarının, bu eğilim tarafından benimsenen reformist fikirlerin, olması gereken bir reçeteden ziyade hâlihazırda hukuk sahnesinde yer alanın meşrûlaştırılmasını temsil etmesi olgusuyla açıklanabileceğini düşünen Hallaq istislahın yol açtığı sonuçların “maslaha” kavramının keyfi, entelektüel ve metodolojik ihtimamdan yoksun olduğu kanaatini taşıyan etkili birçok reformcu tarafından itiraz edilebilir bulunduğu işaret ederek dinî özgürlükçülerin dinî faydacılardan ayrıldıkları temel noktanın, onların sadece hukukî araçlar değil nasların buyruklarıyla modern dünyanın gerçekleri arasında diyalektik bir bağ kurmayı başaran bir metodoloji ortaya konması gereği üzerinde ısrar etmeleri olduğunu, Shahrur ve Fazlurrahman’ın da mensubu olduğu bu eğilimdekilerin söz konusu probleme zinde ve geleceği oldukça parlak bir teorik yapı oluşturan cevaplarının hukuk diline ve hukukî yoruma bütüncül ve bağlamsal yeni bir yaklaşımı temsil ettiğini, fakat kendi teorilerinin mevcut hukuk sistemlerine yabancı olması ve herhangi bir fikrin pratik uygulaması için vazgeçilmez olan siyasî güç merkezlerinden tecrit edilmiş olmaları sebebiyle tamamen marjinal kaldıklarını, İslâm dünyasının muhtelif çevrelerinden önemli bir muhalefetle karşılaştıklarını ve karşılaşmaya devam ettiklerini belirtir. Yazar bu konudaki tesbitlerini şöyle noktalamaktadır: Bu muhalefet, bir hukuk teorisini yeniden şekillendirme teşebbüslerini çevreleyen krizi sembolize etmektedir. Dinî faydacıların sistematik olmayan zorlama fikirleri devletin yasama mercilerinin temel desteğini ve halkın tasvibini alırken teorileri hem hukukî hem entelektüel açıdan daha özgün ve daha inandırıcı olan özgürlükçüler hâlâ kendilerine taraftar bulabilmiş değildir (*A History of Islamic Legal Theories*, s. 214, 231, 261-262).

İslâm hukukunun en önemli üst kavramlarından olan maslahat hakkındaki inceleme ve tartışmalar, icthad müessesesinin faal ve hukuk düşüncesinin ya-

şanan hayatla irtibatlı olup olmamasına ilişkin meselelerin etkisi bir yana hukuk felsefesi ve metodolojisi açısından bir değerlendirilmeye tâbi tutulduğunda katıksız maslahat ve mefsetin nâdir olduğunu, çok defa bir maslahatı gözetmenin aynı zamanda bir mefsete de katlanma anlamı taşıdığını, dolayısıyla dinin atıf yaptığı genel maslahat ilkesinin somut olaylarda gerçekleştirilmesindeki zorluğu kabul etmenin epistemolojik açıdan şu iki sonucu da beraberinde getirdiği söylenebilir: **a)** Beşer düzleminde maslahatla ilgili tercihlerin izâfililiği kaçınılmaz olduğundan mutlak hakikat iddiası yerine tutarlı bir metodoloji çerçevesinde her bir icthadın saygınlığının kabul edilmesi zorunluluğu, **b)** Maslahat ve mefsetin böylesine iç içe ve karmaşık olduğu bir olgular âleminde öteki dünyanın da mutluluğunu sağlayacak sağlıklı tercihler yapabilmeyin ve bu konuda güvenli bilgi elde edebilmenin ancak dinî bildirim yoluyla olabileceği. Şâtîbî bu hususa temas ederken Mü’minûn sûresinin 71. âyetini delil göstererek mesâlihın celbi ve mefâsidin def’inde öncelikli kriterin kişisel arzular olmayıp dünya hayatının âhîret hayatı için var edildiği gerçeği olduğuna dikkat çeker; her bir mükellefin kendisini bütün inanç, söz ve davranışlarında belirli bir yasanın otoritesi altında hissetmesi gereğine vurgu yapar ve şer’î hükümlerin içerdiği küllî maslahatın da bu olduğunu belirtir (*el-Muvâfakât*, II, 37-39, 386). Bu sebeple İslâm âlimleri vahiyle bildirilenlerin ana gövde olarak korunmasını bu konudaki izâfilikler karşısında en güvenli yol olarak görmüşler ve maslahatla ilgili değerlendirmelerde naslara aykırı olmamanın yanı sıra naslardaki düzenlemelere uygunluk ölçütüne ağırlık vermişlerdir. Bununla birlikte maslahatla ilgili esaslar üzerinde teorik olarak fikir birliği içinde olunmasının bunların her bir olaya uygulanması sırasında farklı görüşlerin ortaya çıkmasını önlemeye yetmeyeceği de açıktır. Meselâ maslahatın naslara aykırılık taşımaması kuralının uygulanmasında hakemlik yapabilecek yegâne ölçütün nassın zâhirine yapışmak olduğu kabul edildiği takdirde bu izâfilik büyük ölçüde giderilebilirse de nasta gözetilen amacın belirlenmesine kapı aralayan metodolojiler çerçevesinde yapılan yorumların önemli farklılıklar taşınması, nasta gözetilen amacın belirlenmesi faaliyetine başlanınca özneliliğin dozunun artması tabii olacaktır. Yine, değerler sıralamasında dinin korunması ilkesinin öne alınması

gerektiği üzerinde birleşirse bile hangi çözümün dinin korunması sayılacağı hususunda görüş ayrılıklarının çıkması kaçınılmazdır. Bütün bunlar dikkate alınarak maslahat konusuna bütüncül bir bakış yapıldığında bunun esas itibarıyla bir “yorum” konusu olduğu ve canlı tartışmaların odağı olma özelliğini korumaya devam edeceği sonucuna varılabilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, “şlh” md.; *Tâcü'l-'arûs*, “şlh” md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, “şlh” md.; M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, “şlh”, “n'fa” md.leri; Bu-hârî, “Fezâ'ilü'l-'Kur'ân”, 3; İbn Mâce, “Ah-kâm”, 17; Nesâî, “Eymân”, 45; Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-'Harâc*, Kahire 1396, s. 26-29; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâihü'l-'ulûm*, Kahire 1342/1923, s. 6, 8; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-'Makâlât*, s. 56, 127-128; İbn Hazm, *el-İhkâm* (nşr. Ahmed Şâkir), Kahire, ts., (Matbaatü'l-'âsime), II, 757-792; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fık'h* (nşr. Abdülâzîm ed-Dîb), Devha 1399, II, 923-964, 1113-1157; Râgib el-İsfahânî, *Tafsîlü'n-neş'eteyn ve tahşîlü's-sa'âdeteyn* (nşr. Abdülmecid en-Necâr), Beyrut 1988, s. 90-91, 104-105, 124-127; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, Bulak 1324, I, 284-315; II, 296-306; a.mlf., *Şifâ'ü'l-'galil* (nşr. Hamed el-Kübeysî), Bağdad 1390/1971, s. 142-266; İzzeddin İbn Abdüsselâm, *el-Fevâ'id fi'htisâri'l-makâsid: el-Kavâ'idü's-suğrâ* (nşr. İyâz Hâlid et-Tabbâ'), Dimaşk 1416/1996; a.mlf., *el-Kavâ'idü'l-kübârâ: Kavâ'idü'l-ahkâm* (nşr. Nezih Kemâl Hammâd – Osman Cum'a Damîriyye), Dimaşk 1421/2000; Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-fuşûl* (nşr. Tâhâ Abdürrâûf Sa'd), Kahire 1414/1993, s. 445-447; Tûfî, *Şerhu'l-'Erba'in* (nşr. Mustafa Zeyd, *el-Maslahâ fi't-teşri'l-'İslâmî ve Necmüddin et-Tûfî* içinde), [baskı yeri yok] 1954 (Dârü'l-fikri'l-'Arabî), tür.yer.; a.mlf., *Şerhu Muhtasari'l-Ravza* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1989, III, 213-215, 381-403; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu'dâri's-sa'âde*, Kahire 1323, II, 14-71; a.mlf., *İ'lâmü'l-muvaqqı'in*, III, 3; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 5-64, 386; IV, 27-32; a.mlf., *el-İ'tisâm*, Kahire, ts. (el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübârâ), II, 111, 114-115, 119, 129; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere*, Bulak 1317, s. 151-171; *Mecelle*, md. 19, 20, 25-32, 58, 1801; Ahmed Esad, *Garb Hukuku Nazariyeleri: Hukukta Gaye*, İstanbul 1927; M. Ebû Zehre, *el-İmâm Zeyd*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-'Arabî), s. 445-451; a.mlf., *Mâlik: Hayâtühü ve 'asrühü ârâ'ühü ve fık'hüh*, Kahire 1952, s. 309-340; a.mlf., *İbn Hanbel*, Kahire 1981, s. 309-326; a.mlf., “el-Mesâlihü'l-mürsele ve mezhebü'l-menfa'a fi'l-fık'hî'l-'İslâmî”, *Mecelletü'l-kânün ve'l-iktisâd*, XVII, Kahire 1947, s. 205-243; Mustafa Zeyd, *el-Maslahâ fi't-teşri'l-'İslâmî ve Necmüddin et-Tûfî*, [baskı yeri yok] 1954 (Dârü'l-fikri'l-'Arabî); Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, VII, 197-198; Adnan Güriz, *Faydacı Teoriye Göre Ahlak ve Hukuk*, Ankara 1963; Rahmî Çobanoğlu, *Hukukta Gaye Problemi*, İstanbul 1964; Zahit İmre, *Medeni Hukuka Giriş*, İstanbul 1971, s. 144-191; J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, London 1971, s. 37, 61, 299; Abdülkadir Şener, *İslâm Hukukunun Kaynaklarından Kıyas İstihsan ve İstislah*, Ankara 1974; Özcan Karadeniz,

Roma'da Kamulaştırma ve 'Kamu Yararı' Kavramı, Ankara 1975, s. 2, 33-34; M. Tâhir b. Âşûr, *Mağâşidü's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Tunus 1978, s. 63-87; Hüseyin Hâmid Hassân, *Nazariyyetü'l-maslahâ fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, Kahire 1981; M. Mustafa Şelebî, *Ta'lîlül'l-ahkâm*, Beyrut 1981; İbrahim Kâfi Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları* (doktora tezi, 1981), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi; M. Takî el-Hakîm, *el-Uşûlül-'âmme li'l-fıkhî'l-mukâren*, Beyrut 1983, s. 400-402; Vecdi Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, İstanbul, ts.; Abdülmecîd et-Türkî, "Nazariyyetü'l-istişlâh inde'l-Gazzâlî", *Ebû Hâmid el-Gazzâlî: Dirâsât fi fikrihi ve 'aşrihi ve te'srihi*, Rabat 1988, s. 275-290; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-İstişlâh ve'l-meşâlihu'l-mürsele*, Dımaşk 1988; Fehmî M. Ulvân, *el-Kiyemü'z-zarûriyye ve mağâşidü't-teşri'i'l-İslâmî*, [baskı yeri yok] 1989 (Matâbiu'l-hey'eti'l-Misriyyeti'l-âmme li'l-kitâb); Fazıl Hüs-nü Erdem, *İslâm Hukukunda Adalet Kavramı ve Olgusu* (doktora tezi, 1992), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 44-85; Ahmed Reysünî, *Nazariyyetü'l-mağâşid*, Herndon 1995; M. H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida*, London 1996; Kaşif Hamdi Okur, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Münasebet Kavramı* (yüksek lisans tezi, 1997), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Wael b. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge 1997; Ertuğrul Boynukalın, *İslâm Hukukunda Gaye Problemi* (doktora tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdurrahman Haçkalı, *İzzuddin b. Abdisselâm'da Maslahat Nazariyesi* (doktora tezi, 1999), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. I. Dien, "Maslahâ in Islamic Law: A Source or a Concept? A Framework for Interpretation", *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth* (ed. I. R. Netton), Leiden 2000, I, 345-356; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, *Da'vâbitü'l-maslahâ fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 2001; F. M. M. Opwis, *Maslahâ: An Intellectual History of a Core Concept in Islamic Legal Theory* (doktora tezi, 2001), Yale University; Tuncay Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ali Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi: Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsiniyyât*, İstanbul 2003, s. 117-280; Sami Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar* (doktora tezi, 2003), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Çafık Chehata, "Logique juridique et droit musulman", *St.I, XXIII* (1965), s. 25; Ihsan A. Bagby, "The Issue of Maslahah in Classical Islamic Legal Theory", *International Journal of Islamic and Arabic Studies*, II/2, Bloomington 1985, s. 1-11; Tekin Akıllıoğlu, "Kamu Yararı Kavramı Üzerine Düşünceler", *Amme İdaresi Dergisi*, XXIV/2 (1991), s. 3-15; Ferhat Koca, "İslâm Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfî'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *İLAM Araştırma Dergisi*, I/1, İstanbul 1996, s. 93-122; Ignaz Goldziher, "Fıkıh", *JA*, IV, 605; R. Paret, "İstihân ve İstihlâh", *a.e.*, V/2, s. 1217-1220; Ebûlulâ Mardin, "Mecelle", *a.e.*, VII, 433; Madjid Khadduri, "Maşlahâ", *Eİ²* (İng.), VI, 738-740; W. P. Heinrichs, "al-Tûfî", *a.e.*, X, 588.



İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ

MASMÛDE

(المصمودة)

Berberî kabilesi.

Berberîler'in Berânis koluna mensup olup Masmûd b. Bernes b. Berr'in soyundan gelmektedir. Diğer Berberî kabilelerinden farklı olarak tarih boyunca iki küçük alt kolu hariç yerleşik hayat sürmüştür. Farklı isimler altında küçük kabilelere ayrıldığı için bu kabilenin tamamına Masmûde (Masmûdeliler) adı da verilmektedir. Masmûde, meşhur Berberî kabilelerinden Sanhâce ve Zenâteliler'le birlikte günümüzde Fas Krallığı'nın nüfusunu oluşturmaktadır ve Berberîler'in nüfus bakımından en kalabalık gurubudur. Zamanımızda daha çok Şuluh adıyla tanınan kabilenin anayurdu Mulviya nehriyle Atlas Okyanusu arasında kalan ve tarihte Mağrib-i Aksâ olarak da bilinen bugünkü Fas Krallığı'nın kuzeybatı bölgesidir. Yaşadıkları coğrafi alan. Akdeniz sahilindeki Sebte'den (Ceuta) batıya doğru uzanan dağların arasında kalan boğazlardaki ovalar, Atlas Okyanusu sahilindeki vadilerin çevreleri, güneydeki Sûs bölgesine kadar uzanan Büyük Atlas ve Anti Atlas dağlarındaki kasaba ve köylerdir. Kabilenin önemli yerleşim yerleri Sebte, Bâdis, Miknâs, Dimnât, Sâle, Kûz, Ağmat ve Merakeş'tir. Bûne'de yaşayan Masmûdeliler de vardır. Kabile mensupları İdrîsîler, Fâtımîler, Murâbitlar, Muvahhidler, Hafsîler ve Merînîler zamanında devlet yönetiminde önemli görevler üstlenmişlerdir.

İslâmiyet'in ilk asırlarında, Akdeniz sahilleriyle Batı Afrika'daki ilk müslüman sultanlık olan Gâne arasındaki ticaret yollarının güvenliği Masmûde kabilesi tarafından sağlanıyordu. Başlangıçta daha ziyade tarım ve hayvancılıkla geçinen Masmûdeliler, özellikle X. yüzyıldan sonra Atlas dağlarının yüksek bölgelerine çekilerek buralarda inşa ettikleri sağlam kalelerin çevresinde yaşamaya başlamışlardır.

Masmûde kabilesi Gumâre, Bergavâta ve kabilenin genel adını taşıyan Masmûde adlı üç büyük kola ayrılmaktadır. Gumâre, kuzeyde Akdeniz sahilinden Sebû ile Vargla'ya kadar uzanan, özellikle Sebte ile Tanca arasındaki boğazlarda, Akdeniz ovalarında ve Rif dağlarının yükseklerinde yaşamıştır. Bergavâta, Sebû'dan Vâdîümmürâbî'ye kadar olan bütün Atlantik ovalarını, Masmûde yurdunun merkezi

konumundaki Sûsülednâ veya Bilâdütâmesnâ denilen yerlerdeki Sâle, Azem-mûr ve Enfâ'yı yurt edinmiştir. Mağrib-i Aksâ'da VII. yüzyılda önemli bir güç olarak ortaya çıkan kabilenin bu kolu yaklaşık dört asır bölge tarihinde etkili olmuştur. Masmûde ise güneyde Vâdîümmürâbî'den Anti Atlas dağ silsilesine kadar olan bölgede ikamet etmiştir.

Kendi içinde küçük kollara ayrılan Gumâre'nin başlıca yerleşim yerleri Nukûr, Bâdis, Tıtvân, Sebte ve Kasr'dır. VIII. yüzyılda Mûsâ b. Nusayr'ın bölge valiliği sırasında İslâmiyet'i kabul eden Gumâreliiler'den askerî birlikler oluşturulmuş ve bunlar İspanya'nın fethinde kullanılmıştır. Gumâreliiler, bölgede yaygın mezhep olan Mâlikî mezhebi dışında zaman zaman Sufriyye ve Şîa gibi mezheplere yönelmişler, içlerinden bazıları daha da ileri giderek yeni din icat etme yoluna gitmişler ve bu yüzden sapıklıkla itham edilmişlerdir. Gumâre kabilesi Muvahhidler'in Fas'a hâkim olmasının ardından onlara katılarak Sebte'nin 541'de (1146-47) ele geçirilmesinde görev almıştır. Sapıklıkla suçlanan Bergavâta ve Gumâre kabilesi mensupları Murâbitlar ve Muvahhidler tarafından acımasızca öldürülüp yurtlarına bedevî Araplar ve Zenâteliler yerleştirilmiş, hayatta kalanlar da başka yerlere sürülmüştür.

Masmûdeliler'in İslâmlaşması Ukbe b. Nâfî'nin 62 (682) yılında Mağrib-i Aksâ seferiyle başlamıştır. Bu ilk seferin Masmûde üzerindeki tesiri Ukbe'nin geri dönüşü sebebiyle kısa sürmüş, Ukbe 88'de (707) Mağrib-i Aksâ'yı tekrar ele geçirmeye teşebbüs ettiğinde kendisi Der'â ve Tâfilâit'ı alırken oğlunu Sûs ve Masmûde yurduna sevk etmiştir. Masmûdeliler'e İslâmiyet'i öğretmek için yoğun gayret sarfedilmiş, ilk olarak kabilenin Bergavâta kolu Müslümanlığı kabul etmiştir. Büyük Atlas dağlarında yaşayan Masmûde kolu ise daha sonraki tarihlerde İslâmiyet'i benimsemiştir. İslâm'ın bölgede yayıldığı yıllarda sayı, güç ve dine bağlılık bakımından Masmûdeliler diğer kabilelerden daha üstün bir konumda olmuştur. *el-Muvaḫḫa'ta'n* râvilerinden Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'nin dedesi olan Tancalı Kesîr b. Veslâs b. Şemîâl el-Masmûdî, Târik b. Ziyâd'ın saflarında İspanya'nın fethine katılmıştır.

Mûsâ b. Nusayr idaresindeki Arap orduları Mağrib-i Aksâ'da Masmûdediler'den çok sayıda asker toplamıştır. İlk dönemde Endülüs'e yerleşen Berberîler'in çoğunluğu Masmûde kabilesine mensup-

tu. I. Hakem zamanında (796-822) Şezûne (Sedona, Sidonia) ve Algeciras (el-Cezîretü'l-hadrâ) kadısı olan Abbas b. Nâsîh el-Masmûdî bunların önde gelenlerindendir. Masmûdeliler ayrıca Portekiz'in güneyindeki Idanha a Valha, Üşbûne (Lizbon) Şenterîn (Santarem) ve Kulumriye (Coimbra) dahil birçok yeri yurt edinmiştir.

İdrîsîler'in çöküşü üzerine IV. (X.) yüzyılda müstakîl hale gelen Masmûdeliler kendi seçtikleri "amgar" (şeyh) denilen reisleri tarafından idare edilmiştir. 449'da (1057) Sûs'taki Masmûdeliler'in desteğini alan Murâbitlar Devleti'nin kurucusu Abdullah b. Yâsîn Ağmat'ı ele geçirdi, daha sonra Yûsuf b. Tâşfîn 454 (1062) yılında burayı başşehir yaptı. Sanhâceliler'le Masmûdeliler'in birlikte hareket etmesini sağlayarak bunları Zenâte kabilesinin boyunduruğundan kurtardı.

Masmûdeliler, Muvahhid hânedanının kurulmasını sağlayan ve bir Masmûde kabilesi mensubu olan İbn Tûmert'in 515 (1121) yılındaki isyanına kadar Murâbitlar'a tâbi idi. İbn Tûmert, Hezrece ve Hesküre gibi Masmûde'nin alt kollarını itaat altına alıp onlarla birlikte Lemtûneliler'e karşı savaştı. Sanhâceliler'in kumandasında savaşırlara katılan Masmûdeliler, Muvahhidler Devleti'nin kurucusu İbn Tûmert'e büyük destek vererek 519 (1125) yılından itibaren Murâbit hâkimiyetine baş kaldırdılar ve sayı bakımından onlardan çok üstün oldukları için müstakîl hareket etmeye başladılar. Yedi yıl süren savaşın ardından 541'de (1146) Fas şehrini, bir yıl sonra da Merakeş'i ve kısa zamanda bütün Mağrib-i Aksâ'yı, İspanya'daki müstakîl emirlikleri Murâbitlar'dan alan çoğu Masmûde asıllı Muvahhidler, 547'de (1152) başlattıkları İfrîkye seferini 553'te (1158) tamamlayarak tarihte ilk defa bütün Mağrib'i tek hâkimiyet altında topladılar. İspanya'da hıristiyanların "Reconquista" adını verdikleri, Endülüs'ü müslümanlardan kurtarma hareketinin gecikmesinde etkili oldular. Bu arada Tunus'taki Mehdiye ve Ereğ'in (Alarcas) hıristiyanlardan geri alınmasını sağladılar.

Bu kabilenin tarihte rol oynadığı en önemli hadise, Masmûde Devleti diye de adlandırılan Muvahhid hânedanının kuruluşunu sağlamasıdır. Bu sebeple 667'de (1269) Zenâte asıllı Merînîler hânedanı tarafından yıkılıncaya kadar Muvahhidler'in tarihidir. Ebû Hafs el-Hintâtî'nin soyundan gelenlerin kurduğu Hafsî hânedanı da aslında Masmûde kökenlidir.

Muvahhidler'in 609'da (1212) İkâb (Las Navas de Tolosa) savaşında İspanya hıristiyanlarına yenilmesi üzerine Masmûde, Mağrib-i Aksâ'da bağımsızlığını ilân eden Merînîler'in saldırsına uğradı. Atlas dağlarında yaşayan Masmûdeliler bu idarî boşluktan istifade ederek müstakîl hale geldiler. Burada yaşayanlar, kuruluşunda faal olarak görev aldıkları Muvahhidler'in iktidarlarının ilk yarısı hariç tarih boyunca bölgeye hâkim iktidarların genelde baskısına uğramadılar. Sa'dî ve Filâlî hânedanları da dağlık bölgelerdeki Masmûdeliler'i yeteri kadar kendilerine bağlayamadılar. Ancak onların mahallî idarecilerin etrafında toplanmasını önleyip dinî şahsiyetlere yönelterek nüfuzları altında kalmalarını sağladılar. Filâlîler, Mevlây Reşîd döneminde ilk defa Sûs ve Atlas bölgesini hâkimiyetleri altına aldılar. Sadece Tâzer-vâlt'ta Seyyidî Hişâm'ın kurduğu müstakîl Masmûde emirliği, merkezi İlgî olan bölgede XVIII. yüzyıl sonundan 1886'ya kadar hâkimiyetini sürdürdü. Bu tarihten itibaren Masmûdeliler'in adı kaybolmaya başladı. Kabilenin Fransız işgali sırasında Sultan Mevlây Hasan'ın ölümünün ardından doğuda bazı büyük aileler tarafından idare edildiği anlaşılmaktadır. Rif bölgesinin 1926 yılına kadar önce İspanyollar'a, ardından Fransızlar'a karşı bağımsızlık mücadelesi vermesi, yukarı Atlas Masmûdelileri'nin 1934-1935'te Fransız işgaline direnmesi bölge halkının bağımsızlığa düşkün olduğunu göstermektedir. Masmûde ismine günümüzde Fas'ın kuzeyinde Kasrülkebîr civarında küçük bir kabile adı olarak rastlanmaktaysa da ülkenin güneyinde bu isim tamamen unutulmuştur.

İbn Haldûn, ziraat ve hayvancılık yaparak geçinen ve küçük köylerde taştan evlerde oturan Atlas Masmûdelileri'nin kale ve hisarlarından bahsetmektedir. Masmûdeliler'in yaşadığı dağlık bölgelerde İbn Tûmert'in kabrinin bulunduğu Tinnelle dışında başka şehir bulunmamaktadır. Ovalarda ise Yûsuf b. Tâşfîn'in 454'te (1062) kurduğu Merakeş, kuzeyde Ağmat ve Nefis, güneyde İgli ve Tamarurt'un yanı sıra ikinci derecede öneme sahip kuzeyde Şafşâve (Şişâve), Afifan, doğuda Hâha ve Tadnast bulunmaktadır. Büyük ticaret yolları Ağmat'tan başlayıp Fas, Sicilmâse, Sûs, Benî Magûs ve İgli yurdunu geçerek buraya ulaşıyordu. Bölgenin belli başlı ürünleri ceviz, incir, nar, üzüm, erik, armut, portakal, zeytin ve bademdir. Masmûdeliler Hâha'daki ormanları oluşturan, bölgeye özgü "arkân" de-

nilen ağaçtan yağ üretiyor, demir, bakır ve gümüş madenlerini işletiyordu. Sûs bölgesinde ise şeker kamışından şeker üretimi yapılıyordu. İbn Haldûn ayrıca İslâm'ın burada yayıldığı ilk asırdan itibaren Masmûde'nin dinlerine sıkı sıkıya bağlı olduğunu kaydeder. Masmûde kolundun İmam Mâlik'in *el-Muvaţta*'nın râvileri arasında bulunan Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî gibi çok sayıda önemli şahsiyet yetiştirmiş, bunlar Endülüs Emevî idaresinde rol oynamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Şerîf el-İdrîsî, *La géographie d'Edrisi* (trc. P. A. Jaubert), Amsterdam 1975, s. 209-216; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 622; X, 81, 99, 569, 577, 583-584; İbn Haldûn, *Histoire des berbères* (trc. de Slane), Paris 1982, I, 169, 194; II, 124-135, 144-157, 161, 171, 259-261; R. Montagne, *Les berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc*, Paris 1930, s. 26-30, 35, 37, 60-68, 186-189, 193-196, 208-216; J. Brignon v.dğr., *Histoire du Maroc*, Paris 1967, s. 58, 62, 76, 81-85, 102-103; Siddîk el-Arabî, *Kitâbü'l-Mağrib*, Beyrut 1404/1984, s. 75, 187, 221; İbrâhîm Harekât, *Mağrib 'abre't-târîh*, Dârülbeyzâ 1405/1984, I-III, tür.yer.; H. T. Norris, *The Arab Conquest of the Western Sahara*, Beyrut 1986, s. 156, 243, 245; J. M. Abu'n-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period*, Cambridge 1987, s. 13, 80, 87, 89-90, 93-95; Abdülvahid Dhanûn Tâha, *The Muslim Conquest and Settlement of North Africa and Spain*, London 1989, s. 22, 26-29, 76, 169-173; V. Lagardere, *Les almoravides*, Paris 1989, s. 26-28, 41, 68-74; G. Marçais, *La Berbérie musulmane et l'orient au moyen âge*, Paris 1991, s. 40, 126-128, 232-234, 253, 267-269; Hüseyin Münis, *Târîhu'l-Mağrib ve haðâratüh*, Beyrut 1412/1992, II/2-3, s. 44, 58, 76-78, 88, 101, 236; T. K. Park, "Masmûda", *Historical Dictionary of Morocco*, London 1996, s. 147; G. S. Colin, "Masmûde", *IA*, VII, 351-356; a.mfl., "Maşmûda", *EP²* (Fr.), VI, 730-733; Hakkı Dursun Yıldız, "Berberîler", *DİA*, V, 479-483; Muhammed Razûk, "Hafsîler", a.e., XV, 125-128; Arif Aytekin, "İbn Tûmert", a.e., XX, 425-427.



AHMET KAVAS

MASNÛ

(bk. MEVZÛ).

MASONLUK

Dünyanın en yaygın ve kısmen gizli loca örgütlenmesi, Hür ve Kabul Edilmiş Masonlar Topluğunu nun öğreti ve uygulamaları.

Mason kelimesi Fransızca "duvar ustası" anlamındaki maçon'dan gelir; masonlara **farmason** veya **franmason** da (franc maçon : serbest duvarcı) denir. Masonluğun son iki yüzyıllık geçmişi genel olarak

bilinmekle beraber daha öncesine ait tarihi sırlar, efsaneler ve mitlerle kaplıdır. Son zamanlardaki araştırmalar modern masonluğun temelini; Ortaçağ İngilteresi'nde duvarcı ve katedral inşaatçısı meslek birliklerinin (Fr. loge, İng. lodge: loca) gelişmesine dayandırmaktadır. Ancak zamanla katedral inşaatlarının azalması üzerine amelî (operatif) masonların oluşturduğu localar, üye sayılarını en azından koruyabilmek için başka meslek gruplarından da aynı ilkeleri benimseyen kabul edilmiş / fahrî (spekülatif) üyeler almaya başladılar. Böylece masonlar amelî ve kabul edilmiş olmak üzere iki şekilde anıldı. XVII. yüzyılın sonlarında kabul edilmiş masonların sayısı giderek ağırlık kazandı. Bunların çoğunlukta olduğu localar, kendilerine tarihî kökler kazandırmak amacıyla eski tarikatların ve şövalye topluluklarının mistik âyin usullerini benimsemeye başladılar. Kudüs'teki Süleyman Mâbedi masonluk mesleğinin başlangıcı olarak benimsendi, bu mâbedin mimarı olduğu kabul edilen Hiram Usta da masonluğun piri sayıldı.

1717'de Londra'da dört büyük mason locasının birleşmesiyle Londra Büyük Locası kuruldu. Bundan sonra toplumsal hayatta giderek etkin bir konum kazanan masonluk İngiliz kraliyet ailesinin ve Anglikan kilisesinin desteğini alarak hızla gelişti, bir taraftan da İngiliz sömürgeciliğine paralel olarak dünyanın pek çok bölgesine yayıldı. Masonluğun günümüzde de geçerli olan temel kanunları 1723'te rahip James Anderson tarafından hazırlandı.

Masonluk, XVIII. yüzyılın başlarında Fransa'ya girişiyle giderek Aydınlanma çağıının kavramları çerçevesinde siyaset dışı yapısından uzaklaştı. Bunun sonucu olarak Fransız masonları 1789 Fransız İhtilâli'nde etkili oldular. Masonluğun hürriyet- eşitlik- kardeşlik ilkeleri Fransız İhtilâli'nin de mesajı olarak tarihe geçti. Loca yapılanmasındaki biraderlik ve sembolizm, yerini hiyerarşik derecelenmeye ve buna uygun ritüellere bıraktı. Aynı dönemde masonluk, İskoç ve York geleneği olmak üzere günümüze kadar devam eden iki ana sisteme ve kola ayrıldı. İskoç kolu Fransız, York kolu Anglo-Sakson motiflerini taşımaktaydı. Bu dönemde masonluğa geçen ritüeller arasında, tarihi Haçlı seferlerine dayanan ve Kudüs'ü muhafaza için teşkilâtlanan dinî karakterli tapınak şövalyeleri, Malta şövalyeleri gibi efsaneler en belirgin olanlarıdır. Masonluğun sloganlarından biri olan ve Tanrı için kullanılan "evrenin ulu mimarı" ifadesi yi-

ne bu dönemde öğretiyeye yerleşti. Anglo-Sakson masonluğu daha sonra kendi içinde İskoç, İrlanda ve İngiliz localarına ayrıldı.

XIX ve XX. yüzyıllarda Anglo-Sakson masonluğu İngiltere Krallığı'nın himayesinde Amerika, Kanada, Hindistan, Afrika ve Kuzey Avrupa'da; daha seküler ve siyasî içerikli Fransız kolu ise Avusturya-Macaristan, İspanya, Portekiz, İtalya, Ortadoğu ve Latin Amerika'da yayıldı. XIX. yüzyılın sonlarında bu iki kol Tanrı'ya iman hususunda farklı yaklaşımlar benimsediği için birbirinden koptu. 1877'de Fransız Büyük Doğu Locası üyelik için Allah'a iman gerekliliğini kabul ederken genel olarak İngilizce konuşulan bölgelerde masonluk rejimleri ve kurumsallaşmış dinlerle iyi ilişkiler halinde gelişti.

Masonluk önceleri sadece hıristiyanlara ait bir yapılanma iken XIX. yüzyıldan itibaren yahudiler, müslümanlar ve diğer din mensupları da bu örgütlenmeye kabul edildi. Bununla birlikte masonluğun hıristiyan-yahudi geleneğinin eklektik bir formu mahiyetinde modern ve müstakil bir din olduğu yönünde yaygın bir kanaat de vardır. Özellikle Fransız geleneğinin seküler-rasyonalist içeriği ve kendine has dinî-ahlâkî öğretileri başından beri Katolik kilisesinin muhalefetiyle karşılaştı. 1738'de Papa XII. Clement masonluğu din dışı ilân etti. Bu anlayış 1902'ye kadar diğer papalar tarafından da sürdürüldü. Protestan ve Ortodoks dünyasında bu kadar katı bir tavır söz konusu olmamakla birlikte Amerika'daki bazı Lutheryan ve Metodist kiliseler masonluğun kilise dışı deist bir iman ve ahlâk sistemi içerdiğini, bunun hıristiyan inancıyla bağdaşmadığını açıklamışlardır. Masonluk çarlık Rusya'sında yasaklandığı gibi komünizm döneminde de burjuva kapitalizminin bir kurumu sayılarak faaliyetlerine izin verilmedi. XX. yüzyılda diğer komünist ülkeler ve bazı totaliter devletlerde de masonluk yasaklandı.

I. Dünya Savaşı sonrasında üye sayısının hızla arttığı, loca sayısının 1919'da 4000'e, 1926'da 5000'e, 1950'de 7000'e, 1981'de 9000'e ulaştığı belirtilmektedir (Knight, s. 39). Günümüzde masonluk, dünya çapında 6 milyon civarında mensubu bulunan evrensel bir örgütlenme haline gelmiştir. Her ülkedeki masonlar iki ana geleneğin birinden icâzetli bağımsız büyük localar tarafından idare edilmektedir.

Öğreti, Ritüel ve Teşkilât. Masonluk öğreti ve ritüellerinin üç yüzyıla yakın bir

geçmişten bugüne değişmeden geldiği ileri sürülmektedir. Genel olarak Tanrı'ya, Tanrı'nın evrenin ulu mimarı olduğuna ve ölümden sonra bir hayatın bulunduğuna inanmak masonlukta önemlidir. Masonlukta ferdin evrenin ulu mimarının var oluş sırlarını araştırıp öğrenerek olgunluğa eriştiğine inanılır. Masonlar, hayatın her döneminde kendi aralarında yardımlaşmak ve birbirlerine destek olmakla görevli olduklarına inanırlar. Ritüeller, bütün locaların başkanı olan üstâd-ı muhteremin başkanlığında mâbed ve mahfel de denilen locada icra edilen ve belli hareketleri, konuşmaları ve yeminleri kapsayan oldukça karmaşık bir seremonidir.

Masonluk insanla Tanrı, insanla insan ve insanla madde arasındaki ilişkileri sembol ve mecazlarla anlatır. Hiyerarşide en alt derece olan çıraklık, insanın doğuşundaki zayıf ve çaresiz durumu temsil eden çocuklukla sembolize edilmiştir. Bu dönemde çırak bütün dillerin yerini tutan sembollerle ifade edilen masonik dili öğrenir. Gençlikle sembolize edilen ikinci derecenin adayına (kalfa) daima sebat tavsiye edilir, sanata ve bilime yönlendirilir. Ustalıkla sembolize edilen üçüncü derecede "ruhun lisanına işlenmiş olan" semboller önem kazanır. Bu üç dereceye "remzî dereceler", 4-33. derecelere "felsefî dereceler" denir. Masonlar birbirine "birader", mason olmayana da "hâricî" derler.

Masonların buldukları mekânların, kullandıkları malzemelerin, toplantı günlerinin, ritüellerdeki hareket ve duruşların da sembolik anlamları vardır. Hakikat ışığının doğudan geldiğine inanıldığı için masonluk esaslarına uygun bir hayat tarzının sürdürüldüğü yer olan loca doğudan batıya dikkörtgen şeklinde olup doğuya dönüktür. Masonluk öğretisine göre locaların yıldızlı tavanı gök yüzünü, dolayısıyla masonluğun bütün insanlığı kuşatmasını, siyah-beyaz damalı yer döşemesi iyi-kötü, sıcak-soğuk gibi zıtlıkları temsil eder. Locadaki iki büyük tunç sütundan soldaki gücün, sağdaki devamlılığın sembolüdür. Loca dünyanın sembolü, masonun kalbi de locanın sembolüdür. Locadaki gönye, tesviye ve şakul amblemleriyle sembolize edilen üç baş görevliden üstâd-ı muhterem ruhu, birinci nâzır canı, ikinci nâzır insandaki bedeni remzeder. Çoğu ülkelerde çıraklık, kalfalık ve ustalık (üstatlık) şeklinde üç aşamalı bir süreç ihtiva eden yapılanma 33. derecede son bulur. Ancak pek çok yerde bu ana aşamalara eklenen sayısız ara dereceler söz konusu olabilir.

mektedir. Çıracılık, kalfalık ve üstatlık derecesine ve bunun üzerindeki otuz üçe kadar her derecenin sınıfları ve sembolik isimleri vardır.

Masonluğa yalnız belli bir meslek sahibi ve mesleğinde başarılı yetişkin erkekler üye kabul edilmekle birlikte son yıllarda kadınların da mason locaları kurma girişimleri bulunmaktadır. "Tekris" adı verilen masonluğa giriş âyin ve merasimleri farklı geleneklerde bazı değişiklikler gösterse de yaygın uygulamaya göre aday tekris hazırlanırken önce üzerindeki bütün madenleri çıkarır; ardından lamba, kum saati, tuz, kükkürt vb. sembollerin bulunduğu bir odada tek başına bırakılır. Bu arada sorumluluklarıyla ilgili soruya cevabı ile vasiyetnâmesini yazması istenir. Bazı elbiselerini çıkardıktan sonra gözleri bağlı olarak mâbede alınır ve kılıçla tekris edilir. Masonluğun bütün geleneklerine ve esaslarına gönüllü uyacağına ve masonluk sırlarını ifşa etmeyeceğine dair inandığı kutsal kitap üzerine yemin eder. Bundan sonra locanın bütün faaliyetlerine ve toplantılarına devam ederek belli aşamalardan geçip 33. derece masonluğa ulaşabilir. Hiyerarşik yapının her birimi yılın sembolik değeri olduğuna inanılan bazı günlerinde bir araya gelir. Büyük konseşy yılda dört defa, 21 Mart, 25 Haziran, 21 Eylül, 27 Aralık günlerinde toplanır. Masonlar genel toplantı yapmayı en az yedi kişiden oluşacak localar halinde faaliyet gösterirler. Yeni bir locanın kurulması büyük locanın iznine bağlıdır. Yönetici her yıl gizli oyla seçilir. Bütün locaların başkanı üstâd-ı muhteremdir. Masonlukta doğu ışık ve aydınlanmanın kaynağı olarak kabul edildiğinden büyük locaların adı her dilde "büyük doğu" anlamındadır (büyük maşrık, great orient vb.).

Dinî gerekçelerin ve tekris merasimindeki uygulamaların dışında masonlara yöneltilen yaygın eleştirilerin başında buldukları ülkelerde yerleşmiş millî, siyasî ve ahlâkî değerlerin ve yapılanmaların üstüne çıkarak masonluğun ilkeleri dışında her türlü otoriteye karşı gelmeleri, güç merkezlerini ele geçirip yönetimlerde söz sahibi olmaları gibi hususlar gelir. Ayrıca eleştirilerde masonların teşkilâtlanma biçimi, kendi anlayışlarında dogmatizmi reddederek akla ve bilimseiliğe değer verdiklerini, formel dinî düşüncelerden uzak olduklarını söylemelerine rağmen dinler üstü yeni değerler sistemi içeren öğretiler benimsemeleri, bu öğretilere dayanan evrensel bir

birlik tesisini hedeflemeleri, belli oranda Yahudilik efsaneleriyle bezenmiş semboller ve mistik-ruhanî öğeler taşıyan merasim ve uygulamaları, kadınları ve çocukları dışlayan hiyerarşik ve oligarşik bir yapılanmaya sahip olmaları gibi hususlara sık sık dikkat çekilmekte, bu çerçevede zaman zaman günümüz Avrupa ülkelerinde de güçlü tepkiler oluşmaktadır. Masonluğun, bazan fazla abartılmış muazzam sırların ve dünya çapında karşı konulması imkânsız bir güç ve iktidar organizasyonunun adı olarak takdim edilmesinde muhalifleri kadar bizzat masonların yaptıkları propagandaların da tesiri olduğuna inanılmaktadır.

İslâm Dünyasında ve Türkiye'de Masonluk. XVIII. yüzyılda Avrupa'nın sömürgeci olan veya ticarî ilişkileri bulunan müslüman topraklarına girmeye başlayan masonluğun bu ülkelerdeki ilk faaliyetleri buralarda mevcut Avrupalı tüccar, asker ve bürokratların zaman zaman bir araya gelmesi şeklinde olup örgütlü bir yapılanma taşımıyordu. Sömürgecilüğün kalıcı hale gelmesiyle birlikte üyeliği yerlilerin de alındığı müstakil localar açılmaya başlandı. Hindistan'da İngiliz Doğu Hindistan Şirketi mensuplarınca XVIII. yüzyılın ilk yarısında Bengal, Madras ve Bombay gibi şehirlerde kurulan localar önceleri sadece İngilizler'e açıkken 1844'te seçkin Hintlilerin de katılabildiği ilk loca oluşturuldu. Masonluğun Endonezya ve Malezya'ya girişi de bu şirket vasıtasıyla oldu; ilk loca Sumatra'da 1765'te Bencoolen'de, Malezya'da 1809'da Penang'da kuruldu. Güney ve Güneydoğu Asya müslüman topraklarında genel olarak İngiliz, Fransız ve ardından Hollandalılar'ın kontrolünde günümüze kadar devam eden masonluğun İran ve Osmanlı topraklarındaki gelişimi kısmen farklı bir seyir izledi.

İran'da "farâmâsürri" şeklinde ifade-lendirilen masonlukla ilk tanışmaların diplomatlar arasından çıktığı görülmektedir. Paris elçisi Asker Han Afşar, 1808'de Paris'teki İskoç ritine bağlı bir locaya üye olan ilk İranlı diplomatıdır. Bundan iki yıl sonra İran'ın Londra sefiri Mirza Ebül-Hasan Han Şîrâzî ve 1818'de İran'dan gönderilen beş öğrenciden Mirza Şah Şîrâzî ile Mirza Ca'fer Han tekris edildi. 1856'da İran adına Paris'te bulunan altı diplomat Paris Locası'na katıldı. Bunlardan Mirza Malkum Han İran'a dönünce Fransız Büyükdoğu geleneğine bağlı ilk locayı kurdu. 1860'ta, aralarında daha sonra İran'ın İstanbul sefiri olarak görev

yapan Mirza Muhsin Han'ın da yer aldığı yeni bir grup İranlı masonluğa girdi.

1861'de Malkum Han'ın mason cemiyeti (farâmûshâne) şahın fermanıya kapatıldı. İranlı masonlar Avrupa ve İstanbul'daki localarda faaliyetlerine devam ettiler. 1873-1890 yılları arasında İstanbul'da sefirlik yapan Mirza Muhsin Han bu faaliyetlerin merkezinde bulundu. Muhsin Han, 1890'da İran'a dönünce bir loca kurarak mason faaliyetlerini canlandırmak istediyse de 1899'da ölümüyle bu gerçekleşmedi. 1907'de Mirza Malkum Han'ın taraftarlarından Abbas Kulî Han aynı maksatla Mecmûa-i Âdemiyet adlı bir cemiyet kurdu, fakat bu teşebbüs de uzun ömürlü olmadı. Bununla birlikte İranlı masonlar 1905-1909 Meşrutiyet hareketlerinde etkili bir konumda idiler. 1908'de oluşturulan ve 1927'ye kadar faaliyetine devam eden Bîdârî Locası, XX. yüzyılda İran'da Fransız Büyükdoğu geleneğine bağlı kurulan ilk locadır. 1951'de Halîl Cevâhîrî adlı bir gazetecinin açtığı İngiliz ritine bağlı Pehlevî Locası bir müddet sonra Hümâyün Locası adını aldı ve 1970'lerde çok popüler hale gelerek üye sayısı 2000'e yaklaştı. Masonluk İran İslâm Devrimi'nden sonra yasaklandı. Mason arşivlerinin ele geçirilmesiyle listelerde adı tesbit edilenler takibata uğradı.

Mısır'a masonluğun girişi XVIII. yüzyılın sonunda Fransız işgaliyle oldu. XIX. yüzyılın ortalarından itibaren buradaki faaliyetler İstanbul merkezli Osmanlı faaliyetleriyle paralel yürütülmeye çalışıldı. 1830'da İtalyanlar İskenderiye'de Carbonari Locası'nı kurdular. Cezayir'in ünlü bağımsızlık kahramanı Abdülkâdir el-Cezâirî de 1864'te bu locada tekris edildi. 1864'te İtalyan Büyükdoğu Locası, Mısır Büyükdoğu kolunun açılmasına izin verdi ve Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın oğlu Halim Paşa aynı yıl bu locanın üstâd-ı a'zamı oldu. Hidiv Tefik Paşa 1881'de Mısır'daki bütün locaların üstâd-ı a'zamlığına seçildi. Ancak masonluğun iyice gün yüzüne çıkması 1882 İngiliz işgali sonrasında gerçekleşti. Vatanîler hareketinin lideri Urâbî Paşa'nın mason olduğu iddiaları doğrulanmamakla birlikte onun taraftarlarından bazılarının masonluğu bilinmektedir. Bu çerçevede Cemâleddîn-i Efgânî ile Muhammed Abduh da mason olanlar arasındaydı. Tefik Paşa'dan Kral Fuâd'a kadar bütün hidiv ve krallar fahrî üstâd-ı a'zamlık unvanını kabul ettiler, fakat çoğunun masonlukla ilişkisi localarda resimlerinin asılmasından öteye

geçmedi. Kral Fârûk'un 1952'de tahttan indirilmesinden sonra masonluğun siyonist bağlantısı üzerine Arap ülkelere yoğun olarak gündeme gelen tartışmalar karşısında Mısır'da da faaliyetlere baskılar geldi. Süveyş krizinin ardından Cemal Abdünnâsır bütün mason faaliyetlerini yasakladı.

Masonluk, Osmanlı topraklarında XVIII. yüzyılda önce sadece Avrupalılar arasında İstanbul, Halep, İzmir gibi ticarî ve siyasi merkezlerde görüldü. İstanbul'da ilk mason locası 1720'de Galata'da açıldı. Bu tarihlerde babasıyla birlikte Paris'e giden Yirmisekiz Çelebizâde Mehmed Said Paşa ile Türk matbaacılığının kurucusu İbrâhim Müteferrika'nın ilk Osmanlı masonları olduğu söylenegelmiş de bu iddianın öteye geçmemiştir. Osmanlılar, bu dönemde genel olarak masonluğu gayri müslimlerin kendilerine has bir cemiyeti ve bazı bakımlardan hıristiyanların mezhep-tarikat çekişmesi olarak değerlendirmiyordu. Nitekim Bâbüâli'nin 1748'de Galata bölgesinde faaliyet gösteren bir locayı kapatması Ortodoks patrikliğinin talebiyle olmuştur. XIX. yüzyılın hemen başında Londra'da Osmanlı sefiri olan İsmâil Ferruh Efendi ile kâtabi Yûsuf Efendi'nin mason oldukları yönündeki bilgiler ise bu dönemde Avrupa'da bulunan yabancı ülke diplomatlarının ülkelerinin çıkarlarına hizmet edebilmek için Avrupa sosyal hayatına girmek ve genel olarak bu tür loca ilişkilerinden istifade etmek amacıyla yürütülen çabalar arasında değerlendirilmelidir.

1853-1856 Kırım savaşı Osmanlı masonluğunun dönüm noktası olmuş, Bâbüâli'nin Rus tehdidine karşı Avrupa desteğine ihtiyaç duyması mason faaliyetlerine hoşgörülü bakmasına yol açmıştır. İngiliz ve Fransız sefirlerinin öncülüğünde Bulver Locası ve Union d'Orient Locası Kırım savaşının hemen ardından kuruldu, bunları diğerleri izledi. Ancak açılan localar aynı zamanda Avrupa'daki siyasi rekabetin yansımalarını da taşıyordu. Önceleri localar İngiliz ve Fransız dillerinde faaliyet gösterirken daha sonra İtalyan ve Alman nüfuzundaki locaların yanı sıra Rumca, Ermenice ve İbrânic'e'nin asıl olduğu localar da açıldı. 1863'te Türkçe'yi esas kabul eden Fransız Union d'Orient Locası elli üç Türk'ü tekris etmeyi başardı. Osmanlı ulemasının ise masonluğu hâlâ bir Hıristiyanlık meselesi olarak gördüğünü, Hoca İshak Efendi'nin 1862 yılında yazdığı *Şemsü'l-hakika* adlı eserinde masonluğun hıristiyanların eksikliklerini tamam-

lamak için meydana çıkarıldığını, bunların İslâm'ı tanımaları halinde müslüman olacaklarını belirten ifadelerinden anlamak mümkündür (s. 104). XIX. yüzyılın ikinci yarısında artan Avrupaileşme eğilimleri, Avrupa yüksek sınıflarının ve hânedan mensuplarının mason olmaları ve masonluğun sosyal ve entelektüel bir statü sayılması gibi sebepler Osmanlı seçkinleri arasında da masonluğun kabul görmesini teşvik etti. Ancak Bâbüâli ve saray çevresindekilerin mason olmasının etkenleri arasında uluslararası ilişkilerde locaların nüfuzundan yararlanma fikrinin de olduğu söylenebilir. Nitekim Sultan Abdülaziz dönemi başmâbeyincisi Cemil Bey ile padişahın başyaveri Rauf Bey'in masonlukları muhtemelen bu sebeptendir. Bu dönemde Bâbüâli politikalarına muhalefet eden Yeni Osmanlı aydınlarıyla İslâm dünyasında yenileşmeyi savunan pek çok isim de masonlar arasına katıldı. Yeni Osmanlılar'ın hâmisî Mustafa Fâzıl Paşa, Nâmık Kemal, Ali Suâvi gibi şahsiyetler bunlardandır. Masonların 1789 Fransız İhtilâli'yle olan fikrî bağları, Avrupa'dan mülhem bir ideoloji geliştiren Yeni Osmanlılar'ın masonluğa ilgi göstermesinin önemli âmillerinden biri olmuştur. Bu arada Veliâht Murad Efendi ile iki şehzadesinin de mason olması masonluğun gördüğü ilginin boyutlarına işaret eder.

Sultan Abdülaziz'den sonra tahta geçen V. Murad'ın birkaç ay içinde tahttan indirilmesi Osmanlı masonluğunda yeni bir dönem başlattı. Üstat mason olan Cleanti Scalieri'nin V. Murad'ı tekrar tahta geçirme gayretleri, Ali Suâvi ve Çırağan

Osmanlı dönemi İstanbul mason teşkilâtının arması



Vak'ası gibi olaylar II. Abdülhamid'in masonluğa bakışında etkili oldu, böylece Osmanlı masonluğu dönemin genel karakteri çerçevesinde bir kısıtlanma süreci yaşadı. Bu durum masonların II. Abdülhamid muhaliflerine destek vermesine, İttihat ve Terakkî ile iş birliği içine girmesine zemin hazırladı. İlk irtibat, Selânik'te İtalyan Büyükdoğu Locası'nın üstad-ı a'zamı olan yahudi asıllı Emanuelle Carasso (Karasu) ile sağlandı. 1901-1908 arasında bu locada tekris edilen 154 kişiden on sekizi memur, dokuzu subay olmak üzere kırk ikisi Türk idi. Talat Paşa da bu locaya 1903'te katılmıştı. 1909 yılına kadar Osmanlı topraklarında faaliyet gösteren toplam kırk beş locada 3000 kadar üye bulunduğu ve bunların büyük çoğunlukla gayri müslimlerden meydana geldiği belirtilmektedir.

II. Meşrutiyet'in ilânı ile birlikte yeni düzende kendilerine yer bulmak isteyen binlerce kişi, Meşrutiyet'in arka planında masonların bulunduğu inancıyla kendilerinin de mason olduğunu söylemeye başladı. Aynı zamanda yeni rejimi nüfuzları altına almak için İngiliz, Fransız ve İtalyan locaları arasında bir rekabet canlandı. İttihatçılar, başka bir locaya bağlı olmak yerine bağımsız Osmanlı Yüksek Şûrası'nı kurmayı tasarladılar. İskoç ritine bağlı olarak faaliyetine başlayan Türkiye Büyükdoğusu zamanla basında ve mecliste muhaliflerin yoğun eleştirilerine uğradı. Eleştirilerin yoğunlaştığı husus, İslâm'ın masonlukla bağdaşmadığı iddiaları ve İttihatçılar'ın Şeyhülislam Mûsâ Kâzım Efendi'nin de mason olduğunu açıklamıştı. 1913'ten itibaren İttihat ve Terakkî'ye Enver Paşa liderliğinde mason olmayan askerî kanat hâkim olunca masonlar siyasetin dışında kaldılar ve sosyal faaliyetlere yönelerek Himâye-i Etfâl Cemiyeti gibi dernekleri kurdular. 1918 yenilgisinin ardından İttihatçı liderler ülke dışına kaçınca Türkiye Büyükdoğusu'nun başına Rızâ Tefvîk geçti. Cumhuriyet'in ilk yıllarında Besim Ömer, Servet Yesâri, Fikret Takiyeddin, Edip Server gibi isimler Türk Mason Cemiyeti'nde büyük üstatlık yaptılar. Ayrıca Türk Teâlî Cemiyeti adlı başka bir mason cemiyeti faaliyete başladı.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında masonluğa cephe alınmamakla birlikte ön plana da çıkarılmadı. 1930'larda Türkiye'de yirmi üç loca ve 2000 kadar üyenin mevcudiyeti hesaplanıyordu. Atatürk'ün tâlimatı üzerine Türk Mason Cemiyeti bütün mal varlığını halkevlerine devrederek 14 Ekim 1935'te çalışmalarına son verip "uyku dö-

nemi"ne girdi. Çok partili siyasî hayata geçilince masonluk faaliyetleri 1948'de tekrar başladı; ardından masonlukla ilgili tartışmalar da yeniden gündeme geldi. 1951'de mason localarının kapatılması için meclise verilen teklif reddedildi. 1965'te bir siyasî liderin masonluğuna dair ortaya çıkan tartışmalar Türkiye masonları arasında bölünmeye yol açtı ve masonlar üç gruba ayrıldı. 1998'de uyanışın ellinci yılı, 1999'da Türkiye Büyükdoğusu'nun kuruluşunun doksanıncı yılı kutlamaları çerçevesinde Türkiye'deki bazı localar basına gezdirildi. Günümüzde Türkiye masonluğunun 160 loca ve 12-13.000 üyeli bir organizasyon halinde faaliyet gösterdiği belirtilmektedir.

Genel olarak I. Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan Arap devletlerinde ve diğer İslâm ülkelerinde masonluk gittikçe yoğunlaşan siyonizm hareketleriyle ve özellikle İsrail Devleti'nin kuruluşuyla irtibatlandırılarak yahudilerin İslâm'a karşı bir komplosu ve Avrupa sömürgeciliğinin İslâm ülkelerine yönelik bir aracı olarak değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmede Fransız kolunun dinî değerleri dışlayan karakterinin yanı sıra XX. yüzyıl başlarındaki İngiliz masonluğunda yahudilerin tesiri ve İsrail Devleti'nin kuruluş sürecinde İngiliz ve Amerikan masonlarının çalışmaları etkili olmuştur. Bunun neticesinde masonların günümüz Arap coğrafyasında Lübnan ve Fas dışında örgütlü faaliyetleri yasaklanmıştır. Fas Büyük Locası'nın kurulmasına 1999'da izin verilmiştir. Ancak başta Mısır olmak üzere bazı ülkelerde Lions ve Rotary kulüp gibi dernekler adı altında toplandıkları söylenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Harputlu İshak Efendi, *Şemsü'l-hakika*, İstanbul 1278, s. 104; Kemalettin Apak, *Ana Çizgileriyle Türkiye'de Masonluk Tarihi*, İstanbul 1958; İlhami Soysal, *Türkiye ve Dünyada Masonluk ve Masonlar*, İstanbul 1978; Raşit Temel, *Masonik Anlatım*, [baskı yeri yok] 1982; S. Knight, *The Brotherhood: The Secret World of Freemasons*, London 1984; a.e.: *Biraderlik: Masonların Gizli Dünyası* (trc. Kemâl Çiftçi), İstanbul 1990; *Çukurova-10. Yıl: 1995*, [baskı yeri ve tarihi yok]; Mustafa el-Amin, *al-Islam, Christianity and Freemasonry*, Jersey City 1986; *Türkiye Büyük Locası Birinci Derece Ritüeli*, [baskı yeri yok] 1989; Mim Kemal Öke, "Young Turks, Freemasons, Jews and the Question of Zionism in the Ottoman Empire: 1908-1913", *III Congress on the Social and Economic History of Turkey* (ed. H. W. Lowry - R. S. Hattox), İstanbul 1990, s. 29-46; Orhan Koloğlu, *Abdülhamit ve Masonlar*, İstanbul 1991; a.mlf., *İttihatçılar ve Masonlar*, İstanbul 1991; *Eski ve Kabul Edilmiş Skoç Riti Otuzüçüncü ve Sonuncu Derecesi Türkiye Yüksek Şurası: İktüzük*, İstanbul 1998; Celil Layıktez, *Türkiye'de*

de Masonluk Tarihi I: Başlangıç (1721-1956), İstanbul 1999; P. Dumont, *Osmanlılık, Ulusçu Akımlar ve Masonluk* (trc. Ali Berktaş), İstanbul 1999; *Eski ve Kabul Edilmiş Skoç Riti Masonluğunun Anayasaları ve Nizamları: 1762-1786* (trc. Sahir Erman), İstanbul 2000; Hamid Algar, "An Introduction to the History of Freemasonry in Iran", *MES*, VI/3 (1970), s. 276-296; a.mlf., "Freemasonry II, In the Qajar Period", *EI*, X, 208-212; E. Kedourie, "Young Turks, Freemasons and Jews", *MES*, VII/1 (1971), s. 89, 104; A. Kudsi-Zadeh, "Afghani and Freemasonry in Egypt", *JAOS*, XCII/1 (1972), s. 23-35; M. Şükrü Haniöğlu, "Notes on the Young Turks and the Freemasons: 1875-1908", *MES*, XXV/2 (1989), s. 186-197; J. M. Landau, "Muslim Opposition to Freemasonry", *WI*, XXXVI/2 (1996), s. 186-203; Abdul-Hadi Hairi, "Farâmûsh-Khâna", *EI² Suppl.* (İng.), s. 290-292; "Mason", *ML*, VIII, 434-436; "Masonluk", *Yeni Türk Ansiklopedisi*, İstanbul 1985, VI, 2219-2222; William H. Stemper, Jr., "Freemasons", *ER*, V, 416-419; Hasan Azinfar v.dğr., "Freemasonry", *EI*, X, 205-208, 213-221.



AZMI ÖZCAN

MASSÉ, Henri (1886-1969)

Fransız şarkiyatçısı.

Fransa'nın kuzeydoğusundaki Lunéville'de dünyaya geldi. İlk ve orta öğrenimini doğduğu şehirde yaptıktan sonra Paris'te Ecole des Langues Orientales'de Arapça, Farsça, Türkçe ve Ecole Pratique des Hautes Etudes'de Sanskritçe, Eski Farsça ve İslâmîyatı okudu. Arkasından Kahire Fransız Arkeoloji Enstitüsü'ne üye oldu ve 1911-1914 yıllarını Mısır'da geçirdi. 1919'da Paris'te Sa'dî-i Şîrâzî üzerine hazırladığı tezle doktorasını tamamladı. 1921'de Arapça ve Farsça okutmak üzere Cezayir Üniversitesi'ne davet edildi. 1927 yılına kadar kaldığı Cezayir'de ayrıca İslâm sosyolojisi hakkında çeşitli konferanslar verdi. 1927'de Paris'e dönerek Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes'ta Farsça ve 1938'den itibaren onun yanı sıra İran tarihi okuttu. Bu arada birçok defa İran'a gitti. 1938'de Ecole des Langues Orientales'in müdür yardımcısı, 1948'de müdürü oldu ve bu görevini 1958'e kadar sürdürdü. 1955 yılında Kahire Üniversitesi'nde misafir profesör statüsünde Fars edebiyatı dersleri veren Massé, Şam el-Mecmau'l-ilmîyyü'l-Arabî'nin, Ferhengistân-ı İrân'ın ve Société Asiatique'in (Paris) üyesiydi. 9 Kasım 1969'da geçirdiği bir trafik kazası sonucu öldü.

Eserleri. A) Telif Eserleri. *Essai sur le poète Saadi, suivie d'une bibliographie* (Paris 1919); Sa'dî-i Şîrâzî hakkındaki

doktora tezidir; *Les épopées persanes: Firdovsi et l'épopée nationale* (Paris 1935); *Croyances et coutumes persanes* (Paris 1938); *Anthologie persane* (Paris 1950); *La lecture du nom d'Ibn Moyassar* (Paris 1923); *Le poète Ibn Zaidoun* (Rabat 1921); *l'Islam* (Paris 1930), Halide Edip Adıvar tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir (Beyrut 1970); *Le tafsîr d'Abou'l-Fotouh Razi* (Paris 1950).

B) Tercümelere. 1. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Âlâ'î* (*Le livre de science*, I-II, Paris 1955-1958). 2. Abdurrahman-ı Câmî, *Bahârîstân* (*le Béhâristân*, Paris 1925). 3. Ömer Hayyâm, *Nevrûznâme* (*le Nowrouz-nâme*, Alger 1937). 4. Esedî-i Tûsî, *Gerşâspnâme*'nin bir kısmı (*Le livre de Gerchasp*, Paris 1951). 5. Ebû'l-Meâli, *Beyânü'l-edyan*'ın bir kısmı ("L'exposé des religions", *RHR*, XCIV [1926], s. 17-25). 6. Fahrreddin Es'ad Gürgânî, *Vîs ü Râmin* (*Le roman de Wis et Râmin*, Paris 1959). 7. Ebû'l-Kâsim İbnü's-Sayrafi, *Şânünü divânî'r-resâ'il* ("Code de la chancellerie époque fâtimide", *BIFAO*, XI [1913], s. 65-120). 8. İmâdüddin el-İsfahânî, *el-Fethü'l-kussî fi'l-fethi'l-Qudsî* (*Al-Fath al-qossî fi'l-fath al-Qudsî*, Paris 1972).

C) Neşirleri. 1. Ebû'l-Kâsim İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır* (*Le livre de la conquête de l'Égypte*, Caire 1914). 2. İbn Müyesser, *Ahbaru Mısır* (*Annales d'Égypte, les califes fatimides*, Caire 1919). 3. Kelâî, *Kitâbü'l-İktifâ* (*Kitab al-İktifa*, Alger 1931).

Massé'nin ayrıca birçok çalışmasının yanında makaleleri ve başta *Encyclopaedia of Islam*'da çıkanlar olmak üzere çok sayıda ansiklopedi maddesi bulunmaktadır (diğer eserleri için bk. *Mélanges d'orientalisme offerts à Henri Massé*, s. I-XI).

BİBLİYOGRAFYA :

Mélanges d'orientalisme offerts à Henri Massé, Téhéran 1963, s. I-XI; Ebû'l-Kâsim-ı Sehbâb, *Ferheng-i Hâverşinâsân*, Tahran, ts., s. 249-250; Necib el-Akiki, *Müşteşrikün*, Kahire 1980, I, 273-275; Abdurrahman Bedevî, *Mevsû'atü'l-müşteşrikîn*, Beyrut 1984, s. 370-372; G. Lazard, "Henri Massé (1886-1969)", *JA*, CCLVII (1969), s. 205-211; Ali Ekber Siyâsî, "Henri Masse", *Rehnûmâ-yi Kitâb*, XII/1-2, Tahran 1970, s. 12-16; H. Laoust, "Henri Massé (1886-1969)", *REI*, XXXVIII/1 (1970), s. 3-5; Mehdî Rüşen Dâmîr, "Beyâd-ı Profesör Henri Masse", *Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât-ı 'Ulûm-i İnsânî*, XXII/97, Tebriz 1970, s. 1-8; H. Beikbagban, "Henri Massé: L'homme et l'œuvre", *Luqmân*, XI/21, Tahran 1994-95, s. 81-95.



RIZA KURTULUŞ

MASSIGNON, Louis
(1883-1962)

Hallâc-ı Mansûr üzerine
çalışmalarıyla tanınan
Fransız şarkiyatçısı.

25 Temmuz 1883'te Paris'in kuzeyindeki Nogent-sur-Marne'da doğdu. Babası ressam ve heykeltıraş Fernard Massignon, annesi Marie née Hovyn'dir. İlk dinî eğitimini annesinden aldı. Paris'te Louis le Grad Lisesi'ndeki öğrenciliği sırasında şarkiyatçı Henri Maspero'nun etkisiyle Doğu dil, din ve medeniyetlerine ilgi duymaya başladı. 1900'de liseden mezun oldu. Yüksek öğrenimini yaptığı Paris Ecole des Hautes Etudes'te Fransız edebiyatı, tarih, arkeoloji okudu ve Sanskritçe öğrendi. Sorbonne Üniversitesi yıllarında yakın arkadaşlarından biri Ernest Renan'ın yeğeni Ernest Psichari'ydi. 1904'te Hasan el-Vezzân (Afrikalı Leon) üzerine yaptığı *Tableau géographique du Maroc dans les 15 premières années du XVI^e siècle, d'après Léon l'Africain* adlı çalışmasını tamamlayarak üniversite diploması aldı. Ecole des Langues et Civilisations Orientales'te şarkiyatçılardan Hartwing Derenbourg ve A. Le Chatalier'in derslerini takip etti, burada Arapça öğrendi. 1905 yılında Cezayir'de düzenlenen XIV. Müsteşrikler Kongresi'ne katıldı. Ignaz Goldziher ve Miguel Asin Palacios ile bu sırada tanıştı. Silvain Lévi'nin öğrencisi oldu. Ernest Renan'ın kurslarına devam etmesi onu şarkiyatçılığa yönlendirdi.

Ecole des Langues et Civilisations Orientales'in Arap edebiyatı bölümünden mezun olduktan sonra Kahire Fransız Arkeoloji Enstitüsü'ne tayin edildi (1906). 1907-1908 yıllarında Irak'ta araştırmalar yapan arkeoloji heyetinde çalışırken Hallâc-ı Mansûr ve tasavvufa ilgilenmeye başladı. Bölgenin itibarlı ulemâ ailelerinden olan Âlûsîler'le de bu sırada tanıştı. Ali Âlûsî'den Kur'an okumayı öğrendi. Hallâc'ın yaşadığı çevreyi tanıdı. Kerbelâ'da bulunduğu sırada Bağdat valisi tarafından ajanlıkla suçlanarak tutuklandıysa da Âlûsîler'in ve diğer dostlarının girişimiyle serbest bırakıldı. 15 Ağustos 1908'de Kopenhag'da düzenlenen XV. Müsteşrikler Kongresi'nde Bağdat'ta medfun veliler konusunda bir tebliğ sundu. Kongre dönüşü Goldziher'in tavsiyesiyle Mısır'a gitti. Ezher'de İslâm ilâhiyatı konusunda dersler aldı. Mısır'dan, İstanbul kütüphanelerinde bulunan Hallâc-ı Mansûr'a dair yazmaları incelemek üzere İstanbul'a

geçti ve ardından Fransa'ya döndü. Nisan 1912'de Atina'da toplanan Müsteşrikler Kongresi'nde "Enelhak" başlıklı bir tebliğ sundu. Goldziher, bu konferansta Massignon ile Hollandalı âlim C. Snouck Hurgronje ve Alman şarkiyatçısı Carl Heinrich Becker'i tanıştırdı. 1912-1913 yıllarında o sırada yeni açılan Kahire Üniversitesi'nde Mısır Kralı Fuâd'ın davetiyle felsefe hocalığı yaptı. I. Dünya Savaşı'nın başlarında Fransızlar'ın Filistin ve Suriye'deki yüksek komiserliği nezdinde yedek subay olarak müşavirlik ve tercümanlık görevinde bulundu. İstanbul'da tahkiki tamamladığı Hallâc'ın *Kitâbü't-Ta-vâsîn*'ini 1913'te Paris'te neşretti. Bu kitabın yayımlanmasıyla Massignon ilim âleminde iyi bir yer edinmeye başladı. 27 Ocak 1914'te Marcelle Dansaert ile evlendi, bu evlilikten üç çocuğu oldu. Mart 1915'te cephede görev yapmak üzere Fransız hükûmetine başvurdu ve ağustos ayında Çanakkale ve Makedonya'da tercüman olarak görevlendirildi. Ertesi yıl Sykes-Picot gizli anlaşmasında Fransız heyetinde delege olarak yer aldı. 1916 yazında İngiliz ve Fransızlar'ın kurdukları Arap lejyonunda Thomas Edward Lawrence ile birlikte subay olarak çalıştı. Ekim 1917'de müttefiklerin Ortadoğu ordusunun başkumandanı Lord Edmond Allenby'nin Gazze'deki karargâhında görev yaptı ve kasım ayında onunla birlikte Kudüs'e girdi. Kudüs'e Ehl-i kitap mensuplarının gösterdiği saygıyı görünce bu şehrin üç din için de açık kalması gerektiği görüşüne vardı ve hayatı boyunca bu görüşün savunucusu oldu. 28 Nisan 1919'da Kudüs'teki diplomatik görevini tamamlayarak Paris'e döndü ve College de France'in İslâm Sosyolojisi Kürsüsü'ne tayin edildi. Aralık 1921'de Paris'te Gandhi ile iki defa görüşerek ondan ciddi şekilde etkilendi. 24 Mayıs 1922'de Sorbonne Üniversitesi'nde Hallâc-ı Mansûr üzerine hazırladığı "La Passion d'al-Hallâj, mystique de l'İslam" adlı tezi savundu.



Louis
Massignon

I. Dünya Savaşı'nın ardından Revue du Monde Musulman müdürlüğüne getirildi; bu sırada, daha sonra otuz yıla yakın hocalık yapacağı College de France'a vekâleten profesör tayin edildi, 1926 yılında asaleti kabul edildi. Aynı dönemde Fransız Dışişleri Bakanlığı'na bağlı Müslüman İşleri Komisyonu'nda görev yaptı ve Fransızlar'ın Suriye-Lübnan siyasetini müşavir olarak yönlendirmeye devam etti.

1 Kasım 1932'de büyük bir hayranlık duyduğu Muhammed İkbâl Paris'e kendisini ziyarete geldi. 1933'te Ecole Pratique des Hautes Etudes'un İslâm Araştırmaları Bölümü'nün başkanlığına getirildi. Aynı yıl Kahire Arap Dil Akademisi üyeliğine kabul edildi. Bu yıllarda önce Adnan Adıvar, daha sonra da bu sırada doktora yapmak için Paris'te bulunan Nurettin Topçu'dan Türkçe dersleri aldı. 1945 sonları ve 1946 yılı başlarında Fransız hükûmeti tarafından kültürel ilişkileri düzenlemek amacıyla Mısır, Filistin, Suriye, Lübnan, Türkiye, İran, Irak ve Afganistan'a gönderildi. 1947'de İran Araştırmaları Enstitüsü'nün başkanlığına getirildi. 1952'de Amerika ve Kanada'da misafir profesör olarak çeşitli üniversitelerde dersler ve konferanslar verdi. 1921'de Paris'te Gandhi ile karşılaşmasından sonra onun yakınlarından ve savunucularından oldu; Gandhi adına kurulan (1954) derneğin yıllarca başkanlığını sürdürdü. Collège de France'daki görevinden istifa ettikten sonra kendisini tamamen sömürgecilik karşıtı faaliyetlere verdi. Tepkilerini genelde haftalık oruç tutarak, Fransız sömürgelerine gidip yerel temsilcileri bizzat ziyaret ederek gösterdi. Fransisken tarikatına mensup olan Massignon 1954 yılında Melkî kilisesi papazı tayin edildi. Bergson, Durkheim ve Mauss gibi Fransız düşünürlerinden ciddi şekilde etkilendi. Hinduizm, Budizm ve Şintoizm ile ancak hayatının sonlarına doğru irtibat kurma imkânı buldu. Hz. İbrâhim'in getirdiği dinin iki kolu olarak kabul ettiği Hıristiyanlık'la Müslümanlık'ı birbirine yaklaştırma gayreti içinde oldu. Institut d'Etudes Iraniens, Comité d'Entente France-Islam ve Comité France-Maghreb gibi derneklerde kurucu, üye ve başkan olarak görev yaptı. Cezayir'in Fransa'ya karşı bağımsızlık savaşında açıkça Cezayir tarafını tuttu.

31 Ekim 1962 tarihinde Paris'te ölen Massignon şarkiyatçılık alanında sadece Fransa'da değil bütün dünyada derin izler bıraktı. Özel kütüphanesini Collège de France'a bağışladı. Dostları onun adına

bir dernek kurarak (Association des Amis de Massignon, 1965) eserlerinin yeniden yayımlanması ve tercümesiyle meşgul olmaya başladılar. Paul Claudel, François Mauriac, Jacques Maritain, Etienne Gilson, Tâhâ Hüseyin, Muhammed İkbâl, Reşîd Rızâ, Henri Corbin, Théodore Monod, Vincent Mansour Monteil, Maxime Rodinson, Ali Şerîatî, Seyyid Hüseyin Nasr gibi düşünür ve şarkiyatçılar onun dostları arasında zikredilebilir. Massignon'un özellikle Henri Corbin üzerinde ciddi tesiri olmuş ve bir Martin Heidegger uzmanı olan Corbin'e Sühreverdî el-Maktûl'un *Hikmetü'l-işrâk* adlı eserini vermiş, böylece onu İslâm felsefesine yönlendirmiştir. Arap dünyasında Abdurrahman Bedevî ve Abdülhalîm Mahmûd gibi ilim adamlarını etkilemiş, George M. Makdisi, Herbert Mason, Ebû Rîde ve James Kritzeck doğrudan Massignon'un öğrencileri olmuştur.

Massignon, kendi fildişi kulesinde yaşayan bir âlim olmaktan ziyade içtimâî ve siyasî meselelerin dinî boyutlarıyla ilgilenen bir eylem adamıdır. Fransa'nın Kuzey Afrika'daki tutumunu eleştiren Massignon'un oldukça zengin ve fevkalâde karmaşık çok yönlü bir kişiliği vardır. Hiçbir Batılı ilim adamı müslümanların sosyal hayatı ve ürettiği fikirlerle Massignon kadar yakından ilgilenmemiştir. Fransa'nın Araplar'a karşı uyguladığı politikayı bir ihanet olarak görmüş, ancak bu durum bir Fransız milliyetçisi olması bakımından kendisi için bir ikilem meydana getirmiştir. Aynı şekilde bir taraftan Katolik kilisesine bağlılığı, diğer taraftan İslâm sempoziyinin ortaya çıkardığı çelişkilerden acı çekmiştir. Bugün Vatikan'ın İslâm'a karşı davranışını değiştirmesinde Massignon'un tesiri olduğu kabul edilmektedir.

Sağlığında hazırlanan *Mélanges Louis Massignon*'dan (Damascus 1956) itibaren Massignon için çeşitli anma kitapları ve özel sayılar yayımlanmıştır: *Homage à Louis Massignon* (Tahran 1962), *Louis Massignon* (Paris 1962), *Mémorial Louis Massignon* (Le Caire 1963), *Combats pour l'homme, centenaire de la naissance de Louis Massignon* (1883-1962) *Islamologue* (Paris 1983), *Centenaire de Louis Massignon* (Le Caire 1984), *Atti del Convegno sul centenario della nascita di Louis Massignon* (Napoli 1985), *Présence de Louis Massignon hommages et témoignages* (nşr. Daniel Massignon, Paris 1987), *Louis Massignon mystique en dialogue* (Paris 1992).

Önceleri dinî inanca sahip olmayan Massignon, lise ve üniversite öğrenimi sırasında karşılaştığı bazı papazlar ve özellikle Ernest Psichari, Joris - Karl Huysmans, daha sonra çölde yaşayan rahip Charles de Foucauld vasıtasıyla hristiyanlığını yeniden keşfetti. Ancak Irak'ta bulunduğu 1908 baharı onun dinî hayatında bir dönüm noktası oldu. Tutuklandığı sırada bir yandan Hallâc-ı Mansûr'u, bir yandan da ölmüş düşünürken her iki dinin bir yerlerde birleştiği ve bunun da tasavvuf olduğu yargısına vardı. Eserleri ve faaliyetleri göz önünde bulundurulduğunda Massignon'un bütün hayatını Hallâc-ı Mansûr'un mânevî şahsiyetinin yönlendirdiği görülür. Massignon'un Hristiyanlık'la olan ilişkisi sade bir tutku değil onun bütün hayatını dolduran bir aşktır. Bu bakımdan İslâm'a, hemen hemen bütün kaynaklarını bilmesine rağmen genel olarak Hristiyanlığın şehid, ezilmişlik ve sefalet gözlüğünden bakmaktadır.

İslâm'ı Yahudilik ve Hristiyanlık bağlamında İbrâhimî dinlerden biri olarak gören Massignon, İslâm'ın İsmâil'in dini olduğuna ve iç yapısına Hacer'in göz yaşlarıyla oluşmuş hüznü barındırdığına inanır. Hatta ona göre Arapça bir göz yaşı dilidir. Buradan hareketle Massignon'un İslâm'la ilgili bütün çalışmalarında bu göz yaşını ve hüznü aradığı söylenebilir. Massignon, bir taraftan İslâm sanatının sembolizmini yahut İslâm mantığının yapısını, diğer taraftan Ortaçağ finans sistemini veya İslâm toplumundaki zanaatkâr ve esnaf teşekküllerini araştırdı. Öte yandan Arapça'ya ve bilhassa Sâmi dillere özel bir tutkusu vardı. Massignon İslâm'ı ilâhî inayetin açık tezahürü, Tanrı'nın Eski Ahid'de İbrâhim ve Hacer'e verdiği sözün tahakkuku olarak tanımlıyor, Hristiyanlık ve Yahudilik dışında kalan monoteistlerin dini olarak görüyordu.

Massignon'un esas tezi İslâm'la Hristiyanlık arasında büyük benzerliklerin bu-



Louis Massignon Mısır'da gençlik yıllarında

lunduğu ve özellikle Hristiyanlık'taki şehidler-mazlumlar silsilesinin İslâm'la devam etmiş olduğudur. Ona göre Hz. Peygamber'in kızı Fâtîma çektiği ıstıraplar bakımından Hz. Meryem'in, Jeanne d'Arc da Fâtîma'nın devamıdır. Massignon'u müslümanlar açısından önemli kılan husus, İslâm dinini Hz. İbrâhim'in bir devamı olarak görmekte tereddüt eden şarkiyatçıların aksine onun bu dini kitâbî İbrâhimî dinleri silsilesinin içinde görmesi ve ilâhî vahyin İslâm peygamberiyle devam ettiğini kabul etmesidir. Bununla birlikte birkaç önemli konuda İslâm peygamberi ve onun aldığı vahiyyle ilgili sorunları vardır. Massignon'a göre Hz. Muhammed, Hz. İsâ gibi Allah'la insan arasında bir aracı, bir ruhanî olmayıp sadece "risâletle görevli bir insan" (el-A'râf 7/188) olduğundan "negatif bir peygamber" olabilir. Ancak kendisi, bu negatif peygamber kavramı üzerinde bir açıklama yapmamıştır. Massignon'un İslâm dinine, Yahudilik ve Hristiyanlığa tahrif uyarıları ile yaptığı hizmetler ölçüsünde olumlu bir işlev yüklediği görülmektedir (*Parole donnée*, s. 267). Daha doğrusu ona göre İslâm kendi başına yeni ve orijinal bir şey getirmemiş, sadece Hz. Mûsâ ve İsâ'ya gönderilen vahiyleri açıklamış ve tamamlamıştır. Massignon'a göre yahudi ve hristiyanların aksine her ne kadar Kur'an'ın vahiy -o "ilham" diyor- olma ihtimali göz önüne alınabilirse de bu ilhamın hangi şartlar altında gerçekleştiği konusunda şüpheleri bulunmaktadır. Peygamberin vahiy alırken psikolojik bakımdan tam anlamıyla kendinde olmadığını, Ceb-râil yerine cin, peri gibi varlıklarla ilişkide bulunduğunu, aldığı vahiylerin doğruluğunu kontrol etmek için -Nahl sûresindeki bir âyeti de (16/103) delil gösterip- bir Acem'e (bu Acem ona göre Nestûrî asıllı olan Selmân-ı Fârisî'dir) sorduğunu iddia ederek İslâm dininin Ortodoksluk gibi "İbrâhim'in dininden bir sapma" olduğunu kabul eder. İslâm'ın, İbrâhim'in İsmâil ve Araplar için yaptığı bereketli duaya esrarengiz bir karşılık teşkil ettiği görüşündedir. Massignon'a göre İslâm'da Allah'a iman edilmedikçe barış mümkün değildir, hatta gayri meşrûdur. İslâm'da her ne kadar yahudi ve hristiyanlara yer varsa da İslâm onların ticaret, faiz, borsa gibi âdi işlerle meşgul olmasına müsaade etmekte ve bu azınlıkları sömürmeyle yetinmektedir; hatta hristiyanlar Afrikalılar'ı esir alıp Amerika'ya gönderme âdetini, Haçlı seferlerinde kullandıkları bazı metotları, askerî cinayet-

leri, küçük kızları diri diri toprağa göme âdetlerini müslümanlardan öğrenmişlerdir. Massignon'un uzun yıllar İslâm üzerinde çalışmasına rağmen böyle garip sonuçlara varması, onun da diğer şarkiyatçılar gibi peşin fikirlerine meşruiyet arama kaygısı içinde bulunduğunu göstermektedir.

Massignon, başta tasavvuf olmak üzere İslâm kültürünün birçok unsuru üzerinde çok çeşitli çalışmaların yanı sıra Batı ile İslâm dünyasının kültürel ilişkisini ve İslâm toplumunun sosyoloji ve sosyografisini, meselâ IX. yüzyıl Bağdat'ındaki Nestûrî bürokratların veya yahudi bankerlerin İslâm toplumundaki rolünü ele alan çalışmalar yapmıştır. Sosyolojik bakış açısıyla İslâm kültürünü ele aldığı, İslâm'da işçi sosyolojisi bağlamında fütüvvet teşkilâtlarını inceleyen çalışmaları yanında Selmân-ı Fârisî, Hz. Fâtıma ve mübâhale, Şiilik ve İran'daki İslâm anlayışını inceleyen makaleler de yazmıştır.

İslâm kültüründe dil, gramer, teoloji ve düşüncüyü ele alan Massignon, Gazzâlî'nin İnciller'e göre Mesih'i nasıl takdim ettiğini, İslâm'da ruh kavramını, tabiat ve zaman anlayışını, rüya yorumu gibi meseleleri incelemiş, özellikle İbn Seb'in, Fârâbî, Birûnî ve İbn Sînâ gibi düşünürlerin eserlerine dayanarak Sâmi dilleri ve bilhassa Arapça üzerinde durmuştur. Diğer taraftan İslâm sanatının stil ve formları hakkında çalışmış, Ashâb-ı Kehf konusunu araştırmış, Hz. İbrâhim'in üç duasını makale konusu yapmıştır. Bir taraftan saf ilmî meselelerle uğraşırken aynı zamanda yaşadığı dönemdeki İslâm dünyasının problemleriyle ilgilenmiştir.

Massignon, hıristiyan dünyasının İslâm âlemiyle diyalogunu başlatan en önemli Katolik âlimlerinden biridir. İslâm ile kendi diyaloguna başladığı dönemde Katolik kilisesi geleneksel prensip ve öğretisini savunmaktaydı. Dinler arası diyalogdan bahsetmenin cesaret gerektirdiği bu dönemde Massignon hedefine ulaşmak için sadece ilmî çalışmalarla yetinmeyip bazı faaliyetlerde de bulunmuş, dinler arası diyalog konusunda kendinden sonra gelen Katolik nesil için bir rehber görevi üstlenmiştir.

Hallâc-ı Mansûr'un öldürülmesiyle Hz. İslâm'ın çarmıha gerilmesi arasında paralellik kurarak İslâmiyet'le Hıristiyanlığın en belirgin ve ortak noktasını Hallâc-ı Mansûr'un öldürülmesinde yakaladığını söyleyen Massignon'un en önemli eseri bu konuda yaptığı doktora tezidir (*La pas-*

sion d'al-Hosayn ibn Mansour al'Hallâj, Martyr, mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922, Paris 1922). Massignon bu eserde yalnız Hallâc'ın tasavvuf dünyasını değil aynı zamanda doğduğu, yetiştiği, yaşadığı toplumsal ortamı çeşitli yönlerden çok ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Şarkiyatçılar tasavvufu özellikle Hint felsefesi, Yeni Eflâtunculuk ve Hıristiyanlığın tesiriyle İslâm düşüncesine sonradan girmiş bir unsur olarak görürken Massignon, Hallâc-ı Mansûr çalışması yoluyla tasavvufun İslâm'ın aslı bir unsuru olduğunu ve kaynağını Kur'an'dan aldığını savunmuştur. İslâm'ı saf mistisizmin en uygun İleticisi olarak gören Massignon'a göre bu din Hıristiyanlık'taki gibi tesfisi, kilise hiyerarşisi ve sacramenti olmayan sade ve tabii bir dindir. İslâm, imtiyazlı olmalarını istismar eden hıristiyan ve yahudilere yapılan eskatolojik bir uyarıdır; İbrâhimî bir din olarak Yahudilik ve Hıristiyanlığın ilk kaynağı olan İbrâhimî geleneğe dönmesiyle ikisi arasında bir uzlaşmayı ve barışı temsil eder. Massignon, kitabının II. cildini Hallâc'ın bıraktığı tesire ayrılarak uzun asırları kapsayan bir araştırmanın içine girmiştir. Hallâc üzerine çalışmalarını hayati boyunca sürdürmüş, bu çalışmalarla eser dört cilt olarak yeniden yayımlanmıştır (Paris 1975). Massignon aynı zamanda İbn Atâullah el-İskenderî, Ali Şüsterî ve İbn Seb'in gibi mutasavvıf filozofları da Batı dünyasına tanıtmıştır.

Massignon'un İslâm araştırmalarının diğer bazı alanlarında da ciddi katkıları olmuştur. Tasavvuf ve diğer İslâm çalışmalarındaki en ciddi problemlerden birinin terimleri yeterince anlayamama olduğunu tesbit ederek Batılı araştırmacıların dikkatini terimlerin metni anlamadaki önemine çekmiştir. Aynı zamanda bibliyografya çalışmalarıyla da ilgilenmiş, Nusayrîlik, Karmatîlik hakkında ve Hermetik eserleri içeren çalışmalar hazırlamıştır. Bu arada Arapça'nın kaynağı meselesiyle de uğraşmış, bu konuda ilim dünyasına önemli katkılarda bulunmuştur. Massignon ilk dönem Arap Şiiliği ile de yakından ilgilenmiş, Hz. Fâtıma ve Selmân-ı Fârisî'ye dair ciddi araştırmalar yapmıştır. Hz. Fâtıma'nın şahsiyetini daha çok Hıristiyanlık'taki Hz. Meryem'e benzetmiş ve her ikisinin de aynı arketipi ortaya koyduğunu ifade etmiştir. *Salman Pak et les prémices spirituelles de l'Islam iranien* adlı eserinde Selmân'ın Fars dünyasını yeni dine bağlamadaki sembolik ve tarihî rolünü ele almıştır.

Edward Said, Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb ile Massignon'u diğerlerinden ayırarak onları İslâmcı şarkiyatçıların temsilcisi olarak kabul eder (*Oryantalizm*, s. 435). Massignon şarkiyatçılığın analitik ve statik yorumundan daima kaçınmış, klasik şarkiyatçılığın İslâmî metin ve problemleri cansız yığınlar olarak görmesi, onlara yetersiz kaynak ve asılsız köken arama iddiaları, analitik kanıtlamalar ve kuru ispatlama teşebbüslerini beğenmemiş, bir metnin ana temasına, ruhuna ulaşmak için disiplin ve gelenek duvarlarını yıkmaya çalışmış ve okuyucusuna da bunu tavsiye etmiştir. Şarkiyatçılığı klasik şarkiyatçıların yönlendirdiği Doğu'nun tarihi, edebiyatı veya filolojisiyle sınırlı görmeyip bu çalışmaların ilgili olduğu alan ve konudan, fikirlerin ise alâkalı olduğu insanların ve toplumların yaşayışından ayrı olamayacağı görüşünden hareketle İslâm ile alâkalı çalışmalarını İslâmî değerler perspektifinde ele almaya ve anlamaya çalışmıştır. Massignon, Batılı ilim adamlarının Kur'an hakkındaki yetersiz bilgileri ve müslüman toplumları gereği gibi tanıyamamaları sebebiyle İslâm'ı ve müslüman düşüncülerini ancak dışarıdan anlayabildiklerini, kendisinin müslümanlarla yakın dostluk kurarak İslâm'ı içeriden tanıma imkânına kavuştuğunu ifade etmektedir.

Batı'nın doğu ülkelerini işgal ettiğini ve yıllarca sömürdüğünü, hatta İslâm'a saldırdığını söyleyen ve Batı'ya bu konuda çok büyük sorumluluklar düştüğüne inanan Massignon İslâm'ı klasik şarkiyatçılara karşı fikren, o devirdeki mazlum müslümanları da eylemleriyle müdafaa etmeye çalışmış, meselâ 1948'de Filistinliler'in haklarını siyonizme karşı koruyabilmek için yüzlerce mektup yazmıştır. Massignon, bütün bu olumlu niteliklere sahip olmakla birlikte şüphesiz içinde bulunduğu geleneğin ve özellikle Fransız şarkiyatçılığının etkisindedir. Bu sebeple Doğu'nun kendi kendini anlama yeteneğine sahip olmadığını, bu konuda Batı'nın Doğu'ya yardımcı olması gerektiğini düşünür. Ona göre Batı ve özellikle Fransa, İslâm dünyasını kalkındırıcı bir politika geliştirmeli ve İslâm'ı modern dünyanın şartlarına uydurmanın yollarını armalıdır. Diğer taraftan Massignon İslâm'ı bir yandan Avrupa'ya, öte yandan kendi mensuplarının dinî taassubuna karşı korumak istemiş, kendini Doğu'yu yaşatmaya adanmış, bununla birlikte Batı-Doğu farkını daima vurgulamayı da ihmal etmemiştir. Ona göre keşfedilmeyi

bekleyen bir kendinde olan Doğu, bir de Batı'nın kullanacağı Doğu vardır.

İslâm'ın sahih mânevî ve mistik ciheti olduğunu kabul etmeyen resmî şarkiyatçılar, Massignon'un İslâm'ın mânevî cihetiyle egzistansiyel olarak ilgilenmesini tenkit etmişlerdir. Nitekim yakın arkadaşı Sir Hamilton Gibb onu, İslâm'daki mistik unsurlara aşırı tutkusundan dolayı yanlış neticelere ulaşmak ve Sünnî İslâm geleceğini göz ardı etmekle suçlamıştır. Henri Corbin'in Massignon'a yönelttiği bir başka eleştiri ise onun çalışma tarzıyla ilgilidir. Massignon, Corbin'in "metin çalışmalarında helikopter metodu" dediği bir tarzla çalışmış, özellikle yazma metinleri ciddi şekilde ele almayıp metnin bir kısmını inceleyerek edindiği intiba ile eser hakkında bilgi vermiş, bu sebeple yazma eser tanımında ciddi hatalar yapmıştır. Bununla birlikte birçok eserin tanımında ilim dünyasına katkıda bulunmuştur. Ayrıca İslâm'a hıristiyanî perspektiften baktığı veya İslâm'da hıristiyanî unsurlar aradığı, İslâm'da ıstırap ve acı çekme ile şehidlik konusunu abartarak ele aldığı için eleştirilmiştir. Massignon'a bilhassa Henri Corbin'in yönelttiği bir başka tenkit de onun son dönem tasavvuf düşüncesini ve özellikle Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Abdülkerîm el-Cîlî, Şebüsterî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi mutasavvıfların fikirlerini değerlendirmemesidir.

Eserleri. Massignon'un genel olarak İslâm ve İslâm kültürü, Kur'an, hadis, felsefe, kelâm, tasavvuf, dinler tarihi, Arap dili ve edebiyatı, etnoloji, sosyoloji, folklor, edebiyat tarihi, arkeoloji, İslâm sanatları ve mimarisi, İslâm ülkelerinin siyasî durumu hakkında çok sayıda çalışması bulunmaktadır. Bunların 1957 yılına kadar olanlarının kronolojik bibliyografyası Youakim Mouborac tarafından hazırlanmış (*Mélanges Louis Massignon*, s. 3-56), aynı araştırmacı Massignon'un 1962 yılına kadar olan çalışmalarını da ekleyerek bunu yeniden yayımlamıştır (*L'oeuvre de Louis Massignon*, Beyrut 1972-1973). Eser Massignon'un kitap tanıtma ve dostluk yazılarını, çeşitli kitaplara yazdığı önsözleri, katıldığı kongrelerin, verdiği ders ve konferansların yer, ad ve tarihlerini, Arap barışında çıkan yazılarıyla siyasî raporlarını, onun adına neşredilen kitap ve dergilerle buralarda yayımlanan yazıların listesini içermektedir. Önemli bazı eserleri şunlardır: 1. *Edition princeps des Kitâb al-Ṭawâsin d'al-Hallâj* (Paris 1913). *Kitâbü't-Ṭavâsin*'in tercümesidir. 2. *Quatre textes inédits, relatif à la bi-*

ographie d'al-Hallâj (Paris 1914). 3. *La Passion d'al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam* (I-II, Paris 1922; I-IV, 1975). İkinci baskısından Herbert Mason tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir (Princeton 1982). 4. *Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam* (Paris 1929). 5. *Le Diwân d'al-Hallâj* (Paris 1931, 1955, 1981). Hallâc'ın divanının tercümesi olup ikinci baskısı divanın Arapça metnini de ihtiva eder. Eser Leonar Calvera tarafından İspanyolca'ya tercüme edilmiştir (Rosario/Arjantin 1983). 6. *Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien* (Tâhran 1934). 7. *Akhbâr al-Hallâj* (Paul Kraus ile birlikte Paris 1936, 1957, 1975). *Quatre textes inédits*'de yer alan metinlerin Fransızca tercümeleriyle birlikte neşridir. 8. *Essai sur les origines de lexique technique de la mystique musulmane* (Paris 1954, 1968). Tasavvufun ve tasavvuf kavramlarının ortaya çıkışına ve ilk sūfilere dair kapsamlı bir incelemedir. 9. *Parole donnée* (Paris 1962, 1970, 1983). Eserde Massignon'un otuz bir makalesi Vincent Mansour Monteil tarafından derlenerek yayımlanmıştır. 10. *Opera Minora* (nşr. Youakim Moubarac, Paris 1969). 207 makaleyi içeren bu üç ciltlik kitap Hallâc-ı Mansûr'a dair eserlerin dışında Massignon'un görüşlerini tanımak için en önemli kaynak niteliğindedir.

Massignon'un diğer bazı eserleri de şunlardır: *Tableau géographique du Maroc dans les 15 premières années du XVI^e siècle, d'après Léon l'Africain* (Alger 1906), *Mission en Mésopotamie* (Kahire 1910), *Târîhu'l-İştîlâhâtî'l-felsefiyye* (Kahire 1913, 1983), *Annuaire du monde musulman: Statistiques, historique, social et économie* (Paris 1924, 1926, 1929), *Les forces religieuses et la vie politique* (Paris 1946). *Paul Claudel-Louis Massignon (1908-1914)* (Paris 1973), *La correspondance entre Max Van Berchem et Louis Massignon 1907-1919* (Leiden 1980) ve *L'hospitalité sacrée* (Paris 1987) adlı kitaplar Massignon'un mektuplaşmalarını ihtiva eder.

Batı ülkelerinde Massignon'a dair çeşitli inceleme kitapları yayımlanmıştır: Jean Morillon, *Massignon* (Paris 1964); Camille Devret, *Massignon et Gandi* (Paris 1967); Giulio Bassetti-Sani, *Louis Massignon Orientalista Cristiano* (Milano 1971); Guy Harpigny, *Islam et Christianisme selon Louis Massignon* (Louvain 1981); Jacques Mercanton, *Ceux*

qu'on croit sur parole (Paris 1985); Vincent Mansour Monteil, *Le linceul de feu* (Paris 1987); *Presence de Louis Massignon* (nşr. Daniel Massignon, Paris 1987); Herbert Mason, *Memoir of a Friend: Louis Massignon* (Indiana 1988); Jacques Kemell, *Jardin donné* (Saint-Paul 1993); Pierre Rocalve, *Louis Massignon et l'Islam* (Damas 1993); Christian Destvemau-Jean Moncelon, *Massignon* (Paris 1994); *Louis Massignon et le dialogue des cultures* (nşr. Daniel Massignon, Paris 1996); *Louis Massignon et contemporains* (nşr. Jacques Keryell, Paris 1997); *Louis Massignon au coeur de notre temps* (nşr. Jacques Keryell, Paris 1999), *Louis Massignon et l'Iran* (nşr. Ève Pierunek – Yann Richard, Paris 2000).

BİBLİYOGRAFYA :

L. Massignon, "Les trois prières d'Abraham, père de tous les croyants", *Parole donnée*, Paris 1983, s. 267; Y. Moubarac, "Bibliographie de Louis Massignon", *Mélanges Louis Massignon*, Damascus 1956, I, 3-56; a.mif., *L'oeuvre de Louis Massignon*, Beyrut 1972-73; D. Massignon, "Chronologie", *Louis Massignon*, Paris 1962, s. 13-17; a.mif., "Le voyage en Mésopotamie et la conversion de Louis Massignon en 1908", *Islamochristiana*, XIV, Roma 1988, s. 127-199; J. J. Waardenburg, *l'Islam dans le miroir de l'occident*, Paris 1962, s. 136-140; a.mif., "Massignon: Notes for Further Research", *MW*, LVI/3 (1966), s. 157-172; a.mif., "L. Massignon's Study of Religion and Islam: An Essay a Propos of His Opera Minora", *Oriens*, XXI-XXII (1968-69), s. 136-158; Necib el-Akikî, *el-Müsteşrikkün*, Kahire 1980, I, 263-268; Edward W. Saïd, *Oryantalizm* (trc. Nezih Uzel), İstanbul 1982; Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, London 1987, s. 253-272; Fr. Angelier, "Louis Massignon: Une courbe de vie (1883-1962)", *Question de Louis Massignon*, Paris 1992, s. 224-253; H. Laoust, "Louis Massignon", *MW*, LIV/4 (1964), s. 300-306; J. Jomier, "Le centenaire de la naissance du Professeur Louis Massignon", *Islamochristiana*, X (1984), s. 39-47; G. Bassetti-Sani, "Louis Massignon Christian Islamologist", *HI*, VIII/1 (1985), s. 55-79; Ibrahim Madkour, "Massignon, Le grand arabisant", *MIDEO*, XVII (1986), s. 265-269.



FARUK BİLİCİ

MÂSUM

(bk. İSMET).

MASYUMI

Endonezya'da bütün İslâm teşkilâtlarını bir çatı altında toplamak üzere 1943'te kurulan Majlis Syura Muslimin Indonesia'nın kısaltılmış adı (bk. ENDONEZYA).

MÂŞÂALLAH b. ESERÎ

(مأشأالله بن أثير)

Mâşâallah b. Eserî el-Basrî
(ö. 200/815)

Yahudi kökenli astrolog ve astronom.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Basra'nın güney bölgesinde 112 (730) yılında doğduğu tahmin edilir; asıl adı Mişa b. Eberî şeklinde verilmektedir (İbnü'l-Kıftî, s. 327). Müslüman olduğu konusunda kesin bilgi bulunmamakla birlikte *Fî Kıyâmi'l-hulefâ'* adlı eserinde İslâmiyet'e ve halifelere karşı kullandığı samimi üslûba, ayrıca Mâşâallah adıyla anılmasına bakarak İslâm'ı kabul ettiği söylenebilir. Abbâsî Halifesi Mansûr'un isteği üzerine Bağdat'ın kuruluşunda (145/762) onun kehanetlerinden faydalanılmıştır. Astroloji alanında antik Mezopotamya ve Sâsânî kültürü ile Doğu Helenizmi'nin İskenderiye merkezli bilgi birikimini temsil eden Mâşâallah'ın İslâm astrolojisi üzerinde sadece kendi zamanında değil daha sonraki dönemlerde de büyük etkisi görülür. Eserlerinin pek çoğunun günümüze ulaşması ve birçoğunun Latince'ye çevrilmiş olması, onun İslâm dünyasının yanı sıra Ortaçağ Avrupası'nı da etkilediğini göstermektedir.

Eserleri. 1. *Fî'l-Kırânât ve'l-edyân ve'l-mîlel*. 198 (814) yılından kısa bir süre önce yirmi bir bölüm halinde yazılmış olan ve genelde bütün insanlığın, özelden İslâm'ın astrolojik tarihini konu alan kitabın sadece İbn Hibintâ tarafından yapılmış bir özeti günümüze ulaşmış, bu çalışma Edward S. Kennedy ve D. Pingree tarafından İngilizce çevirisi ve geniş bir tahliliyle birlikte *The Astrological History of Mâshâ'allah* (Cambridge 1971) adlı eserleri içinde neşredilmiştir (s. 1-25). 2. *Fî Kıyâmi'l-hulefâ' ve ma'rifeti kıyâmi külli melik*. Astrolojiyle ilgili genel teorik açıklamalardan sonra Hz. Peygamber'in ve ardından Hârûnürreşîd'e kadarki on sekiz halifenin iktidara geldiği tarihlere ait yıldız fallarını içermektedir (Kennedy-Pingree, s. 129-143). 3. *Kitâbü'l-Mevâlidî'l-kebir*. On dört bölüm halinde kaleme alınan eser, milâdî 36-542 yılları arasındaki doğumlarla ilgili on iki yıldız falını ihtiva etmektedir. Eserin günümüzde yalnız XII. yüzyılda Hugo Sanctallensis tarafından yapılan Latince çevirisi bilinmektedir. Müellifin iki Latince versiyonu bulunan *Kitâbü'l-Mevâlid* adlı diğer eseri neşredilmiştir (a.g.e., s.

145-174). Mâşâallah'ın öğrencisi Ebû Ali Yahyâ b. Gâlib el-Hayyât'in bu eserden de faydalanarak yazdığı *Kitâbü'l-Mevâlid*'i de Batı'da büyük yankı uyandırmıştır. 4. *Kitâbü'l-Emtâr ve'r-riyâh*. Giorgio Levi Della Vida tarafından Fransızca'ya çevrilerek neşredilmiştir (RSO, XIV [1933-1934], s. 270-281). Latince versiyonunu ise M. A. Sangin yayımlamıştır (Brüksel 1936). 5. *Kitâbü Şan'ati'l-usturlâb ve'l-'ameli bihâ*. Sadece Latince çevirisi günümüze ulaşan eseri ilk defa G. Reisch neşretmiştir (Strasbourg 1512). Daha sonra çeşitli baskıları yapılan bu çalışmanın (Strasbourg 1515; Basel 1535, 1538, 1583) en iyi baskısı R. T. Gunther tarafından gerçekleştirilmiştir (Oxford 1929). G. P. Galucci eseri İtalyanca'ya çevirmiş (Venedik 1599), Mâşâallah'a atfedilen aynı konudaki diğer bir Latince eser de Millas Vallicrosa tarafından yayımlanmıştır (Madrid 1942). Mâşâallah üzerine çalışma yapan P. Kunitzch ise her iki metnin de ona ait olmadığı kanaatindedir (*El²* [İng.], VI, 711). 6. *De receptione*. Yıldız falı hakkındadır. Sevillalı Johannes (Johannes Hispanensis) tarafından yapılan Latince çevirisi günümüze ulaşmıştır. Bonetus Locatellus'un neşrettiği (Venedik 1493, 1519) bu çeviri daha sonra J. Heller tarafından yeniden basılmıştır (Nürnberg 1549). 7. *De scientis motus orbis. De elementis et orbitus coelestibus ve De sphaera mota* adlarıyla da anılan eser astronomiye dairdir; yalnız Cremonalı Gerard'ın yaptığı ve I. Stabius ile (Nürnberg 1504) J. Heller'in (Nürnberg 1549) neşrettiği Latince çevirisi günümüze ulaşmıştır. 8. *Epistola de rebus eclipsium (De ratione circuli et stellarum)*. On iki bölümden meydana gelen eser yıldızlar ve gezegenlerin yeryüzüne olan etkisiyle ilgilidir. Sevillalı Johannes'in gerçekleştirdiği Latince çevirisi sonraki dönemlere intikal etmiş ve üç defa yayımlanmıştır (Bonetus Locatellus, Venedik 1493, 1519; N. Pruckner, Basel 1533, 1551; J. Heller, Nürnberg 1549). İbn Ezra'nın 1148'de yaptığı İbrânice çeviriye Abraham Yagel XVI. yüzyılın sonlarında bir şerh yazmış (*DSB*, IX, 161) ve B. Goldstein bu İbrânice versiyona dayanarak eseri İngilizce'ye çevirmiştir (Floransa 1964). 9. *Kitâbü'l-Ma'rûf bi's-sâbi' ve'l-işrin*. Astroloji üzerine olan altı bölüm halindeki eserin Saymerî ve Kasrânî gibi müelliflerin Mâşâallah'tan yaptıkları özetleriyle Süleymaniye Kütüphanesi'nde yer alan bir yazmanın (Lâleli, nr. 2122) kaynağı olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca *De cogitationibus* (Venedik 1493,

1519; Nürnberg 1549), *De occultis, Liber iudiciorum* ve *De interpretationibus* (Nürnberg 1549) adlı çalışmaların Mâşâallah'ın bu eserine ait çeşitli bölümlerin Latince çevirisi olabilecekleri kaydedilmektedir (a.g.e., IX, 161). 10. *Kitâbü'l-Es'âr*. Yıldız falına dairdir (Bodleian Ktp., Marsh, nr. 618; Escorial Library, Arabic, nr. 938).

Bunların dışında *Kitâbü Ma'trahi's-su'â'*, *Kitâbü'l-Me'ânî*, *Kitâbü Zâtî'l-halak*, *Kitâbü's-Sehmeyn*, *Kitâbü'l-Hurûf*, *Kitâbü's-Sultân*, *Kitâbü's-Sefer*, *Kitâbü'l-Hüküm 'ale'l-ictimâ'ât ve'l-istikbâlât*, *el-Kitâbü'l-Murzî*, *Kitâbü's-Şuver ve'l-hüküm 'aleyhâ*, *Ahkâmü'l-kırânât ve'l-mümâzâcât* ve *Mefâtihü'l-kazâ'* adlı eserler de Mâşâallah'a nisbet edilmektedir (İbnü'n-Nedîm, s. 333; İbnü'l-Kıftî, s. 327; Sezgin, VII, 103-108).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdü'd), s. 333, 335; İbnü'l-Kıftî, *İhbârü'l-'ulemâ'* (Lippert), s. 327; Suter, *Die Mathematiker*, s. 5-6; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 391-392; Sarton, *Introduction*, I, 531; Sezgin, *GAS*, VI, 127-129; VII, 102-108, 324; E. S. Kennedy - D. Pingree, *The Astrological History of Mâshâ'allah*, Cambridge 1971, s. 1-25, 129-143, 145-174; D. Pingree, "Mâshâ'allâh: Some Sasanian and Syriac Sources", *Essays on Islamic Philosophy and Science* (ed. G. F. Hourani), Albany 1975, s. 5-14; a.mlf., "Mâshâ'allâh", *DSB*, IX, 159-162; M. Ullmann, *Die Natur und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden 1972, s. 303-306; B. R. Goldstein, "The Book of Eclipses of Mâshâ'allâh", *Physis*, VI, Florence 1964, s. 206-213; J. Samso, "Mâshâ'allâh", *El²* (İng.), VI, 710-712; R. Lemay, "Mâshâ'allâh", *Encyclopedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures* (ed. H. Selin), Dordrecht 1997, s. 602-604.



ÖMER MAHİR ALPER

MÂŞALLAH

(مأشأالله)

Daha çok beğenme duygusunu anlatmak üzere kullanılan bir tabir.

Arapça'da mâ edatı ile "dilemek, istemek" anlamındaki şey' (meşîet) kökünden türeyen şâe fiili ve lafza-i celâlden meydana gelen mâşallah (mâ şâa'llâh) "Allah dileyince her şey olur" mânasına gelir. Bu tabir ilâhî iradenin her yerde geçerli olduğunu ifade eden, "Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz" anlamındaki hadise de (Ebû Dâvûd, "Edeb", 101) işarettir.

Mâşallah ifadesi Kur'an-ı Kerim'in dört âyetinde yer alır ve bunların üçünde is-

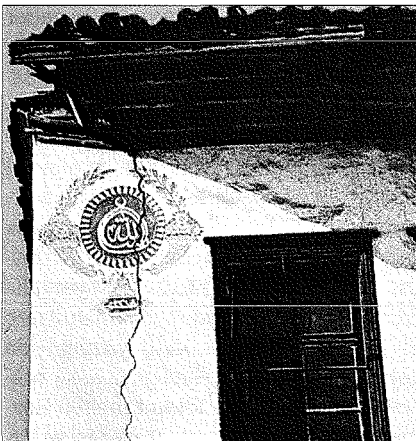


Mâşallah yazılı çini pano

tisna edatı olan "illâ" ile kullanılarak "Allah'ın dilediği hariç" mânasına gelir (el-A'râf 7/188; Yûnus 10/49; el-A'lâ 87/7). Kehf sûresindeki âyette ise (18/39) biri mümin, diğeri münkir iki kişi arasında geçen konuşmada müminin diğere, "Bahçene girdiğin zaman, 'Mâşallah (Allah dilemiş de olmuş), kuvvet yalnız Allah'a aittir' deseydin!" şeklinde tavsiyede bulunduğu ifade edilir. Bu âyetteki mâşallahın, bahçedeki bütün güzelliklerin Allah'ın iradesiyle meydana geldiğini belirtmeye ve lut-fettiği nimetlere karşılık O'na hamdetmeye yönelik olduğu anlaşılmaktadır (krş. Mâtürîdî, vr. 441^b).

Çeşitli hadis rivayetlerinde mâşallah ifadesinin kullanıldığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in, hoşça giden bir şeyin görülmesi halinde "mâ şâallah lâ kuvvete illâ billâh" (Allah'ın dilediği olur, bütün güç ve kudret O'na aittir) denilmesini (Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, IV, 90), ayrıca sabah kalkıldığında veya akşam yatmadan önce "mâ şâallahu kân ve mâ lem yeşe' lem yekûn" (Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz) şeklinde dua edilmesini tavsiye ettiği nakledilmektedir (Ebû Dâvûd, "Edeb", 101).

Izmir'de iç kale yolu üzerinde eski bir evin duvarındaki mâşallah yazısı



Güzellikleriyle dikkat çeken ve çok beğenilen şeylerin nazardan korunması amacıyla, "Ne güzel, Allah kötü bakışlardan saklasın" anlamında mâşallah demek müslümanlar arasında yaygın bir gelenek haline gelmiştir. Yine nazara karşı küçük çocuklara, güzel binalara vb. yerlere üzerinde mâşallah ibaresi yazılı nazarlıkların takılması da bir âdettir.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "şy'e" md.; Ebû Dâvûd, "Edeb", 101; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 441^b; Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-şifât*, s. 207-211; a.mlf., *Şu'abü'l-îmân* (nşr. M. Saîd Besyûnî), Beyrut 1410/1990, IV, 90; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Kahire), II, 485; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, Beyrut 1997, IX, 402-404; Semîh Dügaym, *Mevsû'atü müş-talahâtü 'ilmi'l-ke'lâmî'l-İslâmî*, Beyrut 1998, I, 646; "Mâshâ'allah", *E²* (İng.), VI, 710.

🕌 KÂMİL YAŞAROĞLU

MA'ŞÜK-İ TÛSÎ

(معتشوق طوسی)

(ö. V./XI. yüzyılın başları)

Horasanlı bir Türkmen sûfisi.

IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısıyla V. (XI.) yüzyılın başlarında Horasan'da Tûs şehrinde yaşadı ve burada vefat etti. Asıl adı Muhammed olmakla beraber daha çok mânevî hallerin tesiriyle kendinden geçip cezbeli bir şekilde yaşadığından Ma'şûk-ı Tûsî veya Muhammed-i Ma'şûk diye tanınmıştır. Hücvîrî, Horasan sûflerini sayarken Ma'şûk'un adını da zikreder, iyi ve güzel bir yaşama tarzı bulunduğunu bildirir (*Keşfü'l-ma'cûb*, s. 216). Muhammed b. Münver dönemin ünlü sûfisi Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr'ın onu çok takdir ettiğini, büyük bir zat olduğunu, mânevî bir hali bulunduğunu söyler ve aralarında geçen şu olayı kaydeder: Ebû Saîd, Mihne'den Nişâbur'a giderken Tûs'a yakın bir köye geldiğinde şehre girmek için bir dervişini göndererek Ma'şûk'tan izin istemiş, ondan izin çıkmadan yola devam edemeyen Ebû Saîd kendisini ziyaret etmiş, Ma'şûk onu güzel bir şekilde karşılayıp bağrına basmış, Tûs'ta dikili bulunan mânevîyat sancağının kısa bir süre sonra Ebû Saîd'in dergâhına dikileceğini söyleyerek onun meşhur bir sûfi olacağını müjdelemiştir (*Esrârü't-tevhîd*, s. 65-66).

Aynükdât el-Hemedânî, Muhammed Hammûye ve Ahmed el-Gazzâlî gibi mutasavvıfların Ma'şûk'u çok takdir ettiklerini, kıyamet günü siddîkiyyet mertebesi-

ne ulaşmış velîlerin, "Keşke toprak olsaydık da Ma'şûk üzerimize bassaydı" diyeceklerini kaydeder (*Nâme'hâ*, I, 62; II, 171). Attâr ise onu "sır denizi" diye anar (*Mantıku't-tayr*, II, 146). Meczupların aksine güzel giyinen Ma'şûk'un Tûs Camii'nde Ebû Saîd'in bir sohbetine katıldığı, o sırada kendi elbisesine bir düğüm atarak onun dilini bağladığı, bunun üzerine Ebû Saîd'in, "Ey asrın sultanı, ey varlık âleminin serdarı! Bu düğümü çöz, aslında yedi göğü ve yeri bağlamış bulunuyorsun" dediği kaydedilmektedir (Câmî, s. 314). Ma'şûk'un çağdaşı Emîr Ali Abû da meczup Türkmenler'dendi. Câmî, Aynükdât el-Hemedânî'den naklen bu iki Türkmen şeyhiyle ilgili başka bir menkıbe daha anlatır (*Nefehâtü'l-üns*, s. 315).

Ma'şûk-ı Tûsî ve Emîr Ali Abû, meczup olmaları sebebiyle düzgün ibadet hayatı olmayan ilk Türkmen şeyhlerindedir. Daha sonraki dönemlerde Horasan, Mâverâ-ünnehir, Hârizm, İran ve Anadolu'da onlara benzeyen pek çok Türkmen şeyhine rastlanmıştır. Bu tür meczup dervişler bütün müslüman beldelerinde ermiş kişiler olarak kabul edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Hücvîrî, *Keşfü'l-ma'cûb*, s. 216; Muhammed b. Münver, *Esrârü't-tevhîd* (nşr. Zebîhullah Safâ), Tahran 1348 hş., s. 65-66; Aynükdât el-Hemedânî, *Nâme'hâ* (nşr. Ali Naki Münzevî), Tahran 1362, I, 62; II, 171; Attâr, *Mantıku't-tayr* (trc. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul 1962, II, 30, 146, 208; Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, Tahran 1370 hş., s. 314, 315; Ali Şîr Nevâî, *Nesâyimü'l-mahabbe min şemâ'imü'l-fütûve* (haz. Kemal Eraslan), İstanbul 1979, s. 194, 195; M. Fuad Köprülü, *İlk Mutasavvıflar* (İstanbul 1919), Ankara 1966, s. 13; Nasrullah Pürcevâdî, "Şerh-i Ahvâl-i Şeyh Muhammed Ma'şûk-ı Tûsî", *Ma'ârif*, IV/2, Tahran 1366/1987, s. 169-198.

🕌 SÜLEYMAN ULUDAĞ

MATBAA

(مطبعة)

Sert bir basma kalıbının izini daha yumuşak bir maddenin üzerine baskıyla çıkarma esasına dayanan tab' etme / basım sanatının tarihi oldukça eskilere dayanır. Kâğıt üzerine ilk baskı örnekleri Çin'de ortaya çıkar. Burada 600 yılına doğru "blok kitap" basımı yapılmaya başlanmış, bunu Japonya ve Kore takip etmiştir. Uygur Türkleri'nin IX. yüzyıldan itibaren Çin modeline örnek teşkil eden ağaç harflerle baskı yaptıkları bilinmektedir. Kâğıt imali işinin Doğu'dan Batı'ya yayılması sonucunda Avrupa'da ağaç kalıplarla basım yapma teknikleri benimsenmiş, tek tek

sayfalar basılmış, blok kitaplar da bunlardan türemiştir. Müteharrik basımın ilk olarak Almanya'da Mainz şehrinde Johann Gutenberg tarafından 1440 yılında gerçekleştirildiği kabul edilir. 1454-1455 yıllarında Mainz'de madeni harflerle baskı yapan matbaada basılan ilk kitaplara ait örnekler bugüne ulaşmıştır. Avrupa'da XV. yüzyılda ortaya çıkan matbaa, asrın sonlarına doğru Osmanlı Devleti'ne iltica eden İspanyol yahudileri tarafından İstanbul'a getirilmiş, bunu Rum ve Ermeniler'in kendi matbaalarını kurmaları takip etmiş, 1727'de de ilk Türk matbaası açılmıştır.

Osmanlı Devleti. Matbaanın Avrupa'da siyasî ve dinî parçalanmanın bir mücadelesi silâhı olarak devreye girmesi kısa zamanda önem kazanıp yaygınlaşmasına yol açmıştır. Osmanlı Devleti'nde ise gayri müslim matbaaları özellikle din konulu eserlere ağırlık vermiş ve genelde eğitim amacı taşımaktan öteye geçmemiştir. İspanya'dan göç etmiş olan David ve Samuel ben Nahmias kardeşlerin bastığı, Jacob ben Asher'in standart bir hukuk kitabı olan *Arba'ah Turim* İstanbul'da kurulan yahudi matbaasının ilk ürünüdür (13 Aralık 1493). Bu matbaanın hemen 1492'deki göçlerin ardından açılarak faaliyete geçmesinin zayıf bir ihtimal olarak görülmesi (*E²* [İng.], VI, 799), Nahmias kardeşlerin İstanbul'a gelmeden birkaç yıl önce Napoli'de bir matbaa açtıklarının dikkate alınmasıyla geçerliliğini kaybeder. Bu eserde kullanılan harfler daha önce İspanya ve Napoli'de basılan ilk kitaplarınkıyla aynıdır. Basımında kullanılan kâğıt ise Kuzey İtalya kökenlidir. Burada basılmış ikinci eser olan *Rosh Amana*'nın basım tarihi 1505'tir. Oğulları Yoseph ve Yaakov'la beraber

Lizbon'dan gelen (1492) bir mülteci olarak Selânik'te matbaa açan Don Yehuda Gedalya 1504'te ilk eserini tabeder (Eski Ahid'in ilk beş kitabı = Pentateuch). İzmir'deki matbaa ise Abraham ben Yehidya Gabay tarafından açılır ve 1675'e kadar faaliyet gösterir. Bu şehirde 300 yıl içinde on iki basımevi tarafından çoğunlukla din ağırlıklı olmak üzere 400'den fazla eser basılır (1838'den itibaren Ladino dilinde 117 eser basılmıştır). 1710-1778 yılları arasında İstanbul'da faaliyet gösteren ve İzmir'de de bir şube açmış olan Yano ben Yaakov Eskanazi'nin kurduğu Osmanlı Devleti'nin en büyük matbaasında bu süre içinde 188 eser hazırlanmıştır. Yaakov'un hurufat dökümanesinde Müteferrika Matbaası için gerekli harflerin dökümü de yapılmıştır (Sevilla-Sharon, s. 90).

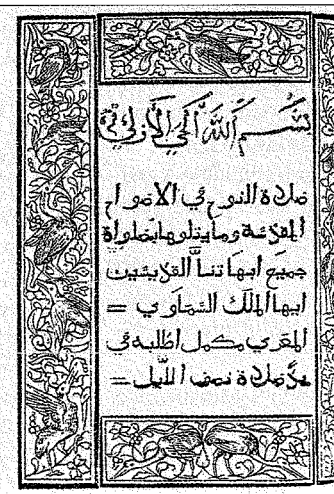
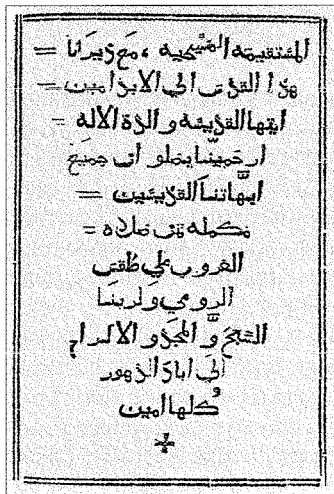
İstanbul, ağır bir gelişme hızı göstermiş olmakla beraber XVII. yüzyıla kadar giderek artan bir etkinlikle yahudi matbaacılığının Venedik ve Amsterdam yanında önde gelen merkezlerinden biri haline gelmiştir. Kurulan ilk matbaanın yeri belli olmamakla birlikte 1573'te İstanbul'a gelen Stephan Gerlach, Sokullu Mehmed Paşa'nın Kadırga'daki sarayına inen yol üzerinde böyle bir matbaanın varlığına işaret eder. Sabatay Sevi hareketi basım işlerini olumsuz etkilemiş ve 1683-1710 yılları arasında İstanbul'da ve 1655-1695 yıllarında Selânik'te kitap basılmamıştır. XIX. yüzyıla gelinceye kadar İstanbul yahudi matbaacılığının merkezi olarak kalmış ve burada 800 kalem eser basılmıştır. Daha sonraki tarihlerde Selânik öne çıkmaya başlamıştır.

İstanbul'da ilk Ermeni matbaası 1567'de açılmış ve kısa zamanda yahudi matbaatıyla kıyaslanacak derecede etkin bir

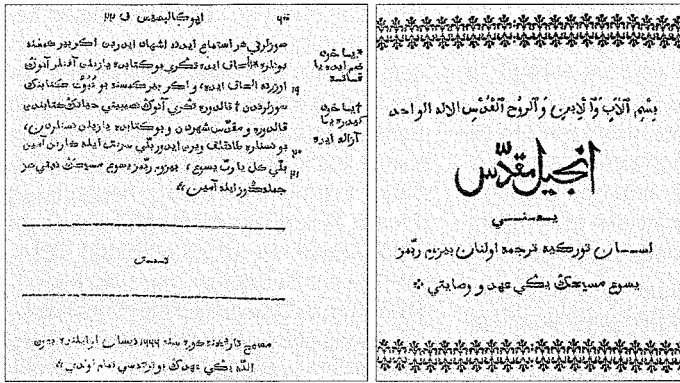


Sultan III. Murad'ın 1494 yılında Roma'da basılan Öklid serhinin serbestçe satışıyla ilgili 996 Zilkade (Ekim 1588) tarihli fermanı

yayım hayatı yaşanmıştır. İlk matbaanın kurucusu olan Tokatlı Apkar matbaacılığı İtalya'da öğrenmiş, İstanbul'a döndüğünde gerekli malzemeyi beraberinde getirmiş, Surp Nigoğayos Kilisesi'nde ilk matbaayı açmıştır. 1567-1569 yıllarında burada dil bilgisi, takvim ve âyin kitaplarından oluşmak üzere beş eser basılmıştır. Apkar'ın Eçmiadzin'e gitmesiyle Ermeni matbaacılığı uzun süre kesintiye uğramıştır. 1677-1678'de faaliyet gösteren Eramyan Çelebi Kömürçyan Matbaası ile yeni bir dönem başlamakla beraber burada biri dinî, diğeri Kûdüs'le ilgili olmak üzere yalnızca iki kitap yayımlanabilmiştir. 1694'te kurulan Merzifonlu Kırkor Matbaası kırk yıl faaliyette bulunmuştur. 1700'de Asdvadzadur tarafından oluşturulan ve daha sonra Arapyan Matbaası olarak tanınacak olan matbaada çok sayıda eser basılmıştır. Sarkis Tbir Matbaası 1703'ten 1752'ye kadar faaliyet göstermiş ve yine dinî ağırlıklı olmak üzere on üç eser basmıştır. XVIII. yüzyılın son çeyreğinde mevcut çeşitli matbaalar arasında yirmiden fazla kitap tabeden Hovhannes Asdvadzaduryan Matbaası ve yir-



İtalya
Fano'da
1514 yılında
Arapça
basılan
ilk dinî
kitap olan
*Kitabû
Şalâti's-
sewâ'*'nin
ilk ve son
sayfaları



1666 yılında Arap harfleriyle basılan ilk Türkçe kitap olan İncil tercümesinin ilk ve son sayfaları

mi yıl faaliyet gösteren Amira Miricanyan'ın Mayr Tıpradun adlı matbaası diğer bazı küçük matbaalar yanında öne çıkmıştır. Ermeni matbaacılığı, Arap harfleri dahil olmak üzere çeşitli hurufat döküm ustalarının yetişmesinde önemli katkı sağlamıştır. Nitekim Mühendishâne Matbaası'nda kullanılan harflerin dökümü ve eski basım tezgâhlarının onarımında emeği geçen ve dört oğluyla birlikte çalışan Bogos Araboğlu (Arabyan) 1814'te nesih dökümünü başarıyla gerçekleştirmiş ve 1817'de ta'lik hurufat dökümünü üstlenmiştir (Beydilli, *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne*, s. 321). Anadolu'da da yaygınlık gösteren Ermeni matbaacılığı, XIX. yüzyılda imparatorluğun önemli merkezlerinde yayım hayatını etkin olarak sürdürmüştür.

İstanbul'da ilk Rum matbaası kiliseler arasındaki mücadelenin bir aracı olarak kurulmuş ve matbaacılık faaliyetine Londra'da başlayan Nicodemus Metaxas tarafından 1627'de açılmıştır. Beyoğlu'nda faaliyete geçen bu matbaanın bastığı ilk eser *Mûsevîler Aleyhine Bir Risâle* adını taşır. Matbaa 1628'de Cizvitler'in baskısıyla kapanır. Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi'nde kurulan matbaa ise 1798'den sonra etkin bir şekilde faaliyet göstermeye başlar. XVIII. yüzyıl boyunca Venedik, Viyana ve Memleketeyn prensliklerinde bulunanların yanında Yunanca eser basan Balkanlar'ın tek ve en önemli matbaası Moschopolis'te (Voskopojja) faaliyet göstermiş, 1731-1769 yılları arasında burada yirmi bir eser basılmıştır.

II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim dönemlerinde zaman zaman, müslümanların Arap harfleriyle eser basmalarının yasaklanmış olduğu ileri sürülmüş olmakla beraber bunu belgelemek mümkün değildir. Avrupa'da mağribî hurufatla basılan Arapça eserler Osmanlı topraklarına erken tarihlerde satılmak üzere getiril-

miştir. 1494'te Roma'da Arapça tabedilen Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Öklides şerhinin serbestçe satışıyla ilgili olarak III. Murad'ın verdiği (Zilkade 996 / Ekim 1588), bu eserin basımına ilâve edilmiş ferman yalnızca Türkçe basımın ilk örneğini teşkil etmekle kalmaz, basma kitaplara karşı herhangi ciddi bir ön yargının bulunmadığını da gösterir. 1666'da Arap harfleriyle Türkçe olarak ilk İncil tercümesinin yayımlanmış olduğu bilinmektedir.

Fano'da (İtalya) tabedilen *Kitâbü Şalâti's-sevâ'i* Avrupa'da Arapça olarak yayımlanan ilk dinî eser olmuş (1514), bunu diğer din konulu ve genelde Şark'taki hristiyanlara hitap eden çeşitli basımlar izlemiştir. Aynı sayfada iki sütün halinde Süryânîce ve Süryânî harfleriyle Arapça (Karşûnî) olmak üzere iki dilde hazırlanmış olarak Kuzey Lübnan'daki Aziz Antoni Manastırı'nda Şam Mârûnî Metropolit Sarıkis er-Rizzî öncülüğünde basılan *Kitâbü'l-Mezâmîr* Osmanlı-Arap dünyasında tabedilen ilk kitaptır (1610). Bu bölgede Rumlar ve Mârûnîler basım işlerinde öncü rol oynamışlardır. Eflak Voyvodası Constantin Brîncoveanu'nun Ortodoks Araplar'ın din kitaplarının tab'i için Arapça basım yapmak üzere açtığı matbaa (1701), burayı ziyaret eden Halep metropolit Athanasiyus ed-Debbâs'a hediye edilmiş (1704) ve Halep'te kurularak faaliyete geçen matbaanın Arapça olarak bastığı ilk eser yine bir mezâmîr kitabı olmuştur (1706). Bu eser Osmanlı-Arap dünyasında Arapça basılan ilk eser özelliğini de taşır. Beş yıl içinde burada hepsi Arapça olmak üzere on eser daha basılmış ve metropolitlik bölgesindeki ruhbanı ücretsiz olarak dağıtmıştır. Athanasiyus'un yardımcılığında bulunmuş olmakla beraber Katolikliğe geçmesinden ötürü Halep'ten süregelen Abdullah ez-Zâhir tarafından Şüveyr'deki (Lübnan) Aziz Yahyâ Manastırı'nda teşkil edilen mat-

baa, bölgenin 1733-1899 yılları arasında faaliyetini sürdürecektir ilk matbaası olmuştur. İspanyol Cizviti J. E. Nieremberg'in Arapça'ya çevrilen *Mizânü'z-zamân* adlı eseri burada tabedilen ilk kitaptır. 150 yıl içinde matbaada otuz üç eser basılmış, ayrıca otuz altı ikinci basım yapılmıştır.

1751'de Beyrut'ta Aziz George Manastırı'nda ilk Rum-Ortodoks matbaası açılmışsa da bu uzun ömürlü olmamış ve burada yalnızca üç âyin kitabı basılmıştır. 1785'te Mârûnîler'e ait bir matbaa Düvâr'da (Lübnan) Mâr Mûsâ Manastırı'nda kurulmuş, İngiliz ve Amerikan Protestan misyonerlerinin 1820'lerde Malta'da tesis ettikleri matbaanın Arapça basım tezgâhları 1834'te Beyrut'a nakledilerek burada bir Amerikan misyonerlik matbaası açılmıştır. Bunu birkaç yıl sonra Cizvit tarikatının kurduğu matbaa (Imprimerie catholique) takip etmiştir. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Beyrut başta olmak üzere Suriye'nin çeşitli yerlerinde çoğunlukla hristiyan Araplar tarafından pek çok özel matbaa kurulmuştur.

İbrânîce metinler basmak üzere Kudüs'te ilk matbaanın en erken 1830'da açıldığı tahmin edilmektedir. 1848'de bir taş baskısı (litografya) yapan bir matbaa ile Protestan misyoner matbaası kurul-

Juan Eusebio Nieremberg'in *Mizânü'z-zamân* adıyla Arapça'ya çevrilen eserinin 1734 baskısının ilk sayfası



muştur. Daha sonraki yıllarda Kudüs, her türlü misyonerlik faaliyetinin merkezi haline dönüşerek Arapça ve Türkçe dahil çeşitli dillerden eserlerin bulunduğu bir yer olmuştur.

Osmanlı Irakı'nda ilk matbaanın Kâzımiye'de 1821 veya 1830 yılında açıldığı sanılmaktadır. Taş baskısı basım yapan bu matbaada yalnızca bir eser tabedilmiştir. 1859'da Dominiken papazı tarafından özel ve Midhat Paşa'nın valiliği sırasında Türkçe ve Arapça olarak çıkan *ez-Zevrâ* gazetesinin matbaasından istifadeyle resmî bir matbaa açılmıştır (1869). Hicaz vilâyetinde ilk matbaa 1882'de resmî *Hicâz* gazetesinin matbaasını kullanarak açılır ve iki yıl sonra litografya ile tanışır. Yemen vilâyetine ise matbaa San'a'da yayımlanan aynı adlı haftalık gazetenin basımı münasebetiyle girer (1877).

Basım faaliyetlerinin etkin bir şekilde görüleceği Mısır'da ilk matbaa Fransızlar'ın işgali sırasında ortaya çıkar. İlk basım ürünleri olan Arapça propaganda broşürleri, Napolyon'un amirallik gemisi Orient İskenderiye'ye doğru yol alırken hazırlanır ve daha sonraki işgalin ardından 1801'deki tahliye kadar faaliyet göstermek üzere bu şehirde kurulur (1798). Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa zamanında 1821'de Kahire Kasrû'l-aynî Mektebi'nde açılan matbaa ertesi yıl Bulak'a taşınarak (Sinoué, s. 185) büyük ölçüde genişletilir ve burada Türkçe, Arapça ve Farsça eserler, Avrupa'da neşredilmiş bilimsel eserlerin çevirileri ve bir gazete basılır. İskenderiye'de de bir matbaa kurularak yarı resmî *Moniteur égyptien* gazetesi yayımlanır. Bu iki matbaada 1826 yılı içinde fen, tarih ve coğrafyaya da dair altmış dört eser tabedilir. Ancak bu kitaplar da İstanbul'da basılanlar gibi az bir okuyucu kitlesine hitap eder ve pek fazla satılmaz, dolayısıyla masraflarının daima hazine tarafından karşılanması kaçınılmaz olur. Osmanlı Libyası'na (Trablusgarp vilâyeti) matbaa 1866'da, ilk Arapça eserin 1849'da ve ilk litografya matbaasının 1857'de açıldığı Tunus'a ise 1845'te girmiştir.

İbrâhim Müteferrika'dan önce Türk matbaasının işletmeye açılması için yabancıların çeşitli girişimlerde bulunduğu temas eden kayıtlar mevcut olmakla beraber bunların sıhhatini tam olarak tahkik etmek mümkün değildir. Öncelikle Venedik kanalıyla güzel hurufatlı bir matbaa takımının getirilmiş olduğu, aynı şekilde başka bir denemeye bir İngiliz girişimci tarafından teşebbüs edildiği, her

ikisinde de malzemelerin müsadere edilerek denize atıldığı, yalnızca İngiliz'in zararının ödendiği, matbaa getirmek isteyen bir mühtedinin ise idam edildiği, IV. Mehmed zamanında (1648-1687) yapılan girişimin ulemânın müstensihlerin geçim sıkıntısına düşecekleri uyarısı üzerine sonuçsuz kaldığı, diğer bir teşebbüsün de sadrazam tarafından önlendiği gibi bilgiler bu anlamdadır (Babinger, s. 8).

İlk Türk matbaasının 1727'de açılmasının (bk. DÂRÜTTİBÂA) genelde bir gecikme olarak değerlendirilmiş olmasının, mevcut okur yazar kitlesi ve medrese talebelerinin gerekli kitaplarla yeterince donatılmış olması, matbaanın açılmasından sonra basılan eserlerin ve satış miktarlarının sayısal verileri karşısında geçerli bir dayanağı yoktur. Bu gecikmeye, hayatlarını eser çoğaltmakla kazanan müstensihlerin karşı çıkmasının sebep olduğu iddiası da tahmine dayalı bir yakıştırmadan öteye geçmez. Böyle olmuş olsa dahi bu, matbaaya karşı Avrupa'da da aynı kaygılardan hareketle belirli tepkilerin olduğu göz önüne alındığında ağırlığını kaybeder. Nitekim Paris'te 6000 müstensih ve kitap ressamı matbaaya şeytanî bir sanat olarak karşı çıktığında işlerini kaybetme endişesinden hareket etmekteydi. XVIII. yüzyılda Osmanlı topraklarında 80.000 müstensihinin bulunduğu (Marsigli'den naklen Jorga [*Geschichte des Osmanischen Reiches*, IV, 362]; yine Marsigli'yi kaynak göstererek sayıyı 90.000 olarak veren Danişmend [*Kronoloji*, IV, 16]; Jale Baysal ise bunu yalnızca İstanbul'da çalışan müstensihlerin sayısı olarak verirken hataya düşer [*Müteferrika'dan Birinci Meşrutiyet'e Kadar Osmanlı Türklerinin Bastıkları Kitaplar*, s. 9]; aynı şekilde *El²* [İng.], VI, 795) ve bunların 6000 kadarının İstanbul'da çalıştığına dair verilen bilgiler, eserlerin yeterli sayıda çoğaltılabileceğini göstermesi yanında ekonomik kaygılardan hareketle karşı çıkabilecek önemli bir kitlenin mevcudiyetine de işaret eder. Bu muhtemel mesele bilindiği gibi yalnızca dinî konular dışında kalan eserlerin basılmasına izin verilmesiyle çözülür. Ulemânın matbaaya karşı çıkararak gecikmenin bir etkeni olduğu iddiasının da kabul edilir bir tarafı yoktur. Basılan eserlerde matbaaya meşruiyet kazandırmak amacıyla şeyhülislâmın fetva vermesi ve önde gelen ulemânın takrizler yaparak bu işi desteklediğini göstermesi dışında İbrâhim Müteferrika'dan sonra matbaanın işletmesini üstlenenlerin kadılıklarda bulunmuş ilmiye mensuplarından oldukları

ve kitapların basıma hazırlanması yanında tashihlerinin de ulemâdan oluşan heyetler tarafından yerine getirildiği gerçeği göz ardı edilmiş görünmektedir. Nitekim matbaada basılacak ilk eserlerin denetim ve tashih işlerinde eski İstanbul kadısı İshak Efendi, eski Selânik kadısı Sâhib Efendi, eski Galata kadısı Esad Efendi, Kasımpaşa Mevlevihânesi şeyhi Mûsâ Efendi'nin görevlendirildiği, 1814-1817 yıllarında Üsküdar Matbaası'nda basılan *Kâmus Tercümesi*'nin mukabelesinin devrin önde gelen âlimlerinden Âsim Efendi'ye havale edildiği bilinmektedir (Beydilli, *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne*, s. 213 vd.). Bununla beraber tashih heyetlerinin ulemâdan teşkil edilmesinde mutlaka ilmiye sınıfına mensup olmakla ilgili bir şart aramak da hatalı bir değerlendirme olurdu. Zira devrin eğitilmiş kadrolarını oluşturduğundan bu tür işlerin üstesinden ancak bu kesimin gelebileceği açıktır. Gayri müslim matbaalarında basılan eserler de aynı sebepten ötürü din adamları tarafından tashih edilmekteydi.

İlk zamanlardan beri başarısız ve çirkin hurufatla Avrupa'da Arap harfleriyle basılan eserlerin Şark'ın estetik duygusuna hitap etmediği ve hat sanatının nefasetine alışmış gözlerde rahatsızlık meydana getirdiği kesindir. Buna alışılması zaman almış, ancak harf dökümcülüğünün gelişmesi de bunda önemli bir tesir icra etmiştir. İtalya'da müzik notalarının uzun zaman elle çoğaltılan nüshalarının tercih edildiği ve daha ucuza mal olmasına rağmen matbularına itibar edilmediğine dair kayıtlar (Babinger, s. 8) bu tür estetik ve psikolojik etkilenmelerle ilgili paralel örneklerdendir.

Müteferrika Matbaası'na ilk teknik yardımların İstanbul'da faaliyet gösteren gayri müslim matbaalarından geldiği, Ermeni matbaasından bir baskı tezgâhı alındığı, yahudilerden harf dökümü için faydalandığı ve gerekli bazı malzemelerin Avrupa'dan getirildiği anlaşılmaktadır. Yirmisekizçelebizâde Mehmed Said Efendi'nin Arapça hurufat dökürme girişiminin pek başarılı olmaması üzerine, 1725-1732 yılları arasında Viyana'da Türk şebkenderi olarak kalmış olan Kazgancızâde Ömer Ağa'nın yardımıyla altı Türk ustası eğitim için Viyana üzerinden Hollanda'ya yollanmış ve burada 200-250 kilo kadar Arap harfleri dökülerek İstanbul'a getirilmiştir. Ömer Ağa ayrıca matbaada çalıştırılmak üzere basmacı ustası ve mürettip tedarik ederek İstan-

bul'a göndermiştir. Matbaada sekiz usta ve otuz altı çırağın çalıştığı bildirilmektedir (a.g.e., s. 11).

Bu matbaada toplam 12.500 adet olmak üzere yirmi üç cilt halinde on yedi eserin basılmış olduğu göz önüne alındığında basılan eser sayısının azlığı ve bunun karşısında gayri müslim matbaalarında daha çok sayıda ve daha fazla eser basılmış olması gerçeği izaha muhtaç bir keyfiyettir. Bununun sebebinin, her iki kesim arasındaki okur yazarlık oranında ve matbu eserlere olan taleplerindeki farklılıkta görmek yanlıcıdır. Türkçe basımlı kitaplar, Osmanlı Devleti sınırları içinde bu dili anlayan daha kısıtlı bir kesime hitap etmekteyken Yunanca, İbrânice ve Ermenice kitapların bu sınırlar dışında yaşayan çok daha geniş bir kesimin istifadesine sunulabildiği ve bu eserlerin yurt dışına da sevkedilmekte olduğu, dolayısıyla çok daha geniş bir pazara sahip bulunduğu göz önünde tutulmalıdır.

Müteferrika Matbaası'nın 1730 ayaklanmasından yara almadan kurtulduğu ve matbaaya karşı bir tepkinin mevcut olmadığı bilinmektedir. Bu ayaklanmaya İstanbul'daki 6000 müstensihinin de katıldığı ve matbaa ile birlikte Kâğıthane'deki kâğıt imalâthanesinin de tahrip edildiği iddiaları (Tott, s. 15) gerçekleri yansıtmadığı gibi burada kâğıt imalâtının uzun zamandır yapılmadığı ve yerini çoktandır bir bez imalâthanesine bırakmış olduğu 1679'da İstanbul'a gelen Marsigli'nin gözlemleriyle sabittir (*Stato militare*, s. 138). Bununla beraber matbaanın bu kargaşadan etkilenmiş olarak 1731 senesi içinde faaliyet göstermediği kaydedilmektedir (Babinger, s. 19). Ancak matbaanın bu ayaklanmanın infial noktalarının dışında olduğu kesindir. 1807'de Nizâm-ı Cedîd'in sona ermesiyle başlayan darbe ve karşı darbeler döneminde matbaa, başta çağdaş teknik eğitimle ilgili pek çok kitabın basıldığı yeni sistemin ayrılmaz bir parçasını teşkil etmiş olarak Nizâm-ı Cedîd'e karşı duyulan tepkinin hedefleri arasına girmiştir. 1797'den itibaren önce Hasköy'de yeni açılan (1795) Mühendishâne-i Berrî-i Hümayun'un zemin katında faaliyete başlayan ve 1802'de Sultan Ahmed'de Dârüssaâde Ağası Mehmed Ağa Medresesi'nin bulunduğu Kapalıfırın adlı semte kısa süreli olarak taşındıktan sonra 1803'te Selimiye Kışlası civarında yapılan müstakim binasına yerleşerek faaliyetini sürdüren matbaa reform döneminin önemli göstergelerinden olan Levent Çiftliği, Üsküdar ve Selimiye

kışlaları gibi askerî kuruluşlarla aynı âkibete uğramış (17 Kasım 1808), yakılarak tahrip ve yağma edilmiştir (Beydilli, *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne*, s. 139-140, 150). Nisan 1824'te tekrar İstanbul tarafına taşınan matbaa ancak 1826'dan sonra başlayan yeni dönemde etkin bir faaliyet içine girer ve asrın sonlarına doğru vilâyetlerdeki toplam sayısının yüzleri bulduğu ve yalnızca İstanbul'da elli dört büyük matbaanın faaliyet gösterdiği önemli bir gelişme ortaya koyar. Bu dönemde matbaa, Osmanlı Devleti'nde temsil edilen ulusların yalnızca fikrî uyanış ve çağdaş eğitim sahalarında büyük hizmet vermekle kalmaz, aynı zamanda imparatorluğun sonunda cereyan eden siyasî mücadelelerin en etkili silâhı olarak kullanılır.

Osmanlı Dışı Ülkeler. Rusya Müslümanları. Rus idaresinde yaşayan müslüman ahalî bilhassa Kazan'da önemli bir fikrî gelişme göstermiş, zaman içinde pek çok okulun açılması dinî eserlere duyulan talebi giderek arttırmıştır. Eserlerin elle çoğaltılması burada da pahalıya mal olan zaman alıcı bir iş olduğundan XVIII. yüzyılın sonlarına doğru özellikle Kazan'da bir matbaa açılmasına karşı büyük bir istek doğmuştur. Bu yüzyıl içinde Çarlık hükümeti tarafından Arap harfleriyle bazı şeylerin basıldığı bilinmektedir. Nitekim Büyük Petro, 1722'de Kafkas cephesindeki İran savaşı sırasında halkı İran'la iş birliği yapmaması hususunda uyarın bildiriler bastırmış ve bu amaçla Türk harfleri dökürmüştü. 1786'da Saint Petersburg'daki Şnor Matbaası'nda mahallî idareler ve zaptiye nizamnameleri Tatarca olarak basılmıştır. 1787'de II. Katharina'nın emriyle bu matbaada asrın sonuna kadar beş baskı yapmak üzere Kur'an basımı gerçekleştirilmiştir.

1797'de Kazanlı tüccarlardan Ebûlgazi Buraş, Çar I. Paul'un izniyle Kazan'daki Tatar Gimnaziyumu'nda ilk matbaayı açmıştır. Bu matbaada kullanılan dört tezgâh Petersburg'da faaliyet gösteren, ancak kapanmış olan Asya Matbaası'ndan çarlık hükümeti tarafından belirli bir işletme bedeli karşılığında tahsis edilmiştir. Buraş'ın -başlangıçtaki Osmanlı uygulamasının tam tersi olarak- yalnızca Kur'an, dua kitapları ve diğer dinî eserler basmasına izin verilmiş olması, bunun dışında kalan sahalarda kitap basmasının yasaklanması, müslüman halkın çağdaş gelişmeleri takibine ve entelektüel gelişimine sekte vurmayı amaçlayan bir tasarrufa işaret etmesi bakımından anlam-

lıdır. Basıma hazırlanan nüshalar müftülük tarafından kontrol edilmekteydi. 1801'den itibaren burada tabedilen ilk eserler özellikle okullardaki talebeler için hazırlanan Kur'an cüzleri (*Haftiyak*), *İman Şartı* (*Şerâtü'l-İmân, Elifbâ*) olmuş ve bunlar pek çok baskı yapmıştır. 1802'de Kur'an'ın tamamı tabedilmiştir. Aynı yıl içinde Sûfi Allahyar'ın Türkçe *Fevzû'n-necât* ve *Sebâtü'l-âcizîn* adlı eserleriyle *Birgivi Risâlesi* basılmıştır. Aynı matbaada 1802'de tabedilen sekizinci eser *Üstüvânî Kitabı*'dır. 1805'te Buraş'ın vefatına kadar burada 11.000 *İman Şartı*, 7000 *Haftiyak*, 1200 *Birgivi Risâlesi* ve 3000 adet Kur'an basılmıştır. Kazan Matbaası 1806-1809 yılları arasında yine tüccardan Yûsuf İsmâiloğlu Apanay tarafından işletilirse de yeni eserlerden ziyade daha önceki basımların tekrar neşriyle yetinilir (meselâ üç yıl içinde 19.500 adet *Elifbâ* tekrar basılmıştır). 1810-1811 ve 1813-1815 yıllarında ise hiç eser basılmamıştır. 1804'te Kazan'da kurulan üniversite 1809'da Arap harfleriyle basım yapacak olan kendi matbaasını açar. Bazı dinî eserler yanında burada ilk Tatarca ders kitabı (1809) ve Tatarca-Rusça bir sözlük (1819-1821) gibi özellikle eğitimle ilgili kitaplar tabedilir. 1801-1841 yılları arasında Kazan'da basılan bütün eserlerin sayısı 201'i bulunduğu hesaplanmaktadır ki bunun önemli bir basım etkinliği olduğu açıktır.

1841'den sonra özel matbaalar devreye girer. Şâhî Yahyâ tarafından 1844'te açılan matbaa bir müslüman müteşebbisin kurduğu ilk özel matbaa olmuştur. Burada başta Kur'an olmak üzere taş basması eserler tabedilir. Bununla beraber XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren özel matbaaların çoğalmasına paralel biçimde tasavvufu ilgili ve din dışı eserlerin basımında da önemli bir artış gözlenir. Ferîdüddin Attâr'a isnat edilen *Pendnâme*, İbrâhim Hakkî'nin *Mârifetnâme*'si, Nasreddin Hoca *Letâif*'i, Ebû Hanîfe'den bir tefsir, Ebüssuûd Efendi'nin *Risâle*'si, *Revnaqu'l-İslâm*, *Tuhtetü'l-mülûk* ve Gazzâlî'nin bazı eserleri 1841-1860 yıllarında tabedilmiştir. Rusya idaresindeki müslümanların matbaa merkezi olarak Kazan'da gelişen fikrî hayat basılan eserlerle takviye bulmuş ve Rusya'da yaşayan müslüman halkın kültürel ve dinî kimliğinin korunması ve gelişmesinde en önemli rol oynamıştır.

Hindistan ve Afganistan Müslümanları. Tipografik matbaa ilk defa Portekiz Cizvitleri tarafından 1556'da Goa'da açıl-

mıştır. Bu tarihten itibaren misyonerlik amaçlarına hizmet etmek için burada başta İncil olmak üzere mahallî dillere tercüme edilmiş çeşitli dinî kitaplar tabedilmiştir. Bunların bir kısmı Arap, Fars ve Urdu dillerinde Avrupa'da basılmış olarak ithal edilmiştir. Bu üç dilden basım yapan ilk matbaa 1780'lerde İngiliz Doğu Hindistan Şirketi tarafından Kalküta'da kurulmuştur. Misyonerlik faaliyeti yanında ticarî etkinliğe de katkısı söz konusu olduğundan İngilizce-Farsça sözlükler ilk basımlar içinde önemli yer tutar ve ilk defa böyle bir sözlük 1780'de Malda'da (Kuzey Bengal) basılır. Burada da tercih edilen hurufat cinsi nesta'liktir. İngiliz sömürge idaresi özellikle idarî ve tarihî sahada bilgilendirmeyi hedef alan eserlerin basımına öncelik verir. İran edebiyatından Sa'dî-i Şîrâzî'den *Pendnâme* (1788), *el-Külîyyât* (1791), *Dîvân-ı Hâfîz* (1791), Hâ-tîfî'nin *Leylâ vü Mecnûn* (1788), Nahşebî'nin *Tûşînâme* (1792) gibi eserleri İran ve Rusya müslümanlarının da bastığı kitaplar olarak dikkat çekmektedir. 1792'de Kalküta'da *el-Ferâ'îzû's-Sirâciyye*, 1811'de Kur'an indeksi, 1829'da Abdülkâdir'in Urduca ve 1866'da Şah Veliyyullah'ın Farsça Kur'an tercümelerinin basımı yapılır. Taş basmacılığı 1820'lerde İngiliz Doğu Hindistan Şirketi tarafından getirilir ve İran'da da gözlenen aynı sebeplerden ötürü kısa zamanda büyük bir gelişme gösterir. Çeşitli yerlerde faaliyet göstermiş olarak din ve edebiyat alanında çok sayıda Urduca ve Farsça eser tabedilir.

Afganistan'a matbaa İngiliz sömürge idaresinin genişlemesi neticesi olarak girer ve öncelikle Peştü dilinde eserler basılır. Bununla beraber müstakil ve etkin bir gelişme göstermez. Bu dilde misyonerlik faaliyetiyle ilgili kutsal metinlerin basımı genelde Afganistan dışında gerçekleşir (Bengal'de 1818'de İncil, 1820'de Tevrat'tan ilk beş kitap, daha sonra Londra'da basılan Peştü dilinde İncil, 1889). Dil bilgisi ve edebiyat ürünleri ağırlıklı Afganistan'a yönelik basım faaliyetleri daha ziyade Hindistan ve Londra merkezli olarak sürdürülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA :

F. Marsigli, *Stato militare dell'impero ottomano*, Haag-Amsterdam 1732, s. 138; F. Baron de Tott, *Mémoires sur les turcs et les tartares*, Amsterdam 1784, s. 15; G. Toderini, *Letteratura Turchesca*, Venedik 1787, I, tür.yer.; N. Jorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Gotha 1911, IV, 362; F. Babinger, *Stambuler Buchwesen im 18. Jahrhundert*, Leipzig 1919, tür.yer.; Selim Nüzhet [Gerçek], *Türk Matbaacı-*

lığı, İstanbul 1928, tür.yer.; Abdülhak Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim* (İstanbul 1943) (haz. Aykut Kazancıgil – Sevim Tekeli), İstanbul 1982, s. 159 vd.; Joseph Nasrallah, *L'imprimerie au Liban*, Harissa 1949, s. 1-62; Danişmend, *Kronoloji*, IV, 16; Osman Ersoy, *Türkiye'ye Matbaanın Girişi ve İlk Basılan Eserler*, Ankara 1959; M. D. Peyfuss, *Die Druckerei von Moschopolis: 1731-1769. Buchdruck und Heiligenverehrung im Erzbistum Achrida*, Wien 1966, tür.yer.; A. Yaari, *Hebrew Printing in Constantinople. Its History and Bibliography*, Jerusalem 1967, tür.yer.; Jale Baysal, *Müteferrika'dan Birinci Meşrutiyete Kadar Osmanlı Türklerinin Bastıkları Kitaplar*, İstanbul 1968; A. G. Karimullin, *U istokov tatarskoy knigi*, Kazan 1971; M. Sevilla-Sharon, *Türkiye Yahudileri: Tarihsel Bakış*, Jerusalem 1982, s. 88-91; B. Aggoula, "Le livre libanaise de 1585 à 1900", *Exposition: Le livre et le Liban jusqu'à 1900* (ed. C. Aboussouan), Paris 1982, tür.yer.; Wahid Gdoura, *Le début de l'imprimerie arabe à Istanbul et en Syrie: Evolution de l'environnement culturel: 1706-1787*, Tunis 1985, s. 59-70, 124-187; Orhan Koloğlu, *Basimevi ve Basının Gecikme Sebepleri ve Sonuçları*, İstanbul 1987; Kemal Beydilli, *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphânesi: 1776-1826*, İstanbul 1995, tür.yer.; a.m.f., *Mühendishâne ve Üsküdar Matbaalarında Basılan Kitapların Listesi ve Bir Katalog*, İstanbul 1997; Turgut Kut – Fatma Türe, *Yazmadan Basmaya: Müteferrika, Mühendishâne, Üsküdar*, İstanbul 1996, tür.yer.; M. Schmelzer, "Hebrew Manuscripts and Printed Books Among the Sephardim Before and After Expulsion", *Crisis and Creativity in the Sephardic World: 1391-1648* (ed. B. R. Gampel), New York 1997, s. 257-266, 380-384; M. Kemper, *Sufits und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien: 1789-1889*, Berlin 1998, s. 43-50; G. Sinoué, *Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Son Firavun* (trc. Ali Cevat Akkoyunlu), İstanbul 1999, s. 185; Yaron Ben-Naeh, "Hebrew Printing Houses in the Ottoman Empire", *Jewish Journalism and Printing Houses in the Ottoman Empire and Modern Turkey*, İstanbul 2001, s. 73-98; *The Beginnings of Printing in the Near and Middle East: Jews, Christians and Muslims*, Wiesbaden 2001; *Sprachen des Nahen Ostens und die Druckrevolution: Middle Eastern Languages and the Print Revolution* (ed. Eva Hanebutt – Benz v.dğr.), Westhofen 2002; G. Weil, "Die ersten Drucke der Türkei", *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, XXIV (1907), s. 49-61; E. Layton, "Nikodemos Metaxas the First Greek Printer in the Eastern World", *Harvard Library Bulletin*, XV/2 (1967), s. 140-168; İsmet Binark, "Türkiye'ye Matbaanın Geç Girişinin Sebepleri Üzerine", *TK*, sy. 65 (1968), s. 295-304; W. J. Watson, "İbrahim Müteferrika and Turkish Incunabula", *JAOS*, LXXXVIII (1968), s. 435-441; Pars Tuğlacı, "Osmanlı Türkiyesi'nde Ermeni Matbaacılığı ve Ermenilerin Türk Matbaacılığına Katkısı", *TT*, XV/86 (1991), s. 48-56; F. Hitzel, "Manuscripts, livres et culture livresque à Istanbul", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, sy. 87-88, Aix-en-Provence 1999, s. 19-37; Evangelia Balta, "Périodisation et typologie de la production des livres Karamanlı", a.e., sy. 87-88 (1999), s. 251-275; J. Strauss, "Le livre français d'Istanbul (1730-1908)", a.e., sy. 87-88 (1999), s. 277-

301; S. Rumpf – Dorner, "Die Anfänge des Buchdrucks in der Türkei", *Biblos*, XLIII/1-2, Wien 1994, s. 33-39; G. Oman, "Matba'a (in the Arab World)", *EJ²* (Ing.), VI, 794-799; Günay Alpay Kut, "Matba'a (in Turkey)", a.e., VI, 799-803; G. W. Shaw, "Matba'a (in Muslim India, in Afghanistan)", a.e., VI, 804-807; Vağarşag Seropyan, "Ermeni Basimevleri", *DBİst.A*, III, 181-183; Turgut Kut, "Matbaalar", a.e., V, 308-310.



KEMAL BEYDİLLİ

İran. İran sahasında ilk baskı, tahta kâğıtlarla 1294 yılında İlhanlı Geyhatu Han'ın emriyle kâğıt para basımında gerçekleşmiştir. 1607'den sonra İsfahan'a yerleşen hristiyan Karmeli mezhebi mensupları, yanlarında getirdikleri matbaada ilk defa 1629'da Arapça ve Farsça hristiyan din kitapları bastılar. Safeviler zamanında 1641'de Ermeniler İsfahan'ın Culfa kazasında kâğıdı, hurufatı, ve mürekkebinin hazırlandığı Arap harfleriyle baskı yapan bir matbaa kurdular. Onlar da burada kendi dinî içerikli kitaplarını bastılar. Fakat bu matbaadan İsfahanlı hristiyanlardan başka kimse faydalanamadı. Bütün İranlılar'ın yararlanacağı bir matbaanın kurulması ancak bir asırdan fazla bir zamanın geçmesiyle gerçekleşecekti. Bu süre zarfında ülke dışında özellikle Leiden'de ilk Farsça kitaplar tabedildi. XVIII. yüzyılın sonuna doğru Hindistan'da Farsça kitapların basımı yapıldı. İran'da matbaanın gecikmesinin bir sebebi de hattatların işlerinin kesileceği endişesini taşımaları idi. Bununla birlikte birçok çevre, özellikle ülkeye seyahat eden Batılılar'dan matbaanın getirilmesi konusunda yardım istedi. Kaynaklarda 1199 (1785) yılında Bûşehr Limanı'ndan ülkeye bir matbaa makinesinin girdiğine dair bir kayıt vardır.

Kaçarlar döneminde Âkâ Zeynelâbidîn Tebrîzî, Rusya'dan getirdiği matbaayı Azerbaycan valisi nâib-i saltanat Abbas Mirza'nın desteğiyle 1232'de (1817) Tebriz'de kurarak ilk çalışmayı başlattı. Bu matbaa Türkçe "basimahâne" ismiyle tanındı. Burada 1817'de basılan ilk kitap *Risâle-i Cihâdiyye*'dir. 1250 (1834) yılına kadar faaliyet gösteren matbaada son olarak Muhammed Hûî'nin *Risâle-i Âblekûbî'si* tabedildi. Londra'da baskı işini öğrenen Mirza Sâlih ülkeye dönünce 1234'te (1819) Tebriz'de ikinci bir matbaa kurdu. Daha sonra diplomatik görevle gittiği Rusya ve İngiltere'den birçok baskı makinesi yolladı. Bunlardan biriyle 1240 (1824-25) yılı civarında Tahran'da bir matbaa kuruldu. Bu matbaa 1261 veya 1262 (1846) yılına kadar açık kaldı.


Matbaada kullanılan hurufatın dizimi zordu ve yazmalarda genel olarak tercih edilen nesta'lik alışkanlığına ters düşmekteydi. Taş basmacılığı ise bu estetik soruna daha iyi cevap verir ve yazma eser zevkini karşılayacak derecede süslemeli eserler basımına imkân sağlar. Dolayısıyla bundan sonra İran'da taş basmacılığı (litografi = çâp-i sengî) revaç bulmuş ve büyük gelişme göstermiştir. Buna ön ayak olan Abbas Mirza 1240 (1824-25) yılında bu sanatı öğrenmesi için Mirza Ca'fer Tebrîzî'yi Moskova'ya gönderdi. Yine onun Tebriz'de kurduğu matbaada ilk basılan kitaplar Mirza Hüseyin hattıyla 1248'de (1832-33) Kur'an ve 1251'de (1835) *Zâdû'l-me'âd* olmuştur. 1259'da (1843) matbaa şahın emriyle Tahran'a taşındı. Burada ilk defa Neşât-i İsfahânî'nin *Gencîne-i Neşât* adlı eseri tabedildi (Tahran 1266). Ardından taş basmacılığı İran'ın çeşitli şehirlerinde hızla yayıldı. 1254'te (1838) Şiraz'da, 1260'ta (1844) İsfahan'da ve daha sonra diğer İran şehirlerinde sengî matbaalar kuruldu. 1256'da (1840) Urumiye'de matbaa açan Amerikalı bir misyonerin burada bastığı ilk kitap Süryânice bir metin olmuştur. Böylece hareketli hurufatla yapılan baskıya 1855-1873 yıllarında bir müddet ara verildi. Ancak Nâsirüddin Şah 1290'da (1873) son Avrupa seferinden dönerken İstanbul'dan küçük bir harf dizme makinesi ve matbaa satın alarak Tahran'a getirdi. Fazla kullanılmayan bu matbaayı Fransız Baron Louis de Norman tamir edip yayımlama iznini aldığı *La Patrie* adlı gazetesine İran'da Latin harfleriyle ilk baskıyı gerçekleştirdi.

Matbaanın İran'a girmesiyle çok sayıda kitap basıldı. 1852'de dârülfünunun açılması bilim ve teknik alanında birçok eserin basılmasına vesile oldu. İran'da ilk resimli taş baskısı, Kaçar Muhammed Şah zamanında 1259'da (1843) Tebriz'de basılan *Leylâ vü Mecnûn*'dur. Böylece 1844-1846 arasında bir düzineye yakın resimli taş baskısı eser yayımlanır. 1264'te (1848) Fuzûlî'nin Türkçe divanı çıkar. Tahran'da basılan ilk resimli kitap 1261 (1845) tarihli, Atâullah b. Hişâm Vâiz-i Herevî'nin *Ravzatü'l-mücâhidîn*'dir. Taş baskısıyla olan ilk kitaplardan Tahran'da basılanlar daha çok Mirza Ca'fer Han'ın *Hulâşa'sı* ve *Câm-ı Cem* gibi askerlik, matematik ve astronomiyle, Tebriz'dekiler ise *Cihânnümâ*, *Burhân-ı Câmî* ve Sa'dî'nin *Külliyâtı* (1851-1892 arası on beş resimli basım) gibi tarih ve edebiyatla ilgili olanlardı. Ayrıca çeşitli

yerlerde Firdevsî'nin *Şâhnâme'si* (1848-1904 arasında resimli beş basım), Nizâmî-i Gencevî'nin *Hamse'si* (1847-1910 arasında resimli on baskı), *Binbir Gece Masalları* (1855-1902 arasında resimli yedi baskı) tabedilir. 1856'da *İskendernâme* ve 1875'te *Hamzanâme*'nin ilk baskıları yapılır. Kerbelâ Vak'ası ile ilgili pek çok resimli eser yayımlanır. Matbaanın yaygınlık kazanması gazete ve dergilerin çıkmaya başlamasıyla eş zamanlı olmuştur. Nitekim ilk gazete 1837'de Tahran'da çıkmıştır (bk. MATBUAT [İran]).

XIX. yüzyılda Farsça birçok kitap yurt dışında da basıldı. Ancak bu yüzyılın ikinci yarısında yine litografi baskı büyük ölçüde yaygınlık kazandı. Nâsirüddin Şah ve onun kurduğu yayın dairesinin (İdâre-i Rûznâmecât-ı Devleti) başındaki danışmanı Muhammed Hasan Han İ'timadüssaltana'nın çalışmaları İran matbaacılığının yaygınlaşmasını sağlarken bunu XX. yüzyıl başında bir sektör haline getirdi.

BİBLİYOGRAFYA :

Mirza Muhammad Ali Khan Tarbiyat, *The Press and Poetry of Modern Persia* (trc. E. G. Browne), Cambridge 1914; L. Minasion, "Evvelîn-i Çâphâne der İrân", *Mecmû'a-i Makâlât-ı Pençemîn-i Kongre-i Tahkîkât-ı İrân*, İsfahan 1354 hş., I, 241-246; O. P. Shcheglova, *İrankskaya Litografirovannaya Kniga*, Moscow 1979; Yahyâ Âryânpür, *Ez Şabâ tâ Nîmâ*, Tahran 2535 şş., I, 228-234; P. Avery, "Printing, The Press and Literature in Modern Iran", *CHLr.*, VII, 815-820; Hüseyin Mahbûbî Erdekânî, *Târîh-i Mû'es-sesât-ı Temeddüni-yi Cedîd der İrân*, Tahran 1370 hş., I, 209-222; Bahâr, *Sebkşînâst*, Tahran 1370 hş., III, 342-343; Seyyid Ferid Kâsimî, *Râhnümâ-yı Maḡbû'ât-ı İrân*, Tahran 1372 hş., s. 11-13; Sh. Bâbâzâde, *Târîh-i Çâp der İrân*, Tahran 1378 hş.; H. Golpâyegânî, *Târîh-i Çâp ve Çâphâne der İrân*, Tahran 1378 hş.; U. Marzolph, "Persian Illustrated Lithographed Books", *The Beginnings of Printing in the Near and Middle East: Jews, Christians and Muslims*, Wiesbaden 2001, s. 18; W. Floor, "Maḡba'a (in Persia)", *EJ²* (ing.), VI, 803-804. 

RIZA KURTULUŞ

Matbaa Hurufatı. Harf kelimesinin çoğulu **hurufun** çoğulu olan **hurufât**, Osmanlılar'da matbaanın kuruluşundan itibaren "bir metni dizmek için hazırlanan hareket ettirilebilir madenî harfler" anlamında kullanılmıştır. Huruf alfabedeki bütün harfleri, hurufat ise farklı boyut ve şekillerdeki harflerin çokluğunu ifade eder.

Matbaacılığın gelişim sürecinde hurufat yapımı çeşitli aşamalar geçirmekle birlikte genel uygulama şöyledir: Harflerden önce çelik veya bakırdan kalıplar hazırlanır, daha sonra bu kalıpların yardımıyla kurşun, antimon ve kalaydan oluşan ve matbaa metali diye anılan madenî alaşımlar hazırlanarak harflerin dökümü yapılır. Hurufat, belli bir düzene göre değişik sayıda gözü bulunan ve hurufat kasası denilen bir kasaya yerleştirilir. Arap harflerinin kullanıldığı döneme ait hurufat kasalarında 480, Latin harflerinin kullanıldığı dönemde ise 141 veya 118 göz bulunmaktaydı. Hurufatı kasalara yerleştirme tarzı mürettibin çalışma sistemine göre değişiklik göstermektedir. Her harfin birkaç çeşidinin bulunması ve Arap harflerinin başta, ortada ve sonda farklı biçimlerde yazılması hurufat kasasının düzeninin önemini arttırmıştır.

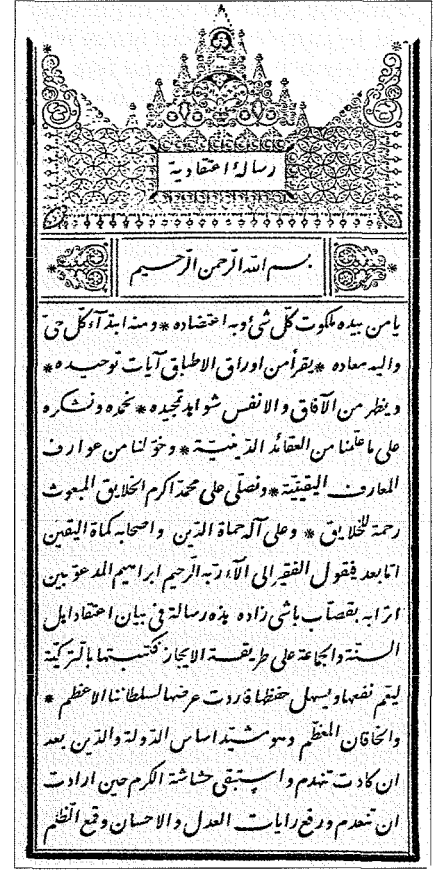
Latin alfabesine göre düzenlenen hurufat kasasının kullanımı daha kolaydır. Baskıya esas olmak üzere elde veya makine ile tertip edilmiş harf, rakam, noktalama gibi her türlü şekli ifade eden hurufat mürettepler tarafından kasadan alınıp yan yana dizilerek satırlar oluşturulur. Satırlar sütun veya sayfalara dönüştürülür. Baskı işlemi bittikten sonra hurufat matbaa metali olarak yeni hurufat dökümünde kullanılmak üzere dağıtılır. Font yahut puntolarına göre her harf yahut işaretin standart bir yüksekliği olur, gerek elle dizilen ilk dönemlerde gerekse entertip usulü dizgi makinelerinde hurufatın baskı gören üst yüzeyi aynı hizada tertiplenirdi. Hurufatla baskı işinde kullanılan bütün malzeme punto (yarım milimetreden az bir kalınlık) ve kadrat (on iki puntoluk bir kalınlık) hesabı üzerine yapılır, bu kalınlık harflere göre değişmekle birlikte yüksekliği sabit kalırdı. Harflerin baskı gören yüzeyleri zamanla aşınıp kullanılmaz hale geldiğinden hazırlanan kalıplarda birkaç defa hurufat dökülerek bunlar yedeklenirdi. Özellikle elle hazırlanan hurufat kalıplarından âzami ölçüde istifade etmek için bunların çok dikkatli kullanılması gerekirdi. Harfin kırılması, aşınması ve ezilmesini önlemek amacıyla baskı gören yüzeylerinin sert bir şeye temas etmemesine ve rutubete mâruz kalmamasına özen gösterilirdi. Ahmed Râsim, bu tür hurufatı kullanan müretteplerin en gencinin altmış yaşında ve cami hatibi, imam veya ulemâdan olduğunu, kasaların önünde oturup gerekli harfleri birbirine atarak çalıştıklarından bunların minder kaplı kürsüde oturduklarını ve iki yanlarının da minder kaplı olduğunu söyler (*Matbûat Hâtıralarından: Muharrir, Şair, Edip*, s. 53).

Türkler'de madenî harufat kullanımı İbrâhim Müteferrika Matbaası'nda başlamıştır. Madenî harflerle basılan ilk kitap 1 Recep 1141'de (31 Ocak 1729) tamamlanan *Vankulu Lügati*'dir. 31 Ocak 1729'dan 1 Aralık 1928 tarihine kadar iki asır basın-yayın hayatında Arap harfleri kullanılmıştır. İlk harufatı hazırlatan İbrâhim Müteferrika'nın bu harufatıyla sağlığında on yedi, kendisinden sonra yedi olmak üzere toplam yirmi dört kitap basılmıştır. Bu sayıya *Vankulu Lügati*'nin ikinci baskısı da dahildir. Harufatı hazırlayanların hepsi Osmanlı azınlığına mensup sanatkarlardı. Ebüzziyâ Tevfik İbrâhim Müteferrika'nın, harfleri bir hattata yazdırdıktan sonra Zambak adlı Ermeni kuyumcuya çeliklerini hak ve kalıplarını imal ettirdiğini belirtmektedir (*Muharrir*, 1/3 [1293], s. 71). Avram Galanti'ye göre İbrâhim Müteferrika Matbaası'nda kullanılan harflerin hakkâki, 1710'da Polonya'dan gelip İstanbul'a yerleşen Jonah ben Yakob Aşkenazi adlı yahudi baskı ustasıdır; harfleri yazan hattatın ise kim olduğu bilinmemektedir. İbrâhim Müteferrika, padişaha sunduğu arz-ı hâlinde Jonah'ın baskı sanatındaki maharetine ve bu konudaki ustalığına yer vermekte, ayrıca matbaasında nesih, ta'lik ve diğer harf nevelerinin kullanılacağını bildirmektedir. Ancak sadece nesih harfler kullanılmış olup bunların en güzel örnekleri *Fenn-i Harb* (1207), *Fenn-i Lağım* (1208) ve *Fenn-i Muhâsara* (1209) adlı kitaplarda görülmektedir. Bu harufat İbrâhim Müteferrika Matbaası'nda uzun süre kullanıldığı için bozulmuş ve yer yer kırılmaya başlamıştır.

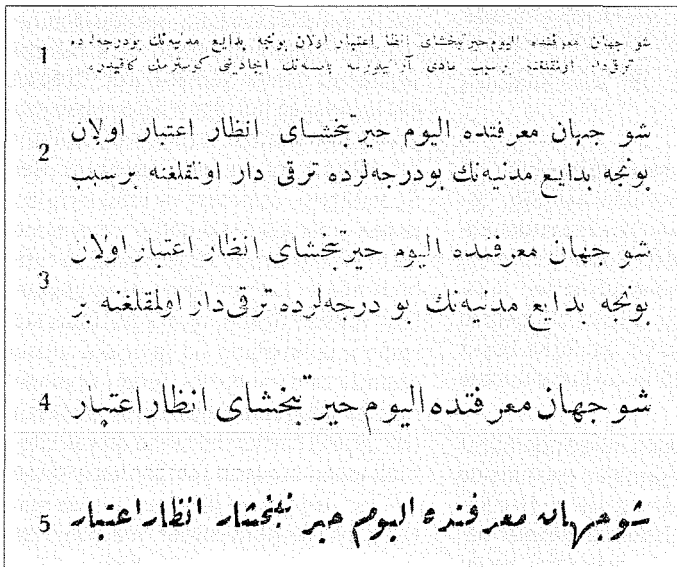
Daha sonra Mühendishâne Matbaası'nda emeği geçen Bogos Araboğlu (Arabyan), hattat Deli Osman Efendi'ye yazdırılan nesih harflerinin on altı puntoluk çelik kalıplarını hazırlamış, bu kalıplardan dökülen harufat uzun yıllar kullanılmıştır. Ohannes Mühendisyan'ın 1867'de hazırlayıp döktüğü yirmi dört punto ve on altı punto nesih harufatı 1883'te ortaya çıkınca Araboğlu'nun on altı punto nesih harufatı battal olmuştur. Âsim Efendi'nin *Kâmus Tercümesi*'nde (1230) kullanılan yeni nesih harflerinin çelik kalıplarını da Bogos Araboğlu hazırlamıştır. Ali Kuşçu'nun *Mir'ât-ı Âlem* (1239) adlı eserinde kullanılan ilk ta'lik harufat muhtemelen yine Bogos Araboğlu'nun elinden çıkmıştır. Ancak ta'lik harufatla fazla kitap basılmamış olması bu harflerin pek tutulmadığını göstermektedir.

Genellikle manzum eserlerin dizgisinde kullanılan ta'lik harufatı Sultan Abdülmecid döneminde yaygınlık kazanmıştır. Kazasker Yesârîzâde Mustafa İzzet Efendi'nin yazdığı ta'lik harflerinin kalıpları Ohannes Mühendisyan tarafından hazırlanıp padişaha sunulmuştur. On sekiz puntoluk bu Türk üslûbu ta'lik harufatı ilk defa Kasabbaşızâde İbrâhim Efendi'nin *Risâle-i İ'tikâdiyye* (1258'de [1842] iki defa) ve Ali Behcet Efendi'nin *Risâle-i Ubeydiyye-i Nakşibendiyye* (1260/1844) adlı kitaplarında kullanılmıştır.

Mühendisyan bir süre sonra Râcih Efendi'nin yazdığı, daha çok İran üslûbuna yakın yirmi dört puntoluk ta'lik harflerinin çelik kalıplarını hazırlamış, bu harufatla *Hilye-i Hâkânî* (1264/1848)

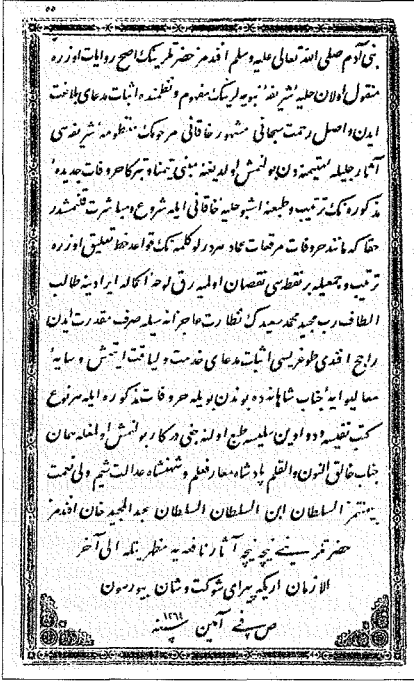


Kazasker Yesârîzâde Mustafa İzzet Efendi hattı ta'lik Ohannes Mühendisyan harufatıyla basılan bir sayfa



Ohannes Mühendisyan'ın değişik puntolarda nesih (1, 2, 3, 4) ve rik'a (5) harufatı örnekleri

ve Ahmed Şâkir Paşa'nın *Ravz-ı Verd* (1269/1853) adlı eserleri basılmıştır. *Hilye-i Hâkânî*'nin uzunca hâtimesinden anlaşıldığına göre yeniliklerden hoşlanan Sultan Abdülmecid, Devlet Matbaası'nda ta'lik harflerinin tekrar yazdırılıp dökülmesini istediğinde kendisine örnek olarak iki mısra gösterilmiştir. Buna uygun biçimde hazırlanan ve dökülen harflerin kesilme ve bitişme (ligatür) yerlerinin de tecrübesi için kırk-elli sayfalık bir yazının tertibi ve bu maksatla bir eserin seçilmesi istenince bunun *Hilye-i Hâkânî* olmasına karar verilmiş, Mehmed Said'in nezaretinde metnini Râcih Efendi, İmâd'ın yazı albümlerine benzeren ta'lik hattıyla yazmıştır. *Hilye-i Hâkânî*'nin hâtimesi, padişahın bundan böyle ta'lik harfleriyle her çeşit kitabın ve divanların basılmasını istediğini belirten ifade ile sona ermektedir (Derman, s. 101). *Hilye-i Hâkânî*'nin beş değişik deneme baskısı tesbit edilmiş-



Hilye-i Hakani adlı eserde Râcîh Efendi hattı ta'lik Mühendisyan hurufatıyla basılan bir sayfa

tır (Birnbbaum, s. 448). Eserin ayrıca padişaha sunulmak üzere pembe, sarı renkli mat kâğıtlara altın yaldızla basılmış nüshaları da vardır (İÜ Ktp., nr. 81940-81941). Ancak on sekiz ve yirmi dört puntoluk ta'lik hurufatının kullanılması hayli güç olduğundan pek fazla rağbet görmemiş ve Matbaa-i Âmire'de yıllarca metrûk halde kalmıştır. Ahmed Midhat Efendi matbaa müdürlüğü sırasında bu harflerin kullanılabilir hale getirilmesini istemiştir. Haçik Kevorkyan yirmi dört punto ta'lik hurufatının parçalarını 2200'den 1600 parçaya indirmiştir.

Ohannes Mühendisyan, Kazasker Mustafa İzzet Efendi hattıyla yirmi dört punto nesih harfleriyle hazırladığı arz-ı hâlini 23 Nisan 1867'de Sultan Abdülaziz'e sunmuş, bunu aynı puntuyla dizilen Saffet'in bir şiiri izlemiştir (TSMK, Hazine, nr. 2363). Ohannes Mühendisyan ayrıca on altı ve altı punto nesihle yirmi dört punto harekeli nesih yanında rik'a hurufatının kalıplarını da imal etmiş, yirmi dört punto rik'a hariç diğerlerinin basılı birer örneğini bir albüm halinde II. Abdülhamid'e sunmuştur (İÜ Ktp., Müze, nr. 90025). Mühendisyan'ın elinden çıkan hurufat altı, on altı, yirmi dört punto nesih; yirmi dört

punto rik'a; on sekiz, yirmi dört punto ta'lik ve yirmi dört punto harekeli nesih'tir.

Son dönem hurufat yapımcısı ve dö-kümcüsü Haçik Kevorkyan'ın da bu sahadaki hizmetleri büyüktür. Bogos Araboğlu'nun torunu Harutyun Araboğlu tarafından hakkâk İstavrakî'ye on iki puntoluk nesih hurufatı hazırlatılmışsa da bunlar Mühendisyan'ın on altı puntoluk hurufatı yanında oldukça çirkin görüldüğünden Haçik Kevorkyan on iki puntoluk yeni bir nesih hurufatı hazırlamış, bu hurufat 1928'e kadar kullanılmıştır. Haçik Kevorkyan, dizgi işlerinde kullanılan nesih hurufatı yetersiz kalmaya başlayınca Mekteb-i Sultânî hat muallimi Mehmed İzzet Efendi'ye rik'a harflerini yazdırıp on sekiz punto üzerinden kalıplarını hazırlamış, *İkdâm* gazetesi sahibi Ahmed Cevdet Bey'in isteğiyle matbaalarda pek bulunmayan siyah (kalın) hurufatın kalıplarını yapmış, ayrıca 1909-1924 yılları arasında on iki, on altı, yirmi dört ve kırk sekiz puntoluk kûfi hurufatını hazırlamıştır. Yirmi dört puntoluk kûfi hurufatının yazıları ise Pulcu Ahmed Bey'in elinden çıkmıştır. Kırk sekiz puntoluk kûfi hurufatı için Halil Nihat (Boztepe), "Duyup üstâd Râsim'den dedim târîh / Dizildi hatt-ı kûfi kırk sekiz punto" tarihini düşürmüştür.

Haçik Kevorkyan on iki, on dört ve otuz altı punto nesih; on altı, yirmi dört punto siyah; on sekiz, otuz altı punto rik'a; on sekiz punto harekeli nesih; on iki, on altı, yirmi dört ve kırk sekiz punto kûfi olmak üzere on iki değişik hurufatın çelik ve bakır kalıplarını hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

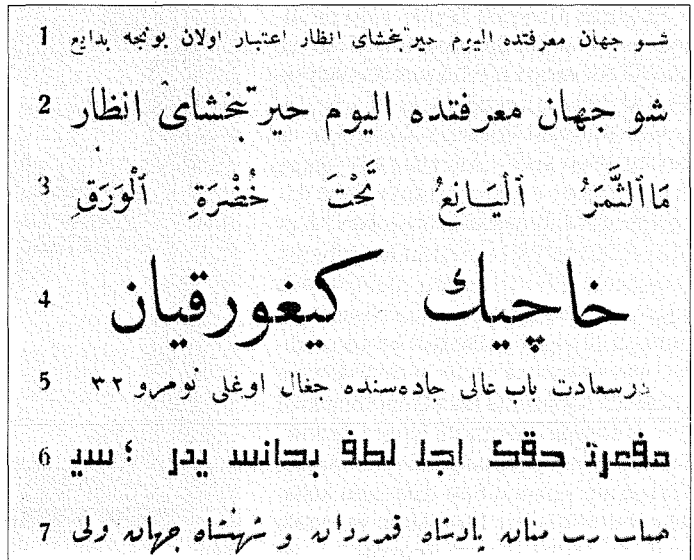
G. Toderini, *İbrahim Müteferrika Matbaası ve Türk Matbaacılığı* (trc. Rikkat Kunt, haz. Şevket Rado), İstanbul 1990, s. 24; Necib Âsim, *Kitab, İstanbul 1311; Teotik Labinciyan, Dib u Dar, İstanbul 1912; Ahmed Râsim, Matbûat Hâtralarından: Muharrir, Şair, Edib, İstanbul 1924, s. 52-55; a.mlf., "Hatt-ı Kûfi: Haçik Keğorkyan", *İkdâm, İstanbul 18 Ağustos 1922; a.mlf., "Yeni Yirmi Dört Punto Kûfi Yazı", a.e., 13 Ağustos 1924; Selim Nüzhet Gerçek, Türk Matbaacılığı I, İstanbul 1939; A. Galante, Histoire des juifs de Turquie, İstanbul 1942, II, 87, 90; Şefik Ergüzbüz, Matbaacılık Lügati, İzmit 1944, s. 8-9, 37, 47-48, 50, 62, 93; Kamil Erçin, Matbaacılık Bilgileri I, İstanbul 1944, s. 9-10; Osman Ersoy, Türkiye'ye Matbaanın Girişi ve İlk Basılan Eserler, Ankara 1959, s. 34-35; The Hebrew Book. An Historical Survey (haz. R. Posner - I. Ta-Shema), Jerusalem 1975; M. Uğur Derman, "Yazı San'atının Eski Matbaacılığımıza Akisleri", *Türk Kütüphaneler Derneği. Basım ve Yayıncılığımızın 250. Yılı Bilimsel Toplantısı. 10-11 Aralık 1979, Ankara, Bildiriler, Ankara 1980, s. 97-113; E. Birnbbaum, "An Ottoman Printing Puzzle: The Hilye-i Khaqani of 1264/1848", *The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis, Princeton 1989, s. 433-450; Kemal Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphânesi: 1776-1826, İstanbul 1995, s. 321-325; Ziyad Ebüzziya, Şinasi (haz. Hüseyin Çelik), İstanbul 1997, s. 184-189, 292-295; Ebüzziya Tefik, "İhtirâat-ı Bedîa: Tibbât", *Muharrir, I/3, İstanbul 1293, s. 70-74; B. A. Mystakidis, "Hükümet-i Osmâniyye Tarafından İlk Tesis Olunan Matbaa ve Bunun Neşriyatı", *TOEM, I/5 (1910), s. 322-328; Pars Tuğlacı, "Osmanlı Türkiyesi'nde Ermeni Matbaacılığı ve Ermenilerin Türk Matbaacılığına Katkısı", *TT, XV/86 (1991), s. 48-56.*******

TURGUT KUT

MATBAA-i ÂMİRE

(bk. DÂRÜTTİBÂA).

Haçik Kevorkyan'ın değişik puntolarda nesih (1, 2, 4, 5) harekeli (3) kûfi (6) ve rik'a (7) hurufatı örnekleri



MATBAA-i EBÜZZİYÂ

(مطبعة أبو الضياء)

Ebüzziyâ Mehmed Tefvik'in

(ö. 1913)

kurduğu,

Türk basım tarihinde
önemli yeri olan matbaa.

Baskı sanatına getirdiği yeniliklerle Türk matbaacılık tarihinde bir dönüm noktası olup 1881'de İstanbul'da kurulmuştur. Daha önce *Tasvîr-i Efkâr* gazetesindeki yazılarıyla basın hayatına atılan Ebüzziyâ Mehmed Tefvik'in matbaacılık mesleğine fiilen girişi, Şinâsi'nin ölümü (1871) ve matbaasının Mustafa Fâzıl Paşa tarafından terekesinden satın alınmasıyla başlar. Mustafa Fâzıl Paşa, başkanı bulunduğu Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin amaçları doğrultusunda işletilmesi kaydıyla matbaayı cemiyet üyelerinden Nâmîk Kemal, Kayazâde Reşad, Menâpîrzâde Nûri ve Ebüzziyâ Mehmed Tefvik'e bağışlamış, daha sonra hisselerin tamamı Ebüzziyâ'ya devredilmiştir. Şinâsi'nin anısına hürmeten onun koyduğu *Tasvîr-i Efkâr* adını koruyarak yayım hayatına giren Ebüzziyâ matbaayı önce Sultanhamamı'na, ardından Beyoğlu'nda Haçopulo Çarşısı'na, daha sonra Bâbiâli'de Nallı Mescid'in karşısındaki 2 numaralı hâneye taşımış, *İbret*, *Hadîka* ve *Sirâc* gazeteleriyle *Cüzdan* dergisini ve bazı kitapları bu matbaada bastırmıştır (1872-1873). Rodos sürgününe giderken matbaayı Mihran'a kiralamış ve yayım faaliyetleri onunla Şemseddin Sâmî tarafından sürdürülmüştür. Sürgün dönüşünde (1876) matbaa işleri için bir süre Viyana'da bulunmuştur.

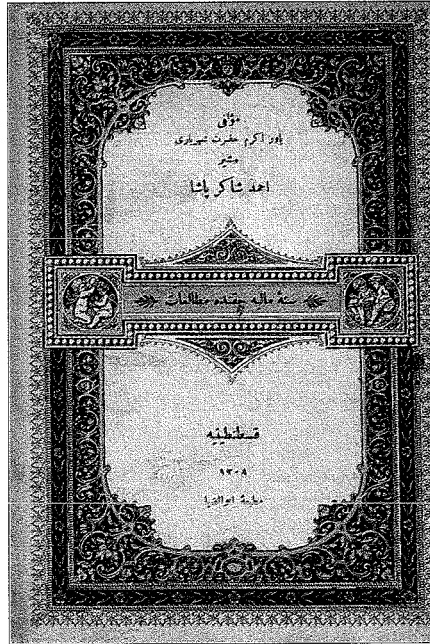
Ebüzziyâ Mehmed Tefvik, 1881'de Almanya'dan getirttiği baskı makineleri ve gerekli edevatıyla matbaasını Karaköy'de Eski Mahkeme sokağındaki Ticaret Hanı'nda Matbaa-i Ebüzziyâ adıyla açtı. İlk basılan eser *Rebî-i Ma'rîfet* adlı yıllığın ikinci sayısındır (13 Mayıs 1882). Daha önce Mihran Matbaası'nda tabedilen *Mecmûa-i Ebüzziyâ* 21. sayısından itibaren (15 Receb 1299 / 2 Haziran 1882) burada yayımına devam etti. Kaliteli baskılarıyla matbaa iki yıl kadar faaliyet gösterdi. Bina yetersiz kalınca Karaköy'de Avusturya Lisesi'nin karşısında Kart Çınar (bugünkü Çınar) sokağındaki tarihi binaya taşındı. Burada büyük gelişme gösteren matbaa, Türkçe'nin yanında Batı dillerinde kullanılan hurufatla her türlü kitap ve evrakı bastı. Bu parlak dönem Ebüzziyâ'nın 10

Nisan 1900'de Konya sürgününe kadar devam etti. Bu sırada asıl görevi devlet memurluğu olduğu için matbaacılığı pa-dışah katında uygun görülmediğinden matbaasının hazine tarafından 650 lira karşılığında satın alınmak istendiği kendisine bildirildi. Ebüzziyâ çok düşük bulduğu bu miktarı kabul etmedi. Sürgün süresince mühürlenerek sekiz yıl kapalı kalan matbaada bakımsızlıktan büyük zarar gören makineler ve diğer aletler işle-meyecek hale geldi. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra 2 Ağustos 1908'de İstanbul'a dönen Ebüzziyâ, matbaasından geri kalan işe yarar malzemeyi alıp Sultanahmet'te Divanyolu'nda yakın zamana kadar Sağlık Müzesi olarak kullanılan bina-nın zemin katında yeniden tesis edip 1909'da faaliyete geçirdi. Önce *Yeni Tasvîr-i Efkâr* gazetesini, ardından sürgüne giderken yayımına son verdiği *Mecmûa-i Ebüzziyâ'yı* çıkarmaya başladı (4 Mayıs 1911). Ancak burada bastığı kitaplar, *Numûne-i Edebiyyât-ı Osmâniyye*'nin altıncı ve son baskısı dışında eski kaliteyi yakalayamadı. Ebüzziyâ'nın vefatında (27 Ocak 1913) oğulları Talha ve Velid beyle-re geçen matbaa Cağaloğlu'nda Şeref Efendi sokağındaki Münif Paşa Konağı'na taşındı (22 Şubat 1913). Matbaa-i Ebü-ziyâ yayımcılığını burada sürdürdü ve 1955'te tarihe karıştı.

Matbaacılık ve yayımcılığı yanında Ebüzziyâ Mehmed Tefvik aynı zamanda hattat, hakkâk, grafiker, ressam, dekora-tör, seramikçi ve peyzaj mimarı idi; halıcılık ve ince marangozluk gibi değişik alan-larda da usta bir sanatkardı. Yeniliklere her zaman açık olan Ebüzziyâ baskı, harf, süs, biçim gibi öğeleri dönemin modern grafik sanatına uygun olarak seçmiş, ay-rıca Avrupa'da yaptırdığı klişeleri kullan-mıştır. Renkli baskının yeni yeni gelişti-ği bir devirde bastığı nefis eserlerine, o dönemin matbaacılık merkezi olan Leip-zig'de *Der Ausschuss für den Internationalen Graphischen Muster-Austausch* adıyla yayımlanan yıllığın 1881-1889 yıllarında çıkan dokuz cildinin her birinde yer verilmiştir. Fransa Cumhur-başkanı Faure basımcılığındaki başarısın-dan dolayı kendisine liyakat nişanı gön-dermiş (1898), *Times* gazetesinde Mat-baa-i Ebüzziyâ'yı öven bir yazı 1310 (1892-93) tarihli *Nevsâl-i Ma'rîfet*'in dış ka-pağında yayımlanmıştır.

Ebüzziyâ Mehmed Tefvik Türkiye'de kartpostal basımında da öncülük etmiş, bu alanda 1897-1900 yılları arasında ça-lışmaları olmuştur. Bastığı tesbit edilen ilk kartpostal 28 Rebîülâhîr 1306 (1 Ocak 1889) tarihlidir. Yılbaşı için hazırlanan kartpostalın ön yüzünde İtalyanca "buon capo d'anno" (iyi yıllar) ve "mübarek ola"

Matbaa-i Ebüzziyâ'da basılan *Takvîm-i Ebüzziyâ* ve *Sene-i Mâlîyye Hakkında Mütâlaât* adlı kitapların dış kapakları



yazıları bulunmaktadır. Değişik konularda altı ayrı seri halinde, üzerlerinde genel olarak "Yâddâst-ı Kostantiniyye / Souvenir de Constantinople" ifadesinin yer aldığı, yirmi sekiz kartpostal tesbit edilmiştir. Bastığı bütün kitaplara bir iç kapak koymuş, bazı yayınlarında ve özellikle yıllıklarında şömiz kullanmıştır. Ayrıca seri eserler neşretmiş ve Fransızlar'ın "Les hommes illustres" koleksiyonunu örnek alıp 1883'te yayıma başlayan "Kitâbhâne-i Meşâhîr" serisinde seksen ünlünün hayat hikâyesi yer almıştır. Daha sonra Almanlar'ın Universal Bibliothek yayımını örnek tutarak 1887'den itibaren "Kitâbhâne-i Ebüzzıyâ"yı yayımlamış, bu seride de 110 kitap çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebüzzıyâ Tefîk, *Yeni Osmanlılar Tarihi* (haz. Ziyad Ebüzzıyâ), İstanbul 1973-74, I-III; Fahriye Gündoğdu, *Ebüzzıyâ Tefîk'in Türk Basımcılığına Getirdiği Yenilikler ve Türk Kütüphaneciliğine Katkıları* (bilim uzmanlığı tezi, 1982), Hacettepe Üniversitesi; a.mlf., "Ebüzzıyâ Tefîk'in Türk Basımcılığına Getirdiği Yenilikler", *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni*, XXXII/1, Ankara 1983, s. 5-10; Alim Gür, *Ebüzzıyâ Tefîk: Hayatı, Dil, Edebiyat, Basın, Yayın ve Matbaacılığa Katkıları*, Ankara 1998; Necdet Hayta, *Tarih Araştırmalarına Kaynak Olarak Tasvir-i Efkâr Gazetesi (1278/1862-1286/1869)*, Ankara 2002; Hasan R. Ertuğ, "Yayın Hayatımızda Devir Açıkan Bir Büyük Gazeteci", *Yıllarboyu Tarih: Yakın Tarih Dergisi*, IX/12, İstanbul 1982, s. 45-47; Ümit Bayazoğlu, "Ebüzzıyâ Takvimi", *Sanat Dünyamız*, sy. 42, İstanbul 1990, s. 52-64; Ömer Faruk Şerifoğlu, "Ebüzzıyâ Kartpostalları", a.e., sy. 73 (1999), s. 277-305.



TURGUT KUT

MATBAH-I ÂMİRE

(مطبخ آموه)

Osmanlılar'da saray mutfağı için kullanılan tabir.

Arapça *tabh* (pişirmek) fiilinin ism-i mekânı olan *matbah* kelimesi "pişirme işleminin yapıldığı yer" anlamına gelir. **Âmire** ise resmî bir sıfatı belirlir. Böylece tabir Osmanlı saray teşkilâtında önemli bir kurumun adı olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamda ilk saray mutfağının Bursa'daki ikametgâh mahallinde tesis edildiği anlaşılmaktaysa da buna ait bilgiler günümüze ulaşmamıştır. Ancak diğer pâyitaht merkezi olan Edirne'deki sarayın, İstanbul'un başşehir olmasından sonra da padişahlar tarafından sık sık kullanılması buradaki mutfaklar hakkında bilgi edinilmesini mümkün kılmıştır. Edirne Sarayı'ndaki matbah-ı âmire Sarây-ı Cedîd'ekine

(Topkapı Sarayı) benzer bir şekilde teşkilâtlandırılmıştır. İstanbul'un fethinden sonra Topkapı Sarayı inşa edilirken mutfaklar ikinci avlunun sağ tarafında kurulmuş ve bu alanı tamamen kaplamıştır. Mutfaklar Fâtih Sultan Mehmed döneminde dört kubbeli olarak tesis edilmiş, ancak zamanla bazı değişikliklere uğramıştır. Bilinen ilk değişiklik Kanûnî Sultan Süleyman döneminde olmuş, mutfaklar yapılan tâdilâtla genişletilmiştir. Saray mutfaklarındaki fiziki değişimde etkili olan en önemli olay Haziran 1574'te mutfakların tamamen harap olmasına sebep olan yangındır. Yangının ardından mutfaklar Mimar Sinan tarafından genişletilerek yeniden inşa edilmiştir (Selânikî, I, 90). Alay Meydanı'ndan mutfaklar bölümüne üç kapıdan girilmektedir. Bunlardan birincisi kilâr-ı âmire, ikincisi has matbah, üçüncüsü helvahâne kapısıdır. Kiler kapısından girişte sağ tarafta vekilharç dairesi bulunuyordu. Hemen karşısındaki bugün arşiv ve depo olarak kullanılan binalar kiler ve yağhâne, yağhânenin yanında bulunan iki katlı bina Aşçılar Camii idi. Bunun hemen yanında mutfaklar vardı. Bunlar on kubbe ve on konik külahla örtülüdür. Mutfakların sonunda Şekerciler Mescidi de denilen Helvahâne Mescidi yer alıyordu. Osmanlı devlet saraylarının beslenme işini yürütmekle görevli olan bu teşekkül, özellikle Topkapı Sarayı'ndaki matbah-ı âmire çerçevesinde içinde çeşitli matbahlar, helvahâne, kiler, fırınlar ve diğer kârhâneleri de barındıran idarî kurum haline gelmiştir.

Matbah-ı Has. Saray halkının yemeklerinin yapıldığı mutfakların en önemlisidir. Kaynaklarda sadece padişahın yemeklerinin pişirildiği mutfak olarak tanımlanan matbah-ı hassın hesaplarına bakıldığında tüketilen mal miktarının fazlalığı, bu mutfağın sorumluluk alanının sadece padişah yemeğinin yapılmasıyla sınırlı olmadığını ortaya koymaktadır. Teyinat defterlerinden edinilen bilgilere göre haseki sultan ve odalıklar da yemeklerini bu mutfaktan almaktaydı (BA, D.BŞM, dosya 1/56). Padişahın yemeği matbah-ı has içinde "kuşhâne" ismindeki bir bölümde pişirilirdi. Dolayısıyla kuşhâne sarayda en kaliteli malzemenin kullanıldığı ve en iyi yemeklerin yapıldığı yer, buna paralel olarak matbah-ı has da en iyi mutfaktı. Matbah-ı has aşçıları ve kalfaları XVI. yüzyıl sonunda yirmi bir kişi iken XVII. yüzyılın ilk yarısında bu sayı yirmi beşe çıkmıştır. Matbah-ı has aşçılığına di-

ğer mutfaklarda çalışıp mesleğinde belli bir olgunluğa erişenler tayin edilirdi.

Matbah-ı Ağayân. Hakkında yeterli bilgi bulunmayan bu mutfakta saray ağalarının yemekleri pişirilirdi. Burada XVI. yüzyılın ikinci yarısı başlarında altı aşçı, yedi kalfa çalışırken yüzyılın sonunda on üç aşçı, yirmi kalfa görev yapmaktaydı. XVII. yüzyılda aşçı ve kalfaların sayısı düşmüştür. Ağalar mutfağından yemek alanların dışında müstakim mutfaklara sahip ağalar da bulunmaktaydı. Bunlardan matbah-ı Dârüssaâde veya kızlarağası mutfağı, Dârüssaâde ağası ile birlikte haremde hizmet eden harem ağalarına ve ket-hüdâ kadına mahsustu (BA, D.BŞM, dosya 1/56). Ancak bu mutfak haremdeki bütün personele yemek vermezdi. Haremde ağaların dışında kalanların yemekleri hareme ait başka bir mutfaktan gelmiş olmalıdır. Kapağası mutfağı da denilen matbah-ı ağa-i Bâbüssaâde'de adı geçen ağa ve maiyetinin yemekleri pişirilirdi. Bu mutfağın ayrıca divan memurlarına yemek vermekle de yükümlü olduğu bilinmektedir. Kilercibaşı, hazinedarbaşı ve saray ağası mutfaklarına ise ait oldukları ağalara ve maiyetlerine yemek çıkardı (Kömürçüyan, s. 113).



Matbah-ı âmirenin 1014-1015 (1605-1606) tarihine ait bir yıllık muhasebesinin ilk sayfası (BA, KK, Matbah-ı Âmire, nr. 7273)

Matbah-ı Gilmân-ı Enderûn. Saraydaki iç oğlanlarının yemeklerinin pişirildiği yerdir. XVI. yüzyılın ikinci yarısı başlarında bu mutfakta çalışan aşçı sayısı sekizdir. Yüzyılın sonunda on bire çıkan bu sayı, XVII. yüzyılın ilk yıllarında yirmi ikie ulaşmışsa da yüzyıl ortalarına doğru tekrar XVI. yüzyıl sonundaki seviyeye inmiştir.

Matbah-ı Dîvân. Divanda görev yapan paşaların ve çeşitli rütbedeki görevlilerin yiyecek ihtiyacını karşılamakla yükümlü mutfaktır. XVI. yüzyılın ikinci yarısında bir aşçıyla hizmet gören bu mutfakta yüzyılın sonunda ve XVII. yüzyıl başlarında sekiz aşçı çalışmaktaydı. Ancak bu sayı XVII. yüzyıl ortalarına doğru üçe düşmüştür.

Helvahâne. Matbah-ı âmireye bağlı mutfaklardan sonra önemli bir kuruluş da helvahânedir. Saray içinde has mutfağın yanında bulunan helvahâne çeşitli şerbetler, reçeller, helvalar, macunlar, turşular, ilâçlar, esanslar ve kokulu sabunlar yapılırdı. Helvahâne menekşe, gül, nilüfer, karabaş, demirhindi gibi çiçeklerin yanında dut, unnâb, ayva, dinarî ve vişne gibi meyvelerin de şerbetleri yapılmaktaydı. Helvahânenin içinde bir bölüm oluşturan reçelhâne yapılan reçeller ise çok çeşitliydi. Günümüzde yapılan elma, ayva, armut, kiraz, turunç, muşmula, kızcılık, şeftali gibi meyve reçelleriyle birlikte kavun, karpuz, çağla badem, unnâb, hurbâze, kabak, patlıcan, ağaç kavunu, ceviz ve limondan da reçeller imal edilmekteydi. Helvaların en meşhuru ve büyük miktarda tüketileni zülbâye helvasıydı. Diğer helvalar baş, zerd ve kestane helvasıyla helva-i halkaçını idi (BA, KK, Matbah-ı Âmire, nr. 7279, s. 2-3; *Helvahâne Defteri*, s. 16). Helvahânenin önemli bir fonksiyonu da çeşitli hastalıklar için ilâç yapılmasıydı. Buralarda ilâç özelliği de olan macunlar yapılır, bunlar saray personeline ve ihtiyacı olanlara dağıtılırdı. XVI. yüzyılın ikinci yarısı başlarında on sekiz helvacının görev yaptığı birimde yüzyıl sonlarında on helvacı ve kırk dokuz-elli şâkird çalışmaktaydı. Helvahâne çalışanlarının sayısı XVII. yüzyılın ilk yarısında seksen beş ile doksan arasında değişmiştir. Helvahâneyle ilişkisi olan aşşabların XVI. yüzyılın sonunda yirmi olan sayısı XVII. yüzyılın ilk yarısı sonlarına doğru otuza ulaşmıştır.

Kilâr-ı Âmire. Saray mutfakları için gelen besin maddeleri biri Bîrûn'da, diğeri Enderun'da bulunan kilerlerde depolanırdı. Daha küçük olan doğrudan kilercibaşı-

nın nezaretindeki iç kilerde değerli olan şeker ve baharat saklanırdı. Mutfakların yanında yer alan dış kiler, kiler ağası tarafından yönetilirdi. Kilerin masrafları matbah-ı âmire idaresi tarafından görülür, çalışanları hademe-i matbah-ı âmire arasında yer alırdı. Kiler ağasının maiyetinde kethüdâ, masraf kâtibi, kiler çavuşu ve vekilharç bulunurdu. Ayrıca vezzân, hoca, pûşîde, mâkiyân (tavuk) kâtibi ve sebze kâtibi kiler görevlilerinin önde gelenleridir. XVI. yüzyılın son yıllarında 200 kilerci ve altmış dört şâkirdin sayısında XVII. yüzyıl başlarında yarı yarıya bir düşüş olmuştur. Ancak asrın ilk yarısı ortalarında kilerci ve şâkird sayısında önemli oranda artış görülmektedir ki kilerciler 175, şâkirdler altmış dört kişi olmuştur. Kilercilerin büyük bir kısmı kilâr-ı âmire dışında taşrada kilere erzak teminiyle uğraşırdı. Kilerciler maaşlarını erzak sağlayacakları bölge kadısının vereceği hüccet aracılığıyla uygun bir mukâtaadan alırlardı. Gittikleri yerde belli bir yetkiye sahip olan bu görevliler kadı ve eğer varsa harc-ı hâssa eminine karşı sorumlu idiler. Mübâyaa sürecinde bu iki görevli kilerciye yardım ederdi. Kilerciler, üreticiden ve pazarlardan alımını yaptıkları erzakın parasını yakın mukâtaalardan tahsil ederek öderlerdi.

Fırınlr. Saray halkının temel gıda maddesi olan ekmeğin ihtiyacı has ve harcı fırınlardan karşılanırdı. Her iki fırın Bâb-ı Hümâyun ile Orta Kapı arasında sağ tarafta bulunurdu. Has fırında başta padişah olmak üzere üst rütbeli devlet görevlileriyle hânedana mensup kimseler için ekmeğin yapılırdı. Bu fırında en iyi malzeme ve en kaliteli buğday kullanılırdı. Harcı fırında has ekmeğin yanında biraz daha düşük kalitede olan fodula ekmeği pişirilirdi. Genellikle alt seviyeli memurların yiyeceği olan harcı ekmeğin yüksek rütbeli görevlilere de verilirdi. Temel ekmeğin çeşitleri bu ikisi olmakla birlikte saray fırınlarında nân-ı pide, nân-ı piç, nân-ı mîrâhurî, nân-ı girde, nân-ı imâm gibi diğer ekmeğin ve çeşitli boğaç, börek ve simitler de yapılmaktaydı. Saray fırınlarında pişirilen ekmeğin gramajında zaman içinde değişimler olmuştur. XV. yüzyıl sonlarında 500 gramın üzerinde olan has ve harcı ekmeğin ağırlığı XVI. yüzyıl başlarından itibaren 500 gramın altına düşmüştür. Has fırının başında ser-habbâzîn-i simid (ser-habbâzîn-i hâssa) adlı fırın işlerine ve personeline nezaret eden bir ekmeğin başı vardı. Harcı fırının idarecileri ise ser-habbâzîn-i fodula unvanlı iki ekmeğin başıydı. XVI. yüzyıl sonunda has fırında yedi ekmeğin, altı pişirici, ha-

1052-1053
(1642-1643)
tarihli matbah
muhasebe
defterinden
helvahâne için
pazardan
alınan
malların cins
ve miktarını
gösteren
bölüm
(BA, MAD,
nr. 2063,
s. 16-17)

murcu, elekçi ve otuz sekiz şâkird bulurken harcı fırında altı ekmeği, yirmi üç pişirici, on bir hamurcu, yedi elekçi ve yetmiş iki şâkird çalışıyordu. XVII. yüzyılın ilk yarısında has fırın ekmeçileri dört-yedi, pişiricileri altı, hamurcuları beş-altı, elekçileri dört-altı, şâkirdleri kırk bir-kırk dört kişi arasında değişmiştir. Buna karşılık harcı fırın ekmeçileri iki-üç, pişiricileri on altı-yirmi bir, hamurcuları on üç-on beş, elekçileri altı-sekiz, şâkirdleri ise altmış-seksen dokuz kişiden müteşekkildi. Has fırının un ve buğday ihtiyacı tamamına yakın bir oranda Bursa'dan

karşılanırdı. Bursa sarayında has buğday ve has un tedariki için simidgerân-ı Bursa adıyla bir görevli grubu teşkil edilmişti. Bunların başında bulunan simitçi başı (uncubaşı) aynı zamanda Bursa sarayının âmiriydi (BA, KK, Dîvân-ı Hümâyûn, nr. 71, s. 698).

Diğer Kârhâneler. Matbah-ı âmireye bağlı diğer kârhâneler yaptıkları işlere ve çalışanlarına göre adlandırılmıştır. Bunların önde geleni kassâbîn kârhânesidir. Bu kuruluşta Osmanlı sarayında en fazla tüketilen besin maddelerinden olan etler korunur ve pişirilmeye hazır duruma gelinceye kadar bunlara çeşitli işlemler uygulanırdı. Saray mutfağının koyun ihtiyacı koyun emini tarafından karşılanırdı. Bu kuruluşta kasap başı idaresinde görev yapan kasaplar, koyun emininin yönetiminde İstanbul'a gelen ve saraya tahsis edilen koyunların kestirilerek sarayda gerekli yerlere ulaştırılmasıyla yükümlüydü. Şehir içinde koyun kesimi yasaklanmış olmasına rağmen imtiyazlı bir kurum olan mutfağın ihtiyacı koyunların şehir içinde kesilmesine izin verildi. XVI. yüzyılın ikinci yarısı başlarında matbah-ı âmireye bağlı sadece bir kasabın varlığı tesbit edilmekle birlikte yüzyıl sonunda kârhâne yirmi iki kasap çalışmaktaydı. XVII. yüzyıl başlarında ise saray mutfağına bağlı kırk üç kasap görev yapıyordu.

Mastgerân kârhânesi saray halkının süt ürünleri ihtiyacını karşılamakla yükümlüydü. Kârhâne Sultan Ahmed Camii altında Çatladıkapı yolundaydı (Evliya Çelebi, I, 558). Yoğurtçubaşının nezaretinde çalışan mastgerân kârhânesi personeli mutfaklar için gerekli olan süt, yoğurt, kaymak ve tereyağı gibi ürünlerin saraya getirtilmesi ve saklanması ile görevliydi. Sarayın süt ürünleri ihtiyacının büyük miktarı devlete ait mandıralardan karşılanırdı. Mastgerân kârhânesinde çalışan yoğurtçular 1566'da iki kişi iken bu sayı XVI. yüzyılın sonunda on dörde çıkmış, XVII. yüzyılın ilk yarısında da grubun sayısında dikkate değer bir değişme olmuştur.

Saray mutfağı için alınan sebzelerin saklanması ve dağıtımıyla ilgili işlerin takip edildiği yer sebze hânedir. Sebzeler dayanıksız besin maddeleri olduğu için İstanbul'un Anadolu ve Rumeli yakasından saraya yakın köylerden temin edilirdi. Bu köylerdeki çiftçiler ürettikleri sebzeleri sebze hâneye teslim ederler, her hafta salı günleri saraya gelip paralarını alırlardı. Sebze başının idaresinde olan ku-

ruluştaki XVI. yüzyılın ikinci yarısında üç, yüzyıl sonunda yirmi, XVII. yüzyılın ilk yarısında ise on beş-on altı sebzeçi çalışmaktaydı.

Osmanlı sarayında büyük miktarda tüketilen et sıralamasında koyun etini tavuk eti takip etmektedir. Tavukların Osmanlı sarayı içinde mutfaklara dağılmasına kadar olan süreçteki bütün işler tavukçular (mâkiyânîyân) tarafından takip edilirdi. Hasbahçe'de kurulmuş olan mâkiyân kârhânesinin idarecisi tavukçubaşıydı (ser-mâkiyân). XVII. yüzyılın ilk yarısında her gün 400-450 tavuğun elden geçirildiği mâkiyân kârhânesinde Kanûnî Sultan Süleyman'ın son yıllarında (1520-1566) bir kişi çalışmaktayken XVI. yüzyıl sonunda bu sayı on dokuzaya yükselmiş, XVII. yüzyılın ilk yarısında küçük değişikliklerle hemen aynı seviyede kalmıştır.

Bütün saray personeline, misafirlere ve bazan da yeniçerilere yemek veren matbah-ı âmirede çeşitli kaplar kullanılmaktaydı. Önemli kimselerin sofralarında yer alan porselen veya değerli madenlerden yapılmış tabaklar uzun süre kullanılabilir. Ancak çoğu personelin yemeklerinin piştiği kazan ve karavanalarla yemek koyulan sahanlar bakırdandı ve bunların belli aralıklarla kalaylanması gerekiyordu. Bakır kap kacakların kalaylanma işlemi matbah-ı âmireye bağlı bir kuruluş olan kal'gerân kârhânesinde yapılırdı. Kalaycı başının idaresinde olan bu atölyede XVI. yüzyıl sonunda çalışan kalaycıların on yedi kişi olması, kalaylama işleminin yoğunluğunu ve sarayda kullanılan bakır malzemenin bolluğunu göstermektedir. Kalaycıların XVII. yüzyılın ilk yarısında sayısı yirmi iki idi.

Saray halkının su ihtiyacı mutfak sakaları tarafından karşılanırdı. Sakalar saray içindeki sakahâne istihdam edilirdi (BA, KK, Ruûs, nr. 260, s. 162). Mutfak sakalarından başka divan sakaları da vardı ki bunlar divandaki görevlilerin ve divana gelen misafirlerin su ihtiyacını karşılamakla yükümlüydüler. Ancak bunlar matbah-ı âmireye bağlı değillerdi. Sakabaşı önceleri aynı zamanda kar ve buz işlerine de bakmaktaydı; ileriki tarihlerde kar ve buz işlerini yönetmek üzere karcıbaşılık ve buzcubaşılık teşkil edilmiştir. Mutfak sakalarının XVI. yüzyıl sonundaki sayısı on yedi iken XVII. yüzyılın ikinci yarısında yirmi ikiye kadar çıkmıştır.

Matbah-ı Âmire Emaneti malî bakımdan Başmuhasebe Kalemî'ne bağlıydı.

Muharrem 1013 (Haziran 1604) tarihinde kilâr-i âmire için Mısır'dan irsâliye olarak gönderilen malların cins, miktar ve yükledikleri gemileri gösteren defter (BA, MAD, nr. 4442, s. 8)

The image shows a page from a historical document, likely a register or inventory list, written in Ottoman Turkish. The text is organized into several columns and rows, with headings and sub-headings. The document is dated Muharrem 1013 (Haziran 1604) and is related to the 'kilâr-i âmire' (imperial granary) in Egypt. The text lists various goods and their quantities, including flour, oil, and other provisions. The document is written in a cursive script and includes some marginal notes.

Dolayısıyla defterdarın denetim alanına giren müessesenin ihtiyaçları başdefterdara bildirilir, onun emriyle gerekli hükümler bu kalemde yazılırdı. Nakit ihtiyaçları dış hazineden (hazine-i âmire) veya hazine gelirinin sağlandığı mukâtaa vb. işletmelerden mahsûben karşılanırdı. Bu durum XIX. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir. 26 Nisan 1838 tarihinde yapılan düzenlemeyle Matbah-ı Âmire Emaneti müdürlük haline getirilmiş ve darphâneye bağlanmıştır. Matbah-ı Âmire Müdürlüğü Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte ortadan kalkmıştır.

İdarî Personel. Matbah-ı âmire hâcegân rütbesinde olan bir emin tarafından yönetilirdi. Emin kurumun gelir ve giderlerine nezaret etmek, mutfakların erzak ihtiyacının karşılanmasını ve erzakın dağıtımını sağlamak ve yıl sonunda müessesenin hesabını çıkarmakla yükümlüydü. Eminler bazan in'âm ve sadaka verilmesi gibi farklı işlerle de görevlendirilirdi. Eminlerin mutfak personelinin idaresiyle ilgili yetkileri olmasına rağmen tayinler için arz verme yetkisi kilercibaşıya aitti ve bu usul Fâtih Sultan Mehmed zamanında (1451-1481) kanunlaşmıştı (Özcan, sy. 33 [1982], s. 34). Eminler arasındaki hiyerarşide mutfak emininin yeri son sıradadır. Padişah sefere çıktığında emin de onunla birlikte maiyetiyle gider, görevini seyyar mutfakların kurulduğu ordugâhta devam ettirirdi. Bu durumda İstanbul'da bir vekili kalırdı. Mutfak eminleri padişahların av organizasyonlarında da yer alırdı. Matbah-ı âmirenin idarî personeli arasında kethüdâ, kâtipler ve mutfak kilercisi eminin yardımcılarıydı. Kethüdâ mutfağa girip çıkan erzakı kontrol eder, mutfak personeli arasında çıkan ihtilâfları çözerdi. Biri büyük, diğeri küçük iki masraf kâtibi mutfak için dışarıdan yapılan alımların defterini tutardı. Büyük kâtip aynı zamanda mutfak personelinin mevâcibini teslim alır, dağıtımına yardım ederdi. Mutfak kilercisi kilerden çıkan erzakın muhasebesini tutardı.

Osmanlı sarayında çeşitli kurumlarda olduğu gibi mutfaklarda çalışan personel de acemi oğlanı kökenliydi ve ocak sistemine göre teşkilâtlanmıştı. Her grup bölükbaşlarının nezaretinde olan bölüklere ayrılmıştı. Personel her yıl birer takım giyecek hakkına sahipti. Maaşları ve giyecekleri Piyyade Mukabelesi Kalemî'nde tutulan defterlere göre dağıtılırdı. Personelin maaş ve giyecekleri ağa rütbesiyle

mutfak birliklerinin başına getirilen aşçıbaşı tarafından tevzi edilirdi. Saray mutfaklarında çalışan personel mevcudu Kanûnî Sultan Süleyman'ın son yıllarında 629'la sınırlı iken saray nüfusunun artmasına paralel olarak bu sayı XVII. yüzyıl ortalarında 1300'lere ulaşmıştır.

İâşe. Osmanlı sarayının iâşesi, İstanbul piyasasından ve İstanbul dışındaki bölgelerden olmak üzere iki şekilde karşılanırdı. İstanbul içindeki alımlar pazarlardan veya kapanlardan yapılırdı. İstanbul dışından gerçekleşen alımların bir kısmı, görevlendirilen memurlar vasıtasıyla doğrudan üreticiden veya o bölgedeki pazarlardan, bir kısmı da özellikle XVII. yüzyıldan itibaren ocaklık şeklinde olmuştur. Taşradaki muayyen bir üretim birimi mutfağa ocaklık tayin edildiği gibi özellikle mukâtaa ve cizye gelirleri olmak üzere herhangi bir düzenli kamu geliri de ocaklık haline getirilebilirdi. Bu uygulamadan, devletin ocaklık sistemini taşradan yapılıcak alımlar için hazır malî kaynak sağlamak amacıyla oluşturduğu anlaşılacaktır. Hükümdar ve ailesinin yaşadığı Osmanlı sarayının iâşesine konu olan malların yüksek kalitede ve seçkin olması gerekirdi. Gerek İstanbul piyasasında gerekse taşradan yapılan alımlarda öncelik hakkı matbah-ı âmire için alım yapan memura aitti.

Zamanın nakliye şartlarının elverişsizliği yüzünden iâşeye konu olan malların genellikle deniz ulaşımına uygun bölgelerden getirilmesi tercih edilirdi. Az sayıda mal uzun mesafelerden karayoluyla nakledilirdi. Osmanlı saray mutfağında en önemli tüketim maddesi olan buğday Bursa, Karadeniz'in batı kıyıları, Tuna yalıları, Yunanistan ve Eflak-Boğdan'dan, yetersizlik durumunda ise Anadolu şehirlerinden sağlanırdı. Sarayda tüketilen pirincin çoğu irsâliye olarak Mısır'dan, geri kalan kısmı ocaklık haline getirilen Filibe ve Drama'dan elde edilirdi. Kalite olarak Mısır pirinci kırmızı olan diğeri ikisinden daha üstündü. Saray mutfaklarında çeşitli yağlar kullanılırdı. Tüketimi diğerlerinden fazla olan sade yağ hemen tamamen Kefe'den ocaklık olarak sağlanırdı. Zeytinyağı ise Ege bölgesinden, İzmir ve Midilli ile birlikte Yunanistan'daki bazı şehirlerden getirilirdi.

XX. yüzyıla kadar lüks tüketim malları arasında geçen, Yeniçağ'larda halkın çok azının kullanabildiği şeker sarayın vazgeçilmez besin maddelerindendi. Helvahâne mâmullerinde geniş bir kullanım alanı bulunan şeker, XVII. yüzyılda sarayda kahve

içiminin yaygınlaşmasıyla birlikte seçkinlerin kahveleri için de tahsis edilmeye başlanmıştır. Mısır irsâliyesi içinde önemli bir yekün tutan şekerin az bir kısmı Kıbrıs'tan ocaklık olarak karşılanırdı.

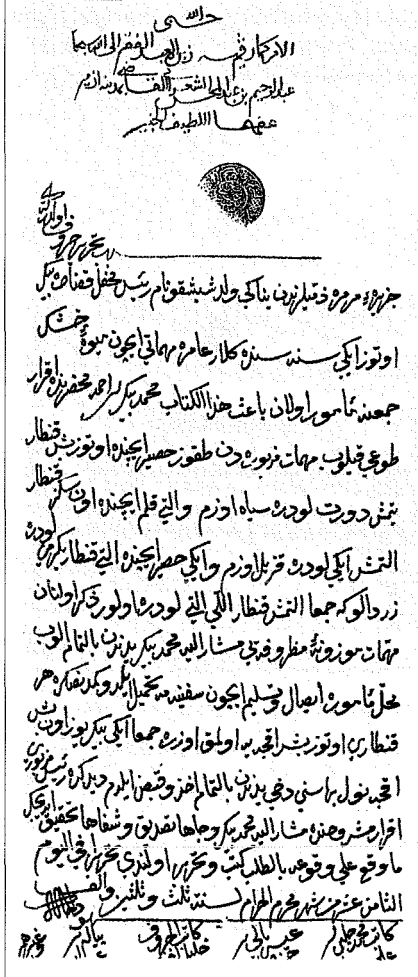
Osmanlı sarayında koyun ve tavuk eti tercih edilir, sığır ve diğer hayvanların eti pek kullanılmazdı. Sığır etinin hemen tamamı pastırmada kullanılırdı. Deniz ürünlerinden balık ise az miktarda bir tüketim payına sahipti. XVI. yüzyılın ilk yarısında yıllık 20.000 civarında koyun / kuzu tüketiminin yapıldığı sarayda bu sayı XVII. yüzyılın ilk yarısında 100.000'e ulaşmıştır. Aynı dönemde tüketilen tavuk / piliç miktarı ise 150.000 civarındaydı. Koyunlar Rumeli ve Anadolu'nun çeşitli yerlerinden temin edilmekteydi. Eflak ve Boğdan'ın kıvrıkcık koyunları sarayda fazlaca talep gören cinslerdi. Rumeli'deki birçok Balkan şehri ve Anadolu'nun doğusundaki bazı şehirler saray mutfağının et ihtiyacının önemli bir kısmının karşılandığı yerlerdi. Tavuklar ise Hudâvendigâr, Tekirdağ, Gelibolu ve Bolu başta olmak üzere Anadolu ve Rumeli'deki çeşitli vilâyetlerden sağlanırdı. Yumurta İstanbul'a yakın olan ve ocaklık haline getirilen İzmir'ten toplanırdı.

Dayanaksız besin maddeleri olan meyve ve sebze ulaşım şartları dolayısıyla İstanbul'dan ve çevre köy ve kasabalarından, Marmara sahillerindeki kazalardan temin edilirdi. Ancak Amasya'nın kokulu elması ve Mardin'in eriği mesafenin uzak olmasına rağmen saraya getirilirdi. Kuru meyvelerden çeşitli üzüm, incirler, zerdali, kayısı, çağla badem, fıstık, armut ve nar Ege bölgesinden sağlanırdı. Her yıl görevlendirilen bir memur ihtiyaç duyulan miktarda kuru meyveyi üreticiden veya pazardan satın alır, deniz yoluyla saraya ulaştırırdı.

Baharat Mısır'dan irsâliyesi içinde saraya yollanırdı. Ancak küçük miktarlarda da olsa Anadolu'nun bazı bölgelerinden temin edilenleri de vardı. Safranbolu'dan gelen demirhindi ve safran, Limni'nin tîn-i mahtûmu kayda değer örneklerdir. Mısır'dan gelen baharat karabiber, tarçın, cevz-i bevâ, zencefil, nişadır, cevz-i hindî, sinâmeki, hıyarşenbih, besbâse, demirhindi ve kurtuma ağırlıklıydı. Saray mutfaklarında iki çeşit tuz tüketilirdi. Kalitelisi ve rağbet edileni Eflak'tan gelirdi, diğeri çeşidi ise Koçhisar tuzuydu ve Bursa'dan temin edilirdi. Soğutucu olarak genellikle kar ve buz kullanılırdı. Bunların her ikisi de haftalık olarak Bursa'nın dağlarından ve göllerinden sağlanırdı.

XV. yüzyılın sonlarında 1,2-1,5 milyon akçe harcamanın yapıldığı saray mutfağında XVI. yüzyılın ikinci yarısında 4,5-5 milyon akçelik bir gider söz konusu olmuştur. Bu miktar zamanla artmıştır. Büyük artışların XVI. yüzyıl sonundaki fiyat artışlarından sonra gerçekleştiği görülmektedir. Nitekim daha XVII. yüzyıl başlarında saray mutfağının bir yıllık gideri 17. 1019-1020 (1610-1611) yıllarında 21, 1024-1025'te (1615-1616) 32 milyona, XVII. yüzyılın ikinci yarısında 46 milyona ulaşmıştır. Matbah-ı âmire harcamalarının kamu harcamaları içindeki payının da zamanla arttığı görülmektedir. XVI. yüzyılın ikinci yarısının başlarında mutfak giderlerinin kamu giderleri içindeki payı % 2,11 iken 1070-1071 (1660-1661) yıllarında bu pay % 6,86'ya çıkmıştır.

Izmir'den alınıp Yanaki Reis'in gemisine yüklenen meyvelerin cins, miktar ve konulduğu kapları belirten İzmir Kadılığı tarafından verilmiş hüccet (BA, MAD, nr. 3097, s. 13)



BİBLİYOGRAFYA :

BA, KK, Matbah-ı Âmire, nr. 7094, tür.yer.; nr. 7104, vr. 1^b; nr. 7273, s. 2, 3, 14; nr. 7274, tür.yer.; nr. 7279, s. 2-3, 5-6; nr. 7288, s. 118; nr. 7299, tür.yer.; nr. 7381, s. 1 vd.; BA, KK, Ruûs, nr. 208, s. 25, 161, 193; nr. 209, s. 38, 60; nr. 210, s. 79; nr. 258, s. 37, 62; nr. 260, s. 92, 162; BA, KK, Büyük Rûznâme, nr. 1656, s. 33; nr. 2587, s. 21; BA, KK, Divân-ı Hümâyûn, nr. 63, s. 29; nr. 67, s. 604; nr. 71, s. 108, 681, 698; BA, MD, nr. 2, s. 210; nr. 6, s. 491; nr. 7, s. 270; nr. 14, s. 218; nr. 19, s. 2; nr. 25, s. 50, 71; nr. 43, s. 225; nr. 52, s. 56; nr. 62, s. 215; nr. 73, s. 132, 151; BA, MAD, nr. 236, tür.yer.; nr. 478, s. 1; nr. 1079; nr. 1792, tür.yer.; nr. 1815, s. 154; nr. 2063, s. 16-17; nr. 2448, s. 66 vd.; nr. 2950, s. 16; nr. 3110, s. 82; nr. 3097, s. 13; nr. 4087, s. 33; nr. 4442, s. 8; nr. 4745, s. 2; nr. 4907, s. 17; nr. 6196, s. 1-23; nr. 6278, tür.yer.; nr. 7238, tür.yer.; nr. 7336, s. 42; nr. 7357, tür.yer.; nr. 7534, s. 407, 678, 1048; nr. 15951, tür.yer., nr. 22249, s. 167-179, 202-203, 239-240; BA, D.BŞM, nr. 136, s. 1-4; nr. 2321, s. 12; nr. 2326, s. 3; BA, D.BŞM, Matbah-ı Âmire, nr. 10509, s. 10-11; nr. 10511, s. 18; nr. 10518, s. 8-9; nr. 10524, s. 19; nr. 10525, s. 5-6; nr. 10527, tür.yer.; nr. 10534, s. 2-3; nr. 10549, s. 9, 13; nr. 10552, s. 6-8; nr. 10555, s. 8-11; BA, A.RSK, nr. 1457, s. 8-9; BA, D.BŞM, dosya 1/56; BA, D.KRZ, nr. 33119, tür.yer.; BA, Bâb-ı Defterî Evâmîr-i Mâliye Kalemi, nr. 26279, s. 18; BA, Ali Emîrî-Murad IV, nr. 146, 693; BA, İbnülemin-Saray, nr. 423; BA, İbnülemin-Hatt-ı Hümâyûn, nr. 210; BA, İbnülemin-Tevcihat, nr. 717; *İstanbul Müftülüğü Üsküdar Şer'iyye Sicilleri*, nr. 142, vr. 56^a; Âli Mustafa, *Mevâidü'n-nefâis fi kavâidü'l-mecâlis* (nşr. Mehmet Şeker), Ankara 1997, s. 277, 336; Selânikî, *Târih* (İpsirli), I, 90, 313, 386-387; II, 465, 845; Ayn Ali, *Risâle-i Vazîfehorân*, s. 93; Hezârîfen Hüseyin Efendi, *Telhisü'l-beyân fi Kavânin-i Âli-Osmân* (nşr. Sevim İlgürel), Ankara 1998, tür.yer.; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 115, 540, 558-559, 568; Eremya Çelebi Kömürçyan, *İstanbul Tarihi: XVII. Asırda İstanbul* (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1988, s. 12, 113; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâiyât, Tahlil ve Metin* (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 59, 60, 290, 363, 503, 524, 687, 750; Çeşmizâde, *Târih* (nşr. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1993, s. 13, 20, 42, 80; Vâsîf, *Târih* (İlgürel), s. 86, 210, 329, 378; Ahmed Refik [Altınay], *Hicrî On Birinci Asırda İstanbul Hayatı: 1000-1100* (İstanbul 1931), İstanbul 1988, s. 16; a.mlf., *Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı: 1100-1200*, İstanbul 1988, s. 17, 154; a.mlf., *On Atıncı Asırda İstanbul Hayatı: 1553-1591*, İstanbul 1988, s. 114; İzzet Kumbaracıâde, *Hekimbaşı Odası, İlk Eczane, Başlala Kulesi*, İstanbul 1933, s. 19; Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, s. 313-315, 379-384; P. G. İnciyan, *XVIII. Asırda İstanbul* (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1976, s. 30; R. Murphey, "Provisioning Istanbul: The State and Subsistence in the Early Modern Middle East", *Food and Foodways*, [baskı yeri yok] 1988, II, 218; A. Greenwood, *Istanbul's Meat Provisioning: A Study of the Celebekşan System*, Chicago 1988, s. 8-9, 13-14, 20, 22; Feridun M. Emecen, "XVI. Asrın İkinci Yarısında İstanbul ve Sarayın İâşesi İçin Batı Anadolu'dan Yapılan Sevkiyât", *Tarih Boyunca İstanbul Semine-*

ri, Bildiriler, İstanbul 1989, s. 205-206; a.mlf., "Fodula", *DîA*, XIII, 167-170; Gülrü Necipoğlu, *Architecture, Ceremonial and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, New York 1991, s. 69-71; *Helvahane Defteri ve Topkapı Sarayında Eczacılık* (haz. Arslan Terzioğlu), İstanbul 1992, tür.yer.; R. Withers, *Büyük Efendi'nin Sarayı* (trc. Cahit Kayra), İstanbul 1996, s. 101 vd.; Ömer Lutfi Barkan, "H. 933-934 (M. 1527-1528) Malî Yılına Ait Bütçe Örneği", *İFM*, XV/1-4 (1955), s. 316; a.mlf., "1070-1071 (1660-1661) Tarihli Osmanlı Bütçesi ve Bir Mukayese", a.e., XVII/1-4 (1960), s. 334-336; a.mlf., "H. 974-975 (1567-1568) Malî Yılına Ait Bir Bütçe Örneği", a.e., XIX/1-4 (1960), s. 330-332; a.mlf., "İstanbul Saraylarına Ait Muhasebe Defterleri", *TTK Belgeler*, IX/13 (1979), tür.yer.; Abdülkadir Özcan, "Fâtih'in Teşkilât Kanûnnâmesi ve Nizâm-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi", *TD*, sy. 33 (1982), s. 34, 43; Gülcan Kongoz, "Topkapı Sarayı Mutfakları", *TT*, III/15 (1985), s. 166-168; Pakalın, II, 416-420; Halil İnalçık, "Matba'âh", *ELP* (İng.), VI, 809-810; Erhan Afyoncu, "Defter-i Hâkânî", *DîA*, IX, 93.



ARIF BİLGİN

MATBUAT

(المطبوعات)

Matbûât Arapça **matbû'** kelimesinin çoğulu olup bir ülkede basılıp yayımlanan her türlü ürünü ifade etmekle birlikte daha çok süreli yayınlar, gazete ve dergiler için kullanılır. Arap basın tarihinde ilk defa 1828'de Kavalalı Mehmed Ali Paşa tarafından Kahire'de kurulan, Arapça ve Türkçe olarak neşredilen gazeteye *el-Vekâ'î'u'l-Mısrîyye* adı verilmişti. Halîl el-Hürî, 1858'de Beyrut'ta Arapça ve Fransızca olarak *Hadîkatü'l-ahbâr* gazetesini çıkarmış, "günlük gazete" anlamında Fransızca *journal* (*curnâl*) kelimesini kullanmıştı. Aynı yıl Paris'te *Bercisü Bâris* gazetesinin kurucusu Rüşeyd ed-Dahdâh daha kapsamlı bir terim olarak *sahîfeyi* tercih etmiş, ardından bu isim birçok gazeteci tarafından benimsenmiştir. "Gazete ve dergi yayımcılığı" mânâsında sıhâfe (*sahâfe*) kelimesini ilk kullanan kişinin Necîb el-Haddâd ile Nâsîf el-Yâzîcî olduğu kaydedilir. 1860 yılında İstanbul'da *el-Cevâ'ib* gazetesini kuran Ahmed Fâris eş-Şîdyâk ise ceride kelimesini kullanmış, bu isim sonraki dönemlerde yaygınlık kazanmıştır. Arap basınında gazete karşılığı olarak "en-neşre, evrâku'l-havâdis, ei-varakatü'î-haberîyye, er-risâletü'î-haberîyye" gibi isimler de görülmektedir. Önceleri ceride ve *mecelle* kelimeleri aynı anlamda kullanılırken 1884'te *et-Tabîb* adlı derginin müdürlüğüne getirilen İb-

râhim el-Yâzîcî dergi karşılığında meceleyleyi kullanmış ve bu isim bütün dergilerin genel adı olmuştur (Tarrâzî, I, 5-8).

Avrupa'da XV. yüzyılda icat edilen matbaa, asrın sonlarına doğru Osmanlı Devleti'ne iltica eden İspanyol yahudileri tarafından İstanbul'a getirilmiş, ardından Rum ve Ermeniler kendi matbaalarını tesis etmişlerdir. Osmanlı-Arap dünyasında ilk kitap Kuzey Lübnan'da Aziz Antoni Manastırı'nda (1610) ve Halep'te (1706) basılmış, ilk Türk matbaası İbrâhim Mütferrika tarafından 1727'de İstanbul'da kurulmuştur. Mısır'da matbaa Fransızlar'ın bu ülkeyi işgaliyle faaliyete geçmiş (1798) ve Mısır'dan çekilmelerine kadar (1801) faaliyetini sürdürmüştür. Bu tarihten yirmi yıl sonra Mehmed Ali Paşa'nın emriyle Bulak Matbaası tesis edilmiştir. Irak'ta ilk matbaanın da bu tarihlerde kurulduğu sanılmaktadır (bk. MATBAA).

Matbuatın gelişmesiyle birlikte Arap ülkelerinde birçok yayınevi açılmıştır. Şam'da el-Mektebetü'z-Zâhiriyye (1878), Mısır'da Dârü'l-kütüb ve el-Mektebetü'l-Ezheriyye (1879), Beyrut'ta el-Mektebetü's-Şarkıyye (1880) ve Mektebetü câmiati Beyrut el-Amîrikiyye bunlardan bazılarıdır. Diğer taraftan matbuat halk kütüphanelerinin sayısının artmasını da sağlamıştır. İstanbul'da örnekleri görüldüğü gibi Arap dünyasında da ilim ve edebiyata meraklı kimseler ya şahsî kütüphanelerini vakfetmişler veya malî imkânlarıyla yeni kuruluşlar meydana getirmişlerdir. 1870'te Kahire'de Dârü'l-kütübî'l-Mısrıyye adıyla açılan kütüphane bu sahada bir örnek olarak kaydedilebilir. Kurucusu Ali Paşa Mübârek, kütüphaneyi Arapça kitapların yanı sıra çeşitli dillerde yazılan kaleme alınmış eserlerle donatmış, çalışma saatlerini belirlemiş, dışarıya ödünç verme servislerini hizmete koymuş ve bunlar için bir nizamnâme hazırlamıştır.

Matbuatın en verimli ve önemli iki kolu gazetecilikle dergiciliktir. Gazeteler ve dergiler Arap ülkelerinde, özellikle de Mısır'da gelişme ve kalkınma hamlesinin önemli âmillerinden sayılır. Bunlar sayesinde ilim ve kültür dili olarak tanınan yazılı Arapça (fasih Arapça) yaygınlık kazanmış, ilmî, edebî, siyasî, tarihî ve içtimai araştırmalar hem sayı hem kalite bakımından artmıştır. Arapça yayımlanan gazete ve dergilerin başlıca ülkelere göre tarihî seyri şöyledir:

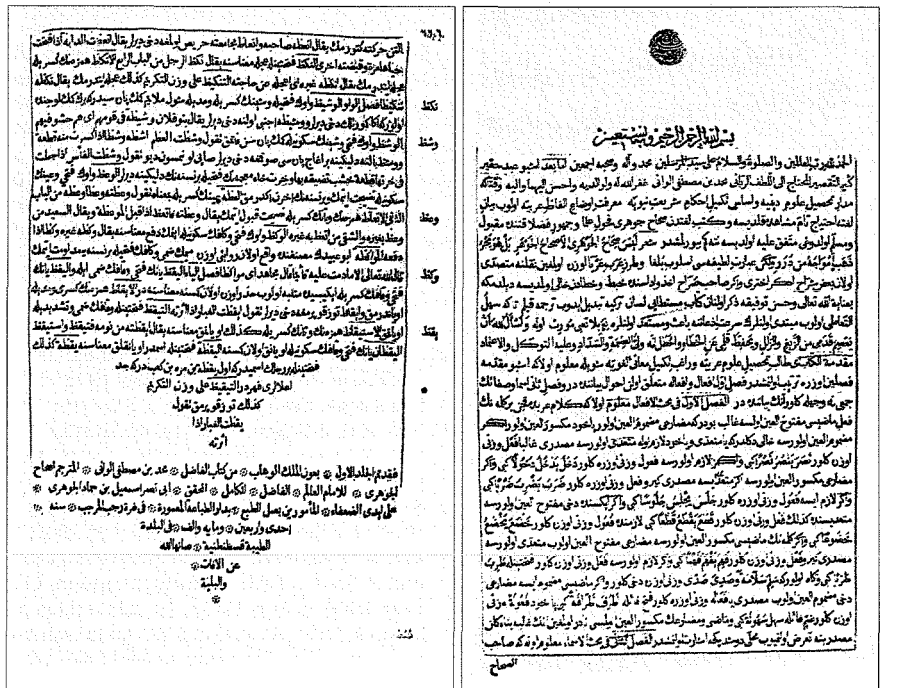
Mısır. 1798 Fransız işgalinin hemen ardından *La Décade égyptienne* ve *Le*

Courrier de l'Égypte adlı iki gazete çıkarılmaya başlanmıştır. Bunların ilki, el-Mecmau'l-ilmıyyü'l-Mısrî'nin araştırmalarının ve üyelerinin tartışmalarına yer veriyordu. Diğeri ise Mısır'ı işgal altında bulunduran Fransız güçlerinin resmî organıydı. Arapça yayımlanan ilk gazete ise 1799'da Napolyon Bonapart'ın Kahire'de kurduğu *el-Cenerâl Bonabarî*'tir. Mehmed Ali Paşa zamanında 1822 yılında *Curnâlü'l-Hıdiv* adıyla ikinci Arapça gazete çıkarılmış, bu gazete 1828'de *el-Verkâ'î'u'l-Mısrıyye* adını almıştır. Önceleri Arapça ve Türkçe yayımlanmasına rağmen daha sonra yönetimini üstlenen Rifâa et-Tahtâvî tarafından sadece Arapça olarak neşredilmiştir. Hıdiv İsmâil Paşa döneminde ülke yönetimine karşı duyulan rahatsızlık üzerine 1866'dan itibaren *Vâdî'n-Nîl* ve *Ebû Nazzâre* gibi pek çok gazete çıkarılmıştır. Bu arada İskenderiye'de *el-Ehrâm* (1875), Kahire'de *el-Mukattam* gazeteleri yayımlanmış, bunları *el-Mü'eyyed* (1890), *el-Hilâl* (1892), *el-'Adâle* (1897), *Mısr* (1896), *el-Ceride* (1907), *el-Beyân* (1911) ve *es-Sûfûr* (1915) izlemiştir. Başlangıçtan 1929 yılına kadar Kahire'de neşir hayatına giren gazetelerin sayısı 550'ye, dergilerin sayısı 500'e yaklaşmıştır. İskenderiye'de ilk ga-

zeteler *et-Tenbih* ve *el-Kevkebü's-şarkî* olup 1929'a kadar burada 123 gazete ve seksen dergi neşredilmiştir (a.g.e., II, 162-213, 274-323). 23 Temmuz 1952 darbesinden sonra Mısır'da pek çok gazete ve dergi kurulmuştur. 1953'te ihtilâlin sözcüsü olarak yayımlanmaya başlanan *el-Cumhûriyye* ve 1956'da çıkarılan *eş-Şa'b* gazeteleri bunlar arasında zikredilebilir. 1968'de yeni tesislerine taşınan *el-Ehrâm*, ünlü gazeteci Muhammed Hüseyin Heykel yönetiminde önemli bir basın kuruluşu haline gelmiştir. 1970-1981 yılları arasında kapsayan Enver Sedat döneminde çoğu haftalık olmak üzere çeşitli gazeteler çıkarılmıştır. Hüsnü Mübârek devri gazetecilik açısından rahatlık getirmiş, daha önce yasaklanan gazetelerin yayımlanmasına izin verildiği gibi yeni dergi ve gazetelerin neşri de mümkün olmuştur.

Suriye-Lübnan. Mısır'da gazetecilik hareketi, Mehmed Ali Paşa'dan sonra yönetime gelen Abbas ve Said paşalar zamanında büyük ölçüde duraklamış, buna karşılık Suriye'de devam etmiştir. 1858 yılında Hafîl el-Hûrî Beyrut'ta ilk Arapça gazeteyi *Hâdîkatü'l-ahbâr* adıyla yayımlamış, bir süre sonra Keçecizâde Fuad Paşa'nın teklifiyle ismi *Sûriyye* olarak de-

Yankulu *Lugatı*'nın I. cildinin ilk ve son sayfaları (İstanbul 1141)



ğiştirilen gazete yarı resmî hükümet gazetesi haline gelmiştir. Ardından çeşitli isimlerle gazetelerin neşri devam etmiştir. İlk İslâmî gazete, 1875'te Hacı Sa'deddin Hammâde başkanlığındaki Cem'iyyetü'l-fünûn tarafından *Şemerâtü'l-fünûn* adıyla Beyrut'ta çıkarılmış ve 1908 yılına kadar neşir hayatını sürdürmüştür. Fransız mandasının kalkması ve İngiliz askerlerinin ülkeyi terketmesinden sonra Suriye'de Baas Partisi'nin yayım organı olan *el-Ba's* gazetesi 1947'de faaliyete geçmiştir. Ardından Suriye'de çeşitli gazete ve dergiler neşir hayatına girmiştir. Lübnanlı Halîl el-Hûrî'nin 1858'de kurduğu *Hadîkatü'l-aḥbâr*'dan itibaren 1929 yılına kadar Beyrut'ta çıkan gazete sayısı 180'i, Amerikalı misyonerlerin 1851'de yayımlamaya başladığı *Mecmû'u fevâ'id* dergisinden itibaren aynı tarihe kadar neşredilen dergi sayısı 115'i buluyordu (a.g.e., II, 4-22, 106-118). Dimaşk'ta 1865'te Râşid Paşa'nın kurduğu *Sûriyye* adlı resmî gazeteden başlayarak 1929'a kadar 100'e yakın gazete, 1886'da Selîm ve Hannâ Unhûrî tarafından yayımlanmaya başlanan *Mir'âtü'l-aḥlâk*'tan itibaren aynı yıla kadar kırk civarında dergi çıkarılmıştır. Suriye'nin Hama, Humus, Halep ve Lazkiye gibi şehirlerinde de birçok gazete ve dergi neşredilmiştir. Halep'te 1867'de ilk neşrini gerçekleştiren *Gadîrü'l-Furât* ve 1869'da Ahmed Cevdet Paşa'nın kurduğu *Furât* resmî gazeteleri gibi burada 1928'e kadar elli üç gazete yayımlanmıştır.

Irak. Midhat Paşa'nın valiliği sırasında 1868'de Bağdat'ta kurduğu, daha çok resmî metin ve haberleri yayımlayan *ez-Zevrâ* gazetesi burada neşredilen ilk gazetelerdendir. 1875'te hükümet Musul'da *el-Mevşîl*, 1895'te Basra'da *el-Başra* adlı gazeteleri çıkarmıştır. 1908 yılından sonra yayım hayatına giren çok sayıda gazete arasında *Bağdâd* (1908), *er-Rakîb* (1909), *Beyne'n-nehreyn* (1909), *er-Riyâd* (1910), *er-Ruşâfe* (1910) ve *en-Nehda* (1913) sayılabilir. İngiliz manda yönetimi sırasında başlıcaları *el-İrâk*, *el-Vekâ'î'u'l-İrâkıyye* ve *eş-Şark* olmak üzere çok sayıda gazete çıkarılmıştır. Irak'ta 14 Temmuz 1958 tarihinde krallığın devrilmesi ve askerî cuntanın yönetime el koymasının ardından başta *el-Bilâd* olmak üzere *el-Cumhûriyye*, *el-Beşîr*, *el-Ahrâr* gibi gazeteler yayımlanmıştır. 1968'de Abdülkerîm Kâsım'ın katlinden sonra iş başına gelen Abdüsselâm Ârif zamanında *el-Cemâhîr*, *eş-Şevre*, *eṭ-Ṭalî'a* ve *et-Te'âhî* gazeteleri kurul-

muştur. 1976'da bunlardan sonuncusunun ismi *el-İrâk* olarak değiştirilmiştir. 1979 yılında Saddam Hüseyin'in iktidara gelmesinin ardından *el-Kâdisiyye* (1981) ve *er-Riyâdî* (1984) yayımlanmıştır. Bağdat'ta 1929 yılına kadar 123 gazete neşir hayatına girmiştir.

Cezayir-Tunus-Fas-Libya. 1847'de Cezayir şehrinde çıkmaya başlayan *el-Mübeşşir* (Arapça-Fransızca) resmî gazetesiyse Tunus şehrinde 1860'ta yayımlanan *er-Râ'idü't-Tûnisî* resmî gazetesi Arapça ilk gazeteler arasında yer alır. Yine Cezayir'de *el-İslâm* (1909), Tunus'ta *Netâ'icü'l-aḥbâr* (1888) ve *Sebilü'r-reşâd* (1895), Tanca'da *el-Mağrib* ile (1889) Fransız hükümetinin resmî gazetesi *es-Sa'âde* (1905), Libya Trablusgarp'ta *Ṭarâblûsü'l-ğarb* ile (resmî gazete, 1870) *es-Sa'âdetü'l-uzmâ* (Tunus 1904) ve *el-İhyâ'* (Cezayir 1907) dergileri gibi birçok gazete ve dergi yayımlanıyordu.

Amerika-Avrupa. XIX. yüzyılın sonlarıyla XX. yüzyılın başlarında Suriye ve Lübnan'dan Amerika'ya göç eden gayri müslim Araplar tarafından birçok Arapça gazete ve dergi kurulmuştur. Amerika'da ilk Arapça gazeteyi 1891'de İbrâhim ve Necîb Arabîli *Kevkebü Amirika* adıyla New York'ta yayımlamış, bunu Naûm Mükkerzel'in *el-Âşır* (1894) gazetesi izlemiştir. 1921 yılına kadar New York'ta otuz beş Arapça gazete neşredilmiştir. Bu hareket sonraları Kuzey ve Güney Amerika'ya yayılmış, özellikle Meksika, Brezilya, Kolombiya, Arjantin'de ve başka ülkelerde birçok Arapça gazete yayım hayatına girmiştir. Kaynaklarda bunların sayısının elliye ulaştığı kaydedilmektedir. Avrupa ülkelerinde de Arapça yayımlanan ilk gazete ve dergiler gayri müslim Araplar tarafından kurulmuştur. Lübnanlı Rüşeyd ed-Dahdâh'in Paris'te 1858'de neşrettiği *Bercîsü Bâris* ve aynı yıl Mansûr Carletti'nin Marsilya'da yayımladığı *Uṭârid* gazeteleri en eski Arapça gazetelerdendir. Paris'te 1927 yılına kadar otuz beş civarında Arapça gazete neşredilmiştir. 1916 yılına kadar on bir Arapça gazetenin yayımlandığı Londra'da Halepli Rızkullah Hassûn'un *Âli Sâm* gazetesiyse (1872) *Rücûm* ve *ğassâk ilâ Fâris eş-Şidyâk* dergisi (1868), Louis Sâbûncî'nin *el-Hilâfe* (1881), *el-İttihâdü'l-'Arabî* (1881) ve *en-Naḥle* (1884) gazeteleriyle yine *en-Naḥle* adlı dergisi (1877) bunların başında yer alır. İbrâhim el-Müveylihî'nin 1874'te İtalya'nın Napoli şehrinde neşrine başladığı *el-Hilâfe* gazetesi de bu arada zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

L. Mercier, *La presse musulmane au Maroc*, Rabat 1908, s. 618-630; Filib dî Tarrâzî, *Târîḫü's-şihâfeti'l-'Arabiyye*, Beyrut 1913-33, I-IV; A. Canal, *La littérature arabe et la presse tunisienne de l'occupation à 1900*, Paris 1924, s. 133-204; Refik el-Makdisî, *Fünûnü's-şihâfe*, Dimaşk 1946, s. 90-91; C. Zeydân, *Âdâb* (Dayf), IV, 43-64; Şevki Dayf, *el-Edebi'l-'Arabiyyü'l-mu'âşır fi Mısr*, Kahire 1961, s. 30-37; Ahmed el-Mugâzî, *eş-Şihâfeti'l-fenniyye fi Mısr: Neş'e-tühâ ve tetavvürühâ*, Kahire 1978, I, tür.yer.; Hannâ el-Fâhûrî, *el-Mücezz fi'l-edebî'l-'Arabî ve târiḫih*, Beyrut 1985, IV, 15-16; Fâruk Ebû Zeyd, *eş-Şihâfeti'l-'Arabiyyetü'l-muhâcîre*, Kahire 1985; Enver el-Cündî, *Târîḫü's-şihâfeti'l-İslâmiyye*, Kahire, ts. (Dârü'l-Ensâr), I-II; Sâmî Abdülâzîz el-Kûmî, *eş-Şihâfeti'l-İslâmiyye fi Mısr fi'l-karnî't-tâsi'* 'aşer, Mansûre 1413/1992; Vahîd Kaddûre, *Bidâyetü't-ṭibâ'ati'l-'Arabiyye fi İstanbul ve Bilâdi's-Şâm*, Riyad-Tunus 1414/1993; Ömer ed-Desûkî, *Fi'l-Edebi'l-hadîş*, Kahire 1994, I, 39-44; E. Ayalon, "Şihâfa: The Arab Experiment in Journalism", *MES*, XXVIII/2 (1992), s. 258-280; Fuâd Hamd Rızk Fersûnî, "eṭ-Ṭibâ'atü'l-'Arabiyye fi Ürûbbâ", *'Âlemü'l-kütüb*, XV/5, Riyad 1415/1994, s. 459-499; M. Hartmann - T. H., "Matbuat", *İA*, VII, 362-367; Ph. K. Hitti v.dğr., "Djarida", *EI²* (Fr.), II, 476-484; Moncef Chenoufi, "Şihâfa", a.e., IX, 580-588; P. C. Sadgrove, "The Press", *Encyclopedia of Arabic Literature* (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 611-613; G. Roper, "Printing and Publishing", a.e., II, 613-615.



EROL AYYILDIZ

□ TÜRK EDEBİYATI. Türkiye'de ilk Türkçe gazete, ilk Türk matbaasının kuruluşundan yüz yıl kadar sonra II. Mahmud'un şahsî ilgisiyle yayımı gerçekleşen, adı da onun tarafından konulan *Takvîm-i Vekâyi*'dir (1831). Türk dilinde ilk gazete, bu tarihten birkaç yıl önce Mısır'da Kavalalı Mehmed Ali Paşa tarafından bir sütunu Türkçe, bir sütunu Arapça olarak neşredilen *el-Vekâ'î'u'l-Mısrıyye*'dir (1828). Türkçe gazetelerden önce 1796'da İstanbul'da *Gazette française de Constantinople*, 1821-1831 yılları arasında İzmir'de *Le Spectateur oriental*, *Le Smyrnéen*, *Le Courrier de Smyrne*, *Journal de Smyrne* gibi Fransızca gazeteler çıkarılmıştır. Bunlardan İzmir'de yayımlanan ve Osmanlı Devleti'nin milletlerarası alanda menfaatlerini savunan gazetelerle basının önemi konusunda fikir sahibi olan II. Mahmud; bu gazetelerin neşrinde birinci derecede rol sahibi kişilerden Alexandre Blacque'ı İstanbul'a çağırarak yayımını *Takvîm-i Vekâyi* ile paralel sürdüreceği olan Fransızca *Le Moniteur ottoman*'ın kurulması görevini vermiştir. Devlet eliyle neşredilen *Takvîm-i Vekâyi*'in Arapça, Farsça, Rumca, Ermenice ve Bulgarca nüshaları da çıka-

rılmıştır. *Takvîm-i Vekâyi'*in neşir hayatına girmesinden dokuz yıl kadar sonra Türkçe ilk özel gazete olan *Cerîde-i Havâdis*, İngiltere'deki *Morning Herald* gazetesinin İstanbul muhabirliğini yapan William Churchill adlı bir İngiliz tâciri tarafından neşredilmiştir (1840). Devlet yardımını gördüğü için *Cerîde-i Havâdis* yarı resmî bir gazete sayılmıştır.

1860 yılına kadar Türkçe'den başka dillerde on beşin üzerinde gazete çıkmasına rağmen *Takvîm-i Vekâyi'* ve *Cerîde-i Havâdis* dışında bir tıp dergisi olan *Vekâyi-i Tıbbiyye*'den (1849) başka Türkçe süreli yayına rastlanmamaktadır. 1860'ta Şinâsi'nin desteğiyle Âgâh Efendi devletten yardım almadan *Tercümân-ı Ahvâl*'i yayımlayarak "millet-i hâkime"den ilk özel gazeteyi çıkaran kişi olmuştur. Şinâsi 24. sayıdan sonra gazeteden ayrılmış, kendi adına yeni bir izin belgesi alarak *Tasvîr-i Efkâr*'ı yayımlamıştır (1862). Türkçe basındaki hareketlenmenin de etkisiyle William Churchill'in ölümünden sonra *Cerîde-i Havâdis* oğlu Alfred Churchill tarafından kapatılıp daha önce ek olarak verilen *Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis* adıyla yeni bir gazete çıkarılmıştır. Yine bu yıllarda Münif Mehmed Paşa *Mecmûa-i Fünûn*'u (1862), Mustafa Refik *Mir'ât*'ı yayımlamış (1862), ayrıca *Mecmûa-i İber-i İntibâh* (1862) ve *Cerîde-i Askeriyye* (1864) gibi dergiler çıkarılmıştır.

Türk basınının kuruluş dönemi olarak kabul edilen 1831-1864 yılları arası gazetenin kendini şekillendirmesi, ferdî ve içtîmâî planda bütün hayatın şekillenmesindeki rolü bakımından dikkat çekici özellikler taşımaktadır. Dönem içinde Türk dilinde çıkan dört gazete isimleriyle paralellik gösteren kimlikler ortaya koymuştur. *Takvîm-i Vekâyi'*in mukaddimesinde gazete vak'anüvisliğin yeni bir biçimi gibi sunulmuş, gazetenin başına bir vak'anüvis olan Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi getirilmiştir. Ancak özellikle II. Mahmud'un ölümüne kadar sadece devlet faaliyetlerinin değil eğitim, bilim, sanat ve ticaret haberlerinin de yer aldığı canlı bir yayım organı özelliği göstermiş, bazı ilânlar ve kitap duyuruları da yayımlamıştır. Bir süre sonra *Cerîde-i Havâdis* habere ağırlık vermiş, bilhassa dış haberlerle Türk okurlarının dış dünyaya açılan penceresi olmuştur. Kırım Harbi sırasında bölgeye savaş muhabiri olarak giden William Churchill buradan en taze haberleri göndermiştir.

1860 yılına kadar Türkçe basın reformcu, fakat yapısı gereği yönetime karşı eleştirisiz bir tavır içindedir. Gazete, ilk Türkçe gazetelerde içinde ahlâk, âdâb, ilim ve maariften söz eden çeşit çeşit insanların bulunduğu bir gemiye benzetilmiştir. *Tercümân-ı Ahvâl*'e yazdığı mukaddimede Şinâsi yepyeni bir anlayışla halkın memleket meselelerinde sahip olması gereken söz hakkına işaret etmiş, düşündüğü fikir merkezli gazeteyi gerçekleştirmek için *Tasvîr-i Efkâr*'ı çıkarmış, burada sosyal problemleri, eğitimi, dış politika konularını eleştiren ve gazete makalesinin ilk yetkin örnekleri sayılan yazılar yayımlamıştır.

İlk gazeteler haftalık periyotlarla neşir hayatına başlamış, çok defa bunu da gerçekleştirememiştir. *Tercümân-ı Ahvâl* ve *Tasvîr-i Efkâr* önceleri haftada iki gün yayımlanmış, daha sonra *Tercümân-ı Ahvâl* beş güne çıkmıştır. Basit bir mizanpajla yayımlanan ilk Türkçe gazeteden sonra gazetenin gelişmiş ve rahat okunur bir düzene kavuşması Şinâsi ile olmuştur.

Gazete geniş bir alanda gücünü ortaya koyarken dil üzerinde de etkili olmuş, dilde sadeleşme eğilimine hız kazandırmıştır. Daha *Takvîm-i Vekâyi'*in ilk yıllarında II. Mahmud, Esad Efendi'nin kendisine gönderdiği gezi notları dolayısıyla, "Umuma neşrolunacak şeylerde yazılacak elfaz herkesin anlayabileceği surette olmak lâzımdır" diyerek "çetr-gerdüne" ve "tevsen" gibi kelimelerin yerine Türkçe'lerinin kullanılması gerektiği uyarısında bulunmuştur. 5. sayısında Avrupa'da konuşma diliyle yazı dilinin birbirine yakın olduğunu, kibar kimselerle hamalların aynı sözlerle konuştuğunu belirten *Cerîde-i Havâdis*'in yazı dilinin gelişmesine hizmeti olmuş, Şinâsi *Tercümân-ı Ahvâl*'e yazdığı mukaddimenin bir yerinde gazeteyi "umum halkın kolaylıkla anlayabileceği mertebede" kaleme almanın gereğine işaret etmiştir. Avrupa'dan alınan kelime ve kavramların Türkçe'ye yerleşmesinde de basının rolü vardır. Vapur, ceneral, gazete, kolera, fabrika, kambiyo, familya, sigorta vb. *Takvîm-i Vekâyi'* tarafından Osmanlı toplumuna mal edilmiş kelimelerdendir. İlk yıllardan itibaren gazete için kullanılan kelimeler de çeşitlilik göstermiş; gazete, cerîde, jurnal, mevkûte gibi adlarla anılmıştır.

1864 yılında Türk basını için ilk defa bir matbuat nizamnâmesi neşredilmiştir. III. Napolyon'un 1750'lerde hazırlattığı Fransız Basın Kanunu esas alınarak hazırla-

nan ve 2 Şâban 1281'de (31 Aralık 1864) yürürlüğe giren bu nizamnâme gazete çıkarma, devretme, cevap hakkı kullanma gibi hususları düzenliyor, daha serbest hareket eden yabancı dildeki basınla Türkçe basın için eşit şartlar getiriyordu. Ayrıca 1856'da bir iradeyle konan, 20 Cemâziyelâhir 1273 (15 Şubat 1857) tarihli Matbuat Nizamnâmesi'yle yasal bir düzenlemeye bağlanmış olan ön sansürü kaldırılıyordu. *Tercümân-ı Ahvâl*'in "Pres Kanunnâmesi" olarak söz ettiği Matbuat Nizamnâmesi Türk basını tarafından olumlu karşılanmıştır. Kısa bir süre dışında 1909 yılına kadar genel hatlarıyla yürürlükte kalan bu nizamnâme, ön sansür koymamasına rağmen getirdiği ağır para cezalarıyla padişah ve yönetim kadrosu, yabancı devlet başkanları ve temsilcileri hakkında suçlayıcı ve kötüyü yayımlar yapılmasını önlemiş oluyordu.

Nâmık Kemal başta olmak üzere yeni bir aydın kuşağının gazetelerde etkili olmaya başlaması, Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin reformcu görüşlerinin bunlar tarafından gazetelerde dile getirilmesi, Ali Suâvi'nin 1867'de çıkarmaya başladığı *Muhbir*'de daha sert bir muhalefet sergilemesi gibi gelişmeler üzerine Sadrazam Âli Paşa, Matbuat Nizamnâmesi dışında hükümete uyarı ve yayımı engelleme imkânı veren ünlü kararnameyi (Kararnâme-i Âli) neşretmiştir (1867). Geçici olduğu bildirilmesine rağmen 1909 yılına kadar yürürlükte kalan bu kararnâmeye dayanılarak ilk sırada *Muhbir* ve *Vatan* gazeteleri kapatılmıştır. Arkadan gelen sürgün memuriyet görevleriyle *Tasvîr-i Efkâr* ve *Tercümân-ı Ahvâl* de yayımına son vermek zorunda kalmıştır. Mustafa Fâzıl Paşa'nın daveti üzerine Ali Suâvi, Nâmık Kemal ve Ziyâ Bey (Paşa) Paris'e gitmişlerdir. Yurt dışında buldukları sırada Paris, Londra, Lyon, Cenevre gibi Avrupa şehirlerinde *Muhbir*, *Hürriyet*, *Ulûm*, *İttihad* vb. gazeteleri çıkarmışlar (1867-1871); böylece yurt dışında Türkçe basın sürecini başlatmışlardır. 1864'ten sonra Sultan Abdülaziz dönemi içinde İstanbul'da *Terakkî* (1868), *Basiret* (1870), *İbret* (1870) gibi Türk basın tarihinin önemli gazeteleri yanında *Âyine-i Vatan* (1866), *Muhib* (1867), *Muhibb-i Vatan*, *Utârid* (1867), *Müme-yiz* (1869), *Kevkeb-i Şarki* (1869), *Hakâyiku'l-vekâyi'* (1870), *Asır* (1870), *Devir* (1870), *Hadika* (1870), ilk mizah gazetesi olan *Diyojen* (1870), *Hulâsatü'l-vekâyi'* (1870), *Medeniyet* (1874), *Sadâkat* (1875), *İstikbal* (1875), *Vakit* (1875)

ve *Sabah* (1876) yayımlanmıştır. Bunlardan devletçe desteklenen ve yüksek satış rakamlarına ulaşan *Basiret*, 1871-1872 Alman-Fransız savaşındaki yayım desteği sebebiyle Alman hükümetince ödüllendirilmiştir. *İbret*, 1870 sonlarından başlayarak yurt dışından dönen gazeteci aydınlardan Nâmık Kemal'in bu meslekte en verimli çalıştığı gazete olmuş, ateşli yazıları yüzünden birkaç defa kapatma cezası almış, 1873'te kesin olarak yayımına son verilmiştir. Basın açısından yaşanan sıkıntılara rağmen devlet eliyle atılımların gerçekleştiği bu dönemde 1865'te Rusçuk'ta *Tuna*, 1869'da Erzurum'da *Envâr-ı Şarkıyye*, Bursa'da *Hudâvendigâr*, Konya ve Diyarbakır'de kendi isimleriyle vilâyet gazeteleri çıkarılmaya başlanmış, 1874'te bunların sayısı yirmiyi aşmıştır.

II. Abdülhamid'in tahta geçişinden sonra ilân edilen Kânûn-ı Esâsî'nin (Aralık 1876) 12. maddesinde, "Matbuat kanun dairesinde serbesttir" denilmektedir. Ayrıca hazırlanan basın kanun tasarısı mecliste kabul edilerek padişahın onayına sunulmuş, ancak onaylanmadan kalmıştır. 1878'de Meclis-i Meb'ûsan kapatılmış, Kânûn-ı Esâsî askıya alınmış, önce siyasî gazetelere, bir süre sonra her çeşit gazete ve dergiye, ardından matbaaların bastığı bütün yayınlara sansür uygulaması getirilmiştir (1888). Bu dönemde mizah dergilerine izin verilmemiştir.

Basında siyaset yasağının bulunduğu II. Abdülhamid döneminde gazetecilik ikinci planda kalmış, Ahmed Midhat Efendi tarafından 1878'de çıkarılmaya başlanan ve ansiklopedik gazeteciliği ilke edinen *Tercümân-ı Hakikat*, dönemin uzun süre yüksek satış rakamlarına ulaşan tek gazetesi olarak kalmıştır. 1886'da haftalık periyotlarla *Mizan* çıkmaya başlar. Buna karşılık dergicilikte Ebüzziyâ Mehmed Tefrik'in öncülük yapmasıyla hem içerik hem kâğıt ve baskı kalitesi bakımından büyük bir atılım yapılmış, özellikle 1880'li yılların ilk yarısı Türk dergiciliği için altın dönem olmuştur. Önceki dönemin *Dağarcık* (1872), *Kırkanbar* (1873), *Dolap* (1873) gibi dergilerinin ardından *Mecmûa-i Ebüzziyâ* (1880), *Hazîne-i Evrâk* (1881), *Hafta* (1881), *Mir'ât-ı Âlem* (1881), *Âfâk* (1882), *Mecmûa-i Âsâr* (1882), *Güneş* (1884), *Gayret* (1886), *Berk* (1886), *Teâvün-i Aklâm* (1886), *Manzara* (1887), *Nilüfer* (1887) gibi dergiler yayım hayatına girmiştir. 1890'lı yıllara hem teknik mükemmellik hem de içeriğiyle damgasını vuran dergi

Ahmed İhsan'ın (Tokgöz) çıkardığı, çıkışından bir süre sonra Edebiyat-ı Cedide hareketinin kaynağı ve odağı durumuna gelen *Servet-i Fünûn* olur (1891). Ayrıca *Maârif* (1891), *Resimli Gazete* (1891), *Mekteb* (1891), *Ma'lûmât* (1895) gibi dergiler yayımlanır. 1890'lı yılların ikinci yarısına doğru *Tercümân-ı Hakikat*'in yanında dönemin önemli gazetelerinden Ahmed Cevdet'in çıkardığı *İkdam* neşredilir (1894). Onunla rekabet halindeki *Sabah* ile *Saadet* ve *Tarîk* belirtilmesi gereken diğer gazetelerdir.

Basının sıkı denetim altında tutulduğu II. Abdülhamid döneminde yurt dışında Türkçe basının tekrar canlandığı, *Hayal* (1878), *İstikbal* (1880), *Gencîne-i Hayâl* (1881) gibi gazetelerden sonra İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin kurulmasının ardından ondan fazla ülkede *Meşveret* (1895), *Ezan* (1896), *Mizan* (1897), *Osmanlı* (1897), *Şûrâ-yı Ümmet* (1902), *İctihad* (1904) ve *Terakkî* (1906) gibi gazeteler yayımlanmıştır.

II. Meşrutiyet'in ilânıyla beraber basın hayatında büyük bir hareketlenme olmuş, gazeteler ön sansür uygulamasını yerine getirmeyerek fiilen kaldırmıştır. Yedi ay içinde yarım fazlası İstanbul'da olmak üzere 700'ün üzerinde gazete çıkarma izni alınmış, ancak yayıma başlayanlar genellikle çok kısa ömürlü olmuştur. Kânûn-ı Esâsî basının kanunlar dairesinde serbest olduğunu, hiçbir şekilde ön sansür uygulanmayacağını belirtmesine rağmen Otuzbir Mart Vak'ası'nın ardından gelen askerî sansürle basındaki sınırsız hürriyet havası sona ermiştir. Bu arada yeni matbuat kanunu çıkmış (1909), üzerinde birçok değişiklik yapılmasına rağmen 1931'e kadar yürürlükte kalmıştır. Yeni kanun bazı düzenlemeler yapıyor, devletin emniyeti söz konusu olduğunda geçici kapatma cezası dışında sansür, idarî uyarı gibi uygulamalara yer vermiyordu. Ancak 1914'te I. Dünya Savaşı'nın başlaması dolayısıyla askerî sansür savaş sonuna kadar uygulanmıştır.

İlk aylardaki kargaşa ortamına rağmen II. Meşrutiyet döneminde basında elektriğin yaygınlaşmasıyla dizgi ve baskı makinelerinin modernleşmesi, haber toplama da telgrafın yanında telefonun kullanılmasına başlanması gibi teknik ilerlemeler olmuştur. Bu devirde *İkdam*, *Sabah*, *Tercümân-ı Hakikat* yeni ortama uyum sağlayarak yayım hayatına devam etmiş, *Tanin* (1908) ve *Yeni Gazete* (1908) çıkmaya başlamış, *Tasvîr-i Efkâr* yeniden neşir hayatına atılmış (1909, 1913), *Ser-*

vet-i Fünûn bir süre günlük çıkmış, ayrıca *Hukûk-ı Umûmiyye* (1908), *Serbestî* (1908), *Sadâ-yı Millet* (1909) gibi İttihat ve Terakkî'ye muhalif gazeteler yayımlanmıştır. *Sırât-ı Müstakîm* (1908), *Beyânülhak* (1908), *Resimli Kitab* (1908), *Şehbâl* (1909), *Ceride-i Süfiyye* (1910), *Genç Kalemler* (1911), *Türk Yurdu* (1911), *Donanma* (1914) ve *Yeni Mecmua* (1917) dönemin önde gelen dergileri olmuştur. İstanbul basını Mütâreke devrinde yabancı güçler ve 1919'da padişah tarafından konulan ikili sansür uygulamasına mâruz kalmıştır. Bu sansür uygulamaları 1923'e kadar devam etmiştir.

Mütâreke ve Millî Mücadele yıllarında *Tasvîr-i Efkâr*, *Akşam* (1918), *Yeni Gün* (1918), *İleri* (1919) gibi Millî Mücadele'yi destekleyen; *İkdam* gibi harekete sempati duyan; *Peyam-Sabah* (1920), *Alem-dar*, *İstanbul* gibi muhalif gazeteler yayımını sürdürmüştür. Millî Mücadele hareketinin başarıya ulaşması yolunda Konya'da *Babalık* (1911), Erzurum'da *Albayrak* (1913), Afyonkarahisar'da *Öğüt* (1918), Adana'da *Yeni Adana* (1918), Kastamonu'da *Açıksöz* (1919), Edirne'de *Ahâlî* (1919) gibi gazeteler önemli işlevler yüklenmiştir. Ankara hükümetinin resmî yayın organı *Hâkimiyet-i Milliyye* (1920), *İrâde-i Milliyye*'nin (1919) devamı olarak yayımını sürdürmüştür. Dönemin dergileri arasında *Büyük Mecmua* (1919), *Ümit* (1919), *Dergâh* (1921) ve Diyarbakır'da çıkarılan *Küçük Mecmua* (1922) bulunmaktadırlar. *Ümit* dışındakiler Millî Mücadele'yi desteklemiştir.

Cumhuriyet'in ilânından sonra Ankara'daki *Yeni Gün* gazetesi İstanbul'a taşınarak *Cumhuriyet* adıyla yayımlanmaya başlanmıştır (1924). 1923'te *Yeni Türkiye*, *Vatan*, 1924'te *Son Telgraf*, 1925'te *Son Saat*, 1926'da *Yeni Ses* ve *Milliyet*, 1928'de *Resimli Gazete* gibi gazeteler; *Resimli Ay* (1924), *Haftalık Mecmua* (1925), *Hayat* (1926), *Güneş* (1927), *Uyanış* (1927) gibi dergiler neşredilmiştir. 1925 yılında çıkan ve iki yıl yürürlükte kalan Takrîr-i Sükûn Kanunu ile Hüseyin Cahit, Ahmed Cevdet, Velid Ebüzziyâ ve Lutfi Fikri gibi gazeteciler İstiklâl mahkemelerinde yargılanmış, *Tevhîd-i Efkâr*, *Son Telgraf*, *İstiklâl*, *Sebilürreşâd*, *Aydınlık*, *Tanin*, *Vatan* gibi gazeteler kapatılmıştır. 1928'de alfabenin değişmesinin ardından gazeteler satış bakımından bir sarsıntı dönemi yaşamış ve hükümetin yardımıyla ayakta kalabilmiştir. 1931'de güdümlü bir basın ön-

gören yeni Matbuat Kanunu çıkarılmıştır. Cumhuriyet'i ve devrimleri koruyucu bazı önlemler alan, idarî tedbir koyan yeni kanun Bakanlar Kurulu kararıyla gazete kapatma ve kapatılan gazetelerin sorumlularına yeniden gazete çıkarmama cezası da getirmiştir. 1938'de basın için şartlar daha da ağırlaştırılmış, gazete ve dergi çıkarmak için garanti mektubu şartı, bildiri sistemi yerine ruhsat sistemi, bir çeşit sansür sayılabilecek olan okul ve üniversite olaylarıyla ilgili haberlerin izne bağlanması gibi zorunluluklar getirilmiştir.

1931-1946 döneminin belli başlı gazeteleri arasında *Cumhuriyet*, *Akşam*, *Tan*, *Son Posta*, *Son Telgraf*, *Vatan*, *Yeni Sabah*, *Tanin*, *Tasvir-i Efkâr* ve Ankara'da çıkan *Ulus* bulunmaktadır. 1932'de *Kadro*, 1933'te *Çığır*, *Fikir Hareketleri*, *Ülkü*, *Varlık*, *Yedi Gün*, 1934'te *Yeni Adam*, 1935'te *Yücel*, *Yarımay*, 1936'da *Ağaç*, *Kültür Haftası*, *Gündüz*, 1938'de *İnsan*, 1939'da *Hareket*, 1940'ta *Tercüme*, 1941'de *Çınaraltı*, 1943'te *İstanbul* ve *Büyük Doğu* gibi dergiler çıkarılmıştır.

1946'da çok partili sisteme geçilirken gazete kapatma cezası kaldırılmıştır. 1950'de yeni iktidar bir basın kanunu çıkarmış, bir önceki kanunla getirilen gazete çıkarmada tahsil kaydı ve teminat yatırma mecburiyeti yeni basın kanununda yer almamıştır. Gazete kapatma yetkisi hükümete değil adli mercilere bırakılmıştır. Ancak Neşir Yoluyla ve Radyo ile İşlenen Cürümler Hakkında Kanun'la ve basın kanununda yapılan bazı değişikliklerle kısıtlamalara gidilmiş, basınla iktidarın arası gittikçe açılmıştır.

1946-1960 yıllarında *Hürriyet* (1948), *Zafer* (1949), *Milliyet* (1950), *Dünya* (1952), *Son Havadis* (1953), *Tercüman* (1955) çıkmaya başlar. Bu dönemin edebiyat dergileri arasında *Seçilmiş Hikâyeler* (1947), *Kaynak* (1948), *Şadırvan* (1949), *Türk Folklor Araştırmaları* (1949), *Yaprak* (1949), *Yeditepe* (1950), *Türk Dili* (1951), *Mavi* (1952), *Yeni Ufuklar* (1952), *Türk Düşüncesi* (1953) ve *İstanbul* (1953) gibi dergilerle fikir ve haber ağırlıklı *Pazar Postası* (1951), *Forum* (1954), *Akis* (1954) bulunmaktadır.

1960'ta bir basın kanunu kabul edilmiş, yeni anayasaya basın hürriyetini belirleyen ve genişleten maddeler eklenmiş, haber, düşünce ve kanaatlerin yayımlanmasının engellenemeyeceği hususu teminat altına alınmıştır. Daha önceki dönemden

Hürriyet, *Milliyet*, *Tercüman*, *Yeni İstanbul* gelişerek devam etmiş, *Bâbîâli'de Sabah* ve *Bugün* (1966) yüksek satış rakamlarına ulaşan gazeteler olmuştur. 1968'de çıkarılan *Günaydın* renkli resimli, az yazılı kitle basımının yeni bir örneğini ortaya koymuştur. Bu dönemde ayrıca *Bizim Anadolu*, *Yeni Asya*, *Millî Gazete*, *Orta Doğu*, *Millet*, *Bayrak*, *Her gün*, *Yeni Devir* gibi gazeteler neşredilmiştir.

1960-1980 döneminin dergileri arasında *Diriliş* (1960), *Papirüs* (1960), *Yön* (1961), *Türk Kültürü* (1962), *Ataç* (1962), *Yeni Dergi* (1964), *Soyut* (1965), *Töre* (1969), *Edebiyat* (1969), *Yankı* (1971), *Milliyet Sanat Dergisi* (1972), *Yansıma* (1972), *Türk Edebiyatı* (1972), *Kubbealtı Akademi Mecmûası* (1972), *Düşünce* (1976), *Mavera* (1976) gibi dergiler bulunmaktadır.

1980'den itibaren devletin gazete kâğıdı üzerindeki sübvansiyonunun kalkması ve ofset baskı sistemine geçiş büyük malî yatırımları gerektirmiştir. Promosyon yarışı da aşırı derecelere ulaşmış ve bu yolla geçici yüksek tirajlar sağlanmıştır. Gazeteler kendi televizyon kanallarını kurma yoluna gitmiştir. 1990'lı yıllardaki belli başlı gazeteler ve onlara ait televizyon kanalları şunlardır: *Milliyet* (Kanal D), *Sabah* (ATV), *Türkiye* (TGRT), *Zaman* (Samanyolu TV). 1980'den sonra yayımlanan dergiler arasında *Yazko Edebiyat* (1980), *Yönelişler* (1981), *Yazko Çeviri* (1981), *Adam Sanat* (1985), *Yedi İklim* (1987), *Dergâh* (1990), *Sombahar* (1990), *Hece* (Ocak 1997) gibi dergiler bulunmaktadır. *Gösteri*, *Sanat Olayı* (1981), *Gergedan* (1987), *Kitaplık*, *E* gibi renkli resimli edebiyat: *Nokta*, *Yankı*, *İslâm*, *Yeni Gündem*, *2000'e Doğru*, *Aksiyon* gibi haber dergileri de çıkarılmıştır.

Türkiye Dışında Türkçe Basın. Rus idaresi altındaki Türk topraklarında Türkçe basının ortaya çıkışı XIX. yüzyılın son çeyreği içindedir. 1904 yılına kadar başlangıç dönemini yaşayan bu basın, Rusya'da meşrutiyetin ilânıyla gelen kısmî serbestlik ortamında gelişmeye başlamış, ancak 1917 Bolşevik İhtilâli'nden sonraki baskıyla beraber Türk varlığını ifade etmekten uzak, parti görüşlerinin yansıtıcısı duruma düşmüştür.

Çarlık idaresi, Azerî Türkleri'nin kendi dillerinde süreli yayım yapmasına izin vermemesine rağmen Tiflis'te Rusça çıkmakta olan *Tifliskiye Vedomosti* gazetesi, ilâve olarak verdiği *Tatarskaya Ve-*

domosti'yi 1832'de birkaç sayı Azerî Türkçesi'yle neşretmiştir. 1841'de Tiflis'te çıkan *Zakafkaskiy Vestnik* gazetesi Azerî Türkçesi'yle bir ilâveyi 1846'ya kadar sürdürmüştür. Türkler tarafından 1870'lerin başında Rusça olarak *Kaspi* gazetesi yayımlanmasına rağmen Rusya hâkimiyetindeki Türk topraklarında Türkçe çıkarılan ilk gazete 1875'te Bakü'de on beş günlük olarak neşredilen *Ekin-ci*'dir. Kullandığı sade dil daha sonra yayımlanan Azerî gazeteleri tarafından benimsenerek yaygınlaşmış, yüzyılın sonunda bir gazeteci aydınlar kuşağı ortaya çıkmıştır. 1879'da Celâleddin ve Hacı Said Ünsîzâde kardeşler Tiflis'te edebî-dinî haftalık bir dergi olan *Ziyâ'yı*, 1883'te diğer Türk topluluklarından yazarların da katıldığı *Keşkül*'ü çıkarır. *Keşkül*, Ünsîzâde kardeşlerin Türkiye'ye sürülmesine kadar beş yıl yayımını devam ettirir. 1903'te Mehmet Ağa Şahtatlı tarafından *Şark-ı Rus* gazetesi çıkarılmış; 1905'ten sonraki canlilik havası içinde Hacı Zeynelâbidin 'Takiyef'in desteğiyle Hüseyinzâde Ali Bey (Turan) tarafından *Hayat* (1905), Ağaoğlu Ahmed'in bu gazeteden ayrıldıktan sonra çıkardığı *İrşad* ile (1905) ardından bazıları birbirinin devamı olarak yayımlanan *Tekâmül* (1906), *Terakkî* (1908), *İttifak* (1908), *Sadâ* (1909), *Hakkikat* (1909), *Ma'ûmât* (1911), *Sadâ-yı Hak* (1912), *İkbal* (1912), *Sadâ-yı Kafkas* (1914), *Yeni İkbal* (1915), Mehmed Emin Resulzâde'nin Bakü'de çıkardığı *Açık Söz* (1915), sosyalistler tarafından çıkarılan *Himmat* (1917), *İttihad* (1917) gibi gazeteler; *Molla Nasreddin* (1906), *Debistan* (1906), *Hayat* gazetesinin devamı olarak *Füyûzât* (1906), *Necât* (1910), *Mekteb* (1911) ve *Şelâle* (1913) gibi dergiler yayımlanmıştır.

Rus idaresindeki Türkler'in, uzun ömürlülüğü ve etkisiyle en fazla tanınan yayım organlarının başında Kırım'ın Bahçesaray şehrinde Gaspıralı İsmâil Bey'in 1883'te çıkardığı *Tercümân-ı Ahvâl-i Zaman* gelmektedir. Önce haftalık, 1903'ten sonra haftada iki-üç gün, 1912'den itibaren günlük olarak çıkarılan gazetede bir fikir adamı olan Gaspıralı "dilde, fikirde, işte birlik" sözleriyle formüleştirdiği görüşlerini geniş bir coğrafyaya yayma imkânı bulmuştur. Kırım'da çıkan diğer Türkçe gazeteler arasında *Vatan Hâdimi* (1906), *Millet* (1908), *Kırım Ocağı* (1917), *Millet İşî* (1918) ve *Al-Bayrak* (1918) sayılabilir.

Kazan Türkleri'nin gazete çıkarma girişimlerinin tarihi 1834'e kadar giderse

de 1905'te çıkan *Kazan Muhbiri* yayımlanabilen ilk gazete olmuştur. Aynı yıl *Fikir*, *Ülfet*, 1907'de *Âzad*, Hâdi Maksûdî tarafından *Yıldız* gazeteleri neşredilmiştir. Orenburg'da Fâtih Kerîmî'nin başyazarlığıyla on yıl yayımını sürdüren *Vakit*, Kuzey Türklüğü'nün en önemli gazetesi olmuştur. *Tang Yıldızı'nı* (1906) çıkaran Ayaz İshakî Petersburg'da *İl* (1913), *Söz* (1915), *Bizning İl* (1916) gazetelerini yayımlamış, ayrıca İstanbul Türkçesi'yle *Burhân-ı Terakkî* (1910) çıkarılmıştır. Belli başlı gazeteler arasında *İdil* (1907), *Kuşağ* (1912), *Halk* (1914), 1917'den sonra *Kurultay*, *Kızıl Bayrak* gibi gazeteler bulunmaktadır. *Şûrâ* (1908), *Çikirtke* (1906), *Ak Yol* (1906), *Süyüm Bike* (1913) gibi dergiler ilk akla gelenlerdir.

Kazak lehçesinde 1906'dan itibaren *Sirke*, *Kazakistan* gibi bazı gazeteler çıkarılmışsa da etkili ve toparlayıcı ilk gazete 1913'te Orenburg'da Ahmet Baytursun tarafından yayımlanan *Kazak* olmuştur. Bunun yanında *İşim Dalası* (1913), *Alaş* (1916), 1917'de *Birlik Tavı*, *Sarı Arka*, *Oran*, *Üç Cüz*, 1918'de *Kazak Mungu*, *Cas Azamat*, 1919'da *Durustuk-colu*, *Uçkun*, *Sahra Tangı*, *Kazak Tili*, 1920'de *Türkistan Gedeyleri*, *Tilçi*, 1921'de *Bostandık Tuvi*, 1923'te *Örtegen*, 1924'te *Kenbagallar Avazı* gibi gazetelerle *Ay-Kap* (1911), *Cas Alaç* (1917), *Kızıl Kazakistan* (1921) ve Moskova'da *Temir Kazık* gibi dergiler sayılabilir.

Türkistan'da çıkarılan ilk Türkçe gazete Rus genel valisi Kaufman'ın emriyle ve Rus idaresinin varlığını devam ettirmek amacıyla 1870'te Taşkent'te yayımlanan *Türkistan Vilayetlerinin Geziti*'dir. Türkistan'da 1905'ten itibaren Türkler tarafından genellikle çıkışından kısa süre sonra hükümetçe kapatılan *Terakki* (1906), *Hurşid* (1906), *Şöhret* (1910), *Tüccar* (1910), *Turan* (1912), *Semerkant* (1913), *Sadâ-i Fergana* (1914), *Sadâ-i Türkistan* (1914), *Telgram Haberleri* (1915), *Şarkî* (1916), 1917'den sonra *Türk İli*, *Telgraf Haberleri*, *Hürriyet*, *Kingş*, *İl Bayrağı* gibi gazeteler neşredilmiştir. 1908'de Aşkâbâd'da Seyyid Mehdi Kasım'ın çıkardığı *Mecmûa-i Mâverâ-i Bahr-i Hazer* ilk Türkmen gazetesidir. *Türkmen İli* (1922) ve *Yes Uygur* (1923) yayımlanan dergilerdendir.

Osmanlı döneminde *Tuna* (1865), *Güneş* (1875) gibi gazetelerin neşredildiği Bulgaristan'da 1878-1908 arasında Filibe, Sofya ve Rusçuk başta olmak üzere

muhtelif şehirlerde kırk sekiz gazete yayımlanmıştır. Bunların yarısından fazlası Jön Türkler'ce kurulmuş veya aynı amaca hizmet etmiş gazetelerdir. Dönemin gazeteleri arasında *Tarla* (1882), *Balkan* (1885), *Varna Postası* (1887), *Bulgaristan* (1888), *İttifak* (1894), *Sebat* (1894), *Gayret* (1895), *Ma'lâmât* (1896), *Muvâzene* (1897), *Müdâfaa-i Hukûk* (1901), *Uhuvvet* (1904), *Efkâr-ı Umûmiyye* (1904), *Ahâli* (1905), *Tuna* (1905) bulunmaktadır. Bulgaristan'da Türk basınının gelişme gösterdiği 1908-1944 arasında Sofya ve Filibe başta olmak üzere değişik şehirlerde toplam seksen dokuz dergi ve gazetenin yayımlandığı bilinmektedir. Bunların arasında *Balkan*, *Tuna* (1913), *Türk Sadası* (1915), *Çiftçi Bilgisi* (1919), *Ziyâ* (1920), *Ahâli* (1920), *Bulgaristan Türk Muallimleri Mecmuası* (1923), *Dostluk* (1925), *Yeni Söz* (1925), *Rehber* (1928), *Deliorman* (1929), *Halk Sesi* (1929), *Yeni Gün* (1934) gibi gazete ve dergiler yer almaktadır. 1944'ten Türkçe gazete yayımının yasaklandığı 1984'e kadar devam eden sosyalist rejim döneminde ise *Vatan* (1945), *Işık* (1945), *Eylülcü Çocuk* (1946), *Yeni Işık Nova Svetlino* (1947), *Halk Gençliği* (1948), *Yeni Hayat* (1954), *Rodop Mücadelesi* (1960) gibi kırka yakın dergi ve gazete neşredilmiştir.

1879'da Romanya'ya katılan Dobruca'da 1888'de yeni idareyi Türkler'e tanıtmak için Türkçe-Rumence *Dobruca* gazetesi yayımlanmıştır. İlk Türkçe gazete İbrahim Temo tarafından çıkarılan *Hareket*'tir (1896). *Sadâkat* (1897), *Şark* (1898), *Sadâ-i Millet* (1898) gibi gazeteler onu izler. 1909'da Yakup Hilmi tarafından bir hayli ilgi gören *Çolpan* yayımlanır. Aynı yıl İstanbul'da bastırılıp Dobruca'da dağıtılan *Tonguç*, *Dobruca Sadası*, *Teşvik*'ten sonra Dobruca'da kurulan ilk Türk matbaasında *Işık* (1914), *Mekteb ve Aile* (1915) neşredilir. Müftü Halil Fehmi'nin çıkardığı *Dobruca* ile (1919) *Hayat ve Tan* (1921), *Romanya* (1922), *Haber* (1922), *Tuna* (1925), *Hak Söz* (1929), *Emel* (1930), *Türk Birliği* (1930), *Yıldırım* (1932), *Bora* (1938), bu bölgede Türkçe yayımlanan diğer belli başlı gazete ve dergilerdir.

Kıbrıs'ta çıkarılan ilk Türkçe gazete *Sadâdet*'tir (1888). *Zaman* (1891), *Yeni Zaman* (1892), *Kıbrıs* (1893), Jön Türkler'i destekleyen *Feryad* ile (1899) *İslâm* (1907), *Sünûhat* (1912) ve İttihat ve Terakkî taraftarı *Vatan* (1911), *Seyf* (1912), buna muhalif *Kıbrıs* (1913), I. Dünya Sa-

vaşı'na kadar çıkan belli başlı gazetelerdir. İngiliz idaresinde Türkçe yayımlara son verilmiş, 1919'da Muallim Remzi'nin çıkardığı, Anadolu hareketini destekleyen *Söz* İngilizler tarafından kapatılmıştır. Yakın dönemde neşredilen gazeteler arasında *Halkın Sesi*, *Bozkurt* ve *Zaman* bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Selim Nüzhet [Gerçek], *Türk Gazeteciliği*, İstanbul 1931; Server İskit, *Türkiye'de Matbuat Rejimleri*, İstanbul 1939; Hasan Refik Ertuğ, *Basın ve Yayın Hareketleri Tarihi*, İstanbul 1970; Hıfzı Topuz, *100 Soruda Türk Basın Tarihi*, İstanbul 1973; A. D. Jelyakov, *Türkiye'nin Sosyo-Politik ve Kültürel Hayatında Basın: 1729-1908*, Ankara 1979; M. Nuri İnuğur, *Basın ve Yayın Tarihi*, İstanbul 1982; a.mlf., *Türk Basın Tarihi*, İstanbul 1992; İbrahim Yüksel, *Azerbaycan'da Fikir Hayatı ve Basın*, İstanbul 1988; M. Orhan Bayrak, *Türkiye'de Gazeteler ve Dergiler Sözlüğü: 1831-1993*, İstanbul 1994; Hüseyin Memişoğlu, "Bulgaristan'da Türk Basını", *Bulgaristan'da Türk Kültürü*, Ankara 1995, s. 148-167; Erdal Doğan, *Edebiyatımızda Dergiler*, İstanbul 1997; Vedat Günyol - Reşit Rahmeti Arat, "Matbuat", *İA*, VII, 367-393; D. Mehmet Doğan, "Basın", *TDEA*, I, 315-335; Ziya Bakırcı, "Dergi", a.e., II, 246-249; Orhan Koloğlu, "Osmanlı Basını: İçeriği ve Rejimi", *TCTA*, I, 67-93; a.mlf., "Basın", *DBİst.A*, II, 69-73.



ÂLİM KAHRAMAN

□ FARS EDEBİYATI. İran'da ilk basılan ürün İhanlı Hükümdarı Geyhatu Han döneminde Ça'o (İran telaffuzuyla cov) adı verilen kâğıt paradır. 19 Şevval 693'te (12 Eylül 1294) çıkarılan bu para, madenî para kullanmaya alışmış olan halk tarafından tepkiyle karşılandığı için Zilhicce 693'te (Kasım 1294) tedavülden kaldırılmıştır.

İran'da tabedilen ilk kitaplar Ermeni ve Müsevîler'in bastıkları Ermenice ve İbrânce dinî eserlerdir. Arap harfli matbaanın kuruluşundan (1816) sonra ilk basılan kitap Ebû'l-Kâsım Kâimî'nin 1832 Rus-İran savaşına dair *Fetihnâme* adlı eseridir. Daha sonra Abdürrezzâk Big Dünbülî'nin *Me'âşır-ı Sulţânî'si* ve Kur'ân-ı Kerîm basılması, bunları Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin *Zâdü'l-me'âd* adlı eseri izlemiştir (1835).

Tahran'da basılan ilk süreli yayın Mirza Sâlih Şîrâzî'nin büyük boy ve tek sayfa olarak yayımladığı, ancak ad vermediği için *İ'lâmnâme* (*Ahbar-ı Kâğız*) adıyla anılan gazete olmuştur. Resmî bir nitelik taşıyan bu gazetenin ardından Nâsîrüd-din Şah döneminde Mirza Takî Han'ın emriyle 1851'de *Rûznâme-i Veķâyî-i İtti-fâkıyye* adlı haftalık bir gazete çıkarılmış-

tir. Bunu *Rûznâme-i 'İlmiyye-i Devlet-i Âliyye-i İrân* (1844), *Rûznâme-i 'İlmiyye-i Devlet-i İrân* (1863) ve *Rûznâme-i Devleti* (1868) adlı gazeteler takip etmiştir.

Resmî nitelikli bu yayınların dışında Kaçarlar zamanında Tahran'da *Rûznâme-i Niẓâmî-yi 'İlmiyye* (1876), *İttılâ'* (1881) ve *Dâniş* (1882) gazeteleri neşredilmiş, 1883'te Muhammed Hasan Han İ'timâdüssaltana'nın çıkarmaya başladığı *Şeref* adlı resimli aylık gazetede devlet büyüklerinin portrelerine yer verilmiştir. Bu dönemin diğer bir resimli gazetesi *Şâhinşâhi'* dir (1905). Şair ve münşî Muhammed Hüseyin Ferrûgî'nin yayımladığı haftalık *Terbiyet* gazetesi (1896) ilmî ve edebî bir nitelik taşımaktaydı. Muzafferüddin Şah zamanında resmî olarak çıkarılan *Hulâşatü'l-havâdiş* (1898) haftanın beş günü yayımlanmış, bu gazetede Reuter haber ajansından geçen dış haberlere de yer verilmiştir. İrân'da yabancı dilde neşredilen ilk gazete Louis de Nornam tarafından çıkarılan *Patrie* olup (1876) bunu *Echo de Perse* (1885) ve *Alliance française* (1920) izlemiştir.

Kaçarlar döneminde Tahran'ın yanı sıra İrân'ın diğer şehirlerinde de gazetecilik hızla yayılmıştır. Nâsirüddin Şah zamanında Şiraz'da *Fârisî* (1872), Tebriz'de *Tebriz* (1879) gazeteleri neşredilmiştir. Tebriz'de yayımlanan *el-Hadîd* (1897), daha sonra *İkbâl* adını alacak olan *İhtiyâc* (1898), haftalık çıkan ve daha çok ilmî bir nitelik taşıyan *Edeb* (1900) önemli bölgesel gazetelerdir. Ayrıca İsfahan'da *Ferheng* (1879), Meşhed'de *Bişâret* (1906), *Horasân* (1909) ve *Nevbahâr* (1910), Kâşan'da *Süreyyâ* (1910) ve *Kâşan* (1911), Hemedan'da *Adl-i Muzaffer* (1906), Kazvin'de *Hidâyet* (1908) ve *Yâdigâr-ı İnkılâb* (1909) yayım hayatına başlamıştır.

Bu dönemde İrân dışında da Farsça gazetelerin neşredildiği görülmektedir. Bunların en önemlisi, İstanbul'da 1875'te Mirza Necef Kulî Han Tebrizî'nin teşviğiyle çıkmaya başlayan *Ah'ter*'dir. 1895 yılına kadar bazan günlük, bazan haftalık olarak yayımlanan bu gazete özellikle İrân'da meşrutiyet fikrinin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Yine İrân dışında yayımlanan bir başka Farsça gazete, Mirza Melkum Han'ın Londra'da hükümet aleyhine neşirleriyle tanınan haftalık *Qânûn*'dur (1889). Bu gazetenin önemli bir yanı da Melkum Han'ın sade bir üslûpla yazdığı makalelerin Farsça nesir dilinin gelişimindeki etkisidir. Kahire'de 1892

yılında Mirza Mehdi Han Tebrizî tarafından haftalık *Hikmet* dergisi çıkarılmış, yine Kahire'de 1898'de *Süreyyâ* adlı haftalık bir gazete yayımlanmaya başlanmıştır. Yurt dışında çıkan bu gazeteler İrân'da meşrutiyet idaresinin kurulmasında son derece önemli rol oynamıştır. Bunlardan Kalkûta'da yayımlanan *Hablü'l-metîn*'in bundan dolayı İrân'a girmesi yasaklanmıştır.

Muzafferüddin Şah zamanında gazete ve dergiler Vizâret-i İntibâât'ın izni ve sadrazamın onayı ile yayım hayatına başlayabiliyordu. Sadrazam gazeteleri kapatma veya yayımını bir süre durdurma yetkisine sahipti. Bu yüzden gazeteler sık sık kapatılmış, İrân dışında basılan gazetelerin ülkeye girmesine izin verilmemiştir. Meşrutiyet İnkılâbı'nın (1906) ardından ülkede matbuat hayatında yenilikler olmuş, 1908'de çıkarılan matbuat kanunu gazetecilerin daha rahat bir ortamda çalışmasını sağlamıştır. Ancak meşrutiyetin getirdiği bu özgür ortam fazla sürmemiştir. 1908'de bir darbeyle meşrutiyetin kaldırılması hürriyet tartışmaları gazetelerin dağılmasına sebep olmuş, gazeteciler ya cezalandırılmış veya ülke dışına çıkarılmıştır. Bir yıl sonra meclisin açılması üzerine gazeteler yeniden çıkmaya başlamıştır. Bu dönemde neşredilen gazeteler arasında Mehmed Emin Resulzâde'nin Tahran'da çıkardığı *İrân-ı Nev* (1909), meclis müzakerelerini yayımlayan *Rûznâme-i Âzâd* (1906), Dahû imzasıyla "Çerend ü Perend" adlı köşesindeki yazılarıyla Farsça nesrin en iyi örneklerini veren Ali Ekber Dihhudâ'nın başyazarlığını yaptığı *Sûr-i İsrâfil* (1907) ve *Müsâvât*'ı (1907) zikretmek gerekir. 1911-1921 yılları, gazete ve dergicilik alanında büyük değişikliklerin olduğu ve modern İrân basınının temellerinin atıldığı dönemdir. *Vaţan* (1906), *Hakikât* (1907), *Rehnümâ* (1907), *Aşr-ı Cedîd* (1910), *Nevbahâr* (1910), *Sitâre-i Ra'd* (1913), *Sitâre-i İrân* (1915), *Şadâ-yi İrân* (1917), *Mîhen* (1919), *İrân-ı Âzâd* (1921), *Şems* (1922) bu devirde yayımlanan gazete ve dergiler arasında sayılabilir. Hüseyin Han Kehhâl'in Tahran'da çıkardığı, kadınlara hitap eden ilk gazete olan *Dânişî* (1910) Müzeyyenü's-Sultâna'nın *Şükûfe*'si (1912) ve Sâdik Devletâbâdî'nin *Rûznâme-i Zenân*'ı (1916) izlemiştir.

Pehlevîler'in iktidarlarının ilk yıllarında muhaliflerine uyguladıkları baskı politikası matbuat alanına da yansımış, bu durum gazete ve dergileri etkilemiştir. Bu

dönemde çıkabilen gazetelere çok sıkı bir sansür uygulanmış, siyasî haber ve makalelerin yanı sıra ilânlara bile müdahale edilmiştir. Çeşitli gazeteler kapatılmış, gazeteci ve yazarlar tutuklanmış, Başbakan Kavvâm Ahmed zamanında çok sayıda gazete bu sebeple yayımına son vermek zorunda kalmıştır. Sadece *İrân* ve *İttılâ'ât* gazeteleri uyguladıkları ihtiyatlı neşir politikasıyla Rızâ Şah Pehlevî'nin saltanatı boyunca yayımlarını sürdürebilmiştir. *Journale Téhéran*, *Le messenger de Téhéran*, *Kayhan International*, *Tehran Journal* ve *Die Post* dönemin yabancı gazeteleri arasında yer alır. *Mihragân* ve *Mihr* (1893) bu devirde çıkan edebî ve ilmî nitelikli dergiler içinde zikredilebilir. Eğitim alanında İrân'da neşredilen ilk dergi *Mecelle-i Ta'lîm ve Terbiyet* adıyla yayıma başlayıp *Amûzeş ü Pervereş* ismiyle devam eden resmî dergidir. Ayrıca ilim, kültür ve edebiyat sahasında önemli olan *Ferheng-i İrân-Zemîn*, *Rehnümâ-yı Kitâb* ve *Berresihâ-yı Târîh* adlı aylık dergileri de saymak gerekir.

1942 yılında Rızâ Şah'ın, oğlu Muhammed Rızâ Şah Pehlevî lehine tahttan feragat etmesinden sonra birçok gazeteci ve yazar serbest bırakılmış, eskilerin yanı sıra *Necât-ı İkdâm* ve *Ümmid* gibi yeni gazeteler yayım hayatına girmiştir. *Bâhter-i İmrûz*, *Şûrâ*, *Rûşen-fikr* gibi önemli gazetelerin yanında *Mihr*, *Sûhân*, *Yâdgâr*, *Âyende* gibi haftalık ve aylık dergiler ilmî ve kültürel nitelikli yayınlar yapmıştır. Ancak Pehlevîler'in son döneminde basına sıkı bir sansür uygulanmıştır.

İrân İslâm Cumhuriyeti'nin kuruluş aşamasında özgür bir ortam doğduysa da bu fazla sürmemiş, yeni kurulan rejim, muhalifleri bastırmak üzere basını sıkı bir denetim altına almıştır. 1990-2000 yılları arasındaki bu dönemde *Cihân-ı İslâm*, öğrenci gazetesi *Dâniş Pejûh*, *Cemâ'a*, bunun devamı *Ŧus* ve büyük gazetelerden *Neş'et*, *Hurdâd* gibi ılımlı politika yanlısı basın kuruluşları rejime muhalefet ve devrimin önde gelenlerine hakaret ettikleri iddiasıyla kapatılmıştır. Devrimin başından beri yayımlanan *Cumhûr-ı İslâmî*, devrimden sonra yeni rejimin el koyduğu *Keyhân*, *İttılâ'ât* ve 1991 yılında çıkmaya başlayan *Selâm* İrân'da uzun süre etkili olan gazetelerdir. Son dönemde İrân basını reformcu ve muhafazakâr eğilimli olmak üzere iki kanada ayrılmıştır. Reformcular arasında yer alan *Hemşehrî* (1992) ve *İrân* (1994) adlı gazeteler renkli basının ilk ör-

neklerini vermiştir. Muhafazakâr gazetelerin en önemlileri *Ebrâr* ve *Qudûs'*tür.

BİBLİYOGRAFYA :

M. Sadr Hâsimî, *Târîh-i Cerâ'id ve Maṭbû'ât-ı İrân*, İsfahan 1294 hş., I-IV; E. G. Browne, *The Press and Poetry of Modern Persia*, Cambridge 1914; *İrânşehr*, Tahran 1343 hş., II, 1247-1263; Yahyâ Âryânpûr, *Ez Şabâ tâ Nimâ*, Tahran 1351 hş., I, 234-252; W. Eilers, "Education and Cultural Development in Iran During the Pahlavi Era", *Iran under The Pahlavis* (ed. G. Lenczowski), Stanford 1978, s. 305, 323-326; Hüseyin Mahbûbî Erdekânî, *Târîh-i Mü'essesât-ı Temeddüni-yi Cedid der İrân*, Tahran 1370 hş., I, 222-229; Seyyid Ferîd Kâsimî, *Rehnümâ-yi Maṭbû'ât-ı İrân*, Tahran 1372 hş.; P. Avery, "Printing, The Press and Literature in Modern Iran", *CHIr*, VII, 815-862; Sami Oğuz – Ruşen Çakır, *Hatemi'nin İrân'ı*, İstanbul 2000, s. 203-225; H. B. Young, "The Modern Press in Persia", *MW*, XXIV (1934), s. 20-25; Ahmed Ateş, "Matbuat", *İA*, VII, 393-398; H. Massé, "Djarida", *EI²* (İng.). II, 472-473.



TAHSİN YAZICI

MATEM

(الماتم)

Eski Arapça'da *mâtem* (me'tem) kelimesi, "sevince veya kedere yol açan bir olay dolayısıyla bir araya gelmiş erkek veya kadınlar topluluğu" anlamına gelmekte iken zamanla ölenin ardından hissedilen derin üzüntüyü, özellikle ağlayıp sızlamayı ifade etmeye başlamıştır (*Lisânü'l-'Arab*, "etm" md.). Ayrıca eski Araplar'ın matem dolayısıyla ortaya koydukları söz ve davranış şekilleri için *niyâha-nevha* (feryat ederek, çılgınlık kopararak ölüye ağlama), *ned-nüdbe* (ölenin iyiliklerini sayıp dökerek ağlama), *risâ-mersiye*, *na'y* (ölüm haberini yayma) gibi kelimeler kullanılmıştır.

Mâtem büyük felâketlerden, özellikle sevilen bir kimsenin kaybedilmesinden duyulan derin üzüntüyü ve tutulan yası ifade eder. Karşılaşılan felâketin, yitirilen şeyin ferdî veya umumi olmasına göre doğurduğu acı ve üzüntü, dolayısıyla tutulan yas da ferdî veya umumi bir karakter taşır. Matemın şiddeti kaybedilen şeye verilen öneme, ona karşı duyulan sevgiye göre değişir. Matem, süresi ve uygulanma biçimi bakımından kültürden kültüre değişiklik göstermekle beraber üzüntüyü ifade eden herkes için aynı olan belirli davranış biçimleri söz konusudur. Eğlence sayılabilecek etkinliklerden kaçınmak, ağlamak ve yas tutmak, oturup kalmak, sessizliğe bürünmek, elbiselerini yırtmak, siyah elbiseler giymek, yüzünü örtmek,

saçlarını kesmek veya saçını sakalını uzatmak, yemekten içmekten kesilmek matemî belirden başlıca hareket şekilleridir.

Eski Çin'deki matem kuralları Konfüçyüsçülüğün beş klasiğinden Li Chi'de yer almakta, ölenin statüsüne ve yakınlığına göre farklılık arz etmektedir. Zaman içinde Budist ve Taoist eskatolojiden etkilenen âdetlere göre matemın dereceleri vardır. Ebeveyn için matem süresi yirmi yedi aydır. Matem tutan kişi bu dönemde işi bırakıp uzlete çekilir. Diğer taraftan giyim, yiyecek ve davranışlarla ilgili sıkı düzenlemeler söz konusudur (DCR, s. 453).

Eski Türkler'de ölüm karşısında duyulan acıyı büyük bir teessürle dışarı vurma yaygın ve ortak bir tavır olarak kendini göstermektedir. Çin kaynakları yas tutan Türkler'in başıra çağıra ağladıklarını, saçlarını başlarını dağıttıklarını, elbiselerini yırttıklarını haber vermektedir. Göktürkler yas tutarken saçlarını keser, kulaklarını biçer ve yüzlerini bıçakla çizip yaralardı. Kırgız-Kazaklar'ın yas tutma tören ve âdetleri de Göktürkler ve Oğuzlar'dakine benzemektedir. Saç kesme ve yüzü yaralama Hunlar'da da mevcuttur. Yas âdetlerinden biri de ölenin atının kuyruğunun kesilmesidir. Diğer taraftan kararlar giymek, yaslı çadıra bayrak asmak, elbiseyi ters giymek, başı açık tutmak veya siyah mendil bağlamak matem âmetlerindenidir (Günay-Güngör, s. 87-88).

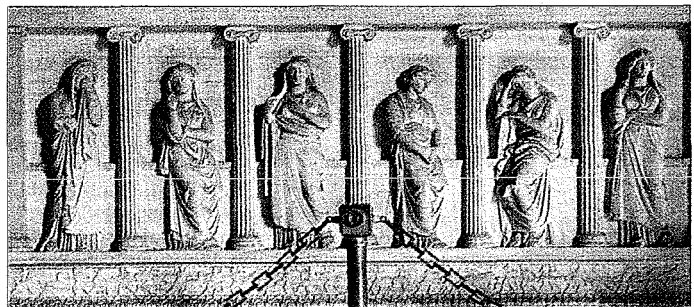
Kitâb-ı Mukaddes'e göre âhirette göz yaş, ölüm, matem, ağlayış ve acı olmayacaktır (Vahiy, 21/4). Ancak bu dünyada ölüm, yokluk, sıkıntı bulunduğu için üzüntü ve matem de vardır ve Kitâb-ı Mukaddes İbrâniler'in tarihinden çeşitli matem örnekleri vermektedir. İlk matem örneği Hz. İbrâhim'in eşi Sâre için tuttuğu yastır (Tekvîn, 23/2). Eyyûb peygamber, Eski Ahid'in bildirdiğine göre çocuk çocuğu ölüp malı mülkü yok olunca kaftanını yırtmış, saçlarını kesmiştir; kendisini teselliye gelen üç dostu da seslerini yükseltip ağlamıştır. Bunlar da kaftanla-

rını yırtmışlar, başları üzerine toprak saçmışlar, derdinin çok büyük olduğunu gördükleri için yedi gün yedi gece onunla beraber yere oturmuşlar ve hiç konuşmamışlardır (Eyub, 1/13-2/13). Kitâb-ı Mukaddes'te Peygamber Hezekiel'e matem kuralları hakkında bilgi verilmekte (Hezekiel, 24/16-17); ayrıca elbiseyi yırtma, çula sarılma, yere oturma, başa kül serpmesi gibi tasvip edilen veya bedeni kesme, saç yolma gibi tasvip edilmeyen matem türleri zikredilmektedir (*The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, s. 484-485). Kitâb-ı Mukaddes'te en çok geçen matem türü elbiseleri yırtmaktır. Bu uygulama sadece İbrâniler'e has olmayıp Asurlular'da (Judith, 14/14), Persler'de (Ester, 4/1), Grekler'de ve Romalılar'da da vardır. Hz. Mûsâ özel sebeplerle elbise yırtmayı Hârûn ve çocuklarına yasaklamıştır (Levililer, 10/6), ancak yahudi tarihinde bu uygulama ile sık karşılaşılmaktadır.

Bir başka matem âmeti de yemekten ve içmekten kesilmek yani oruç tutmaktır. İsrâiloğulları'nın günahlarından tövbe ettikleri kefâret gününün en belirgin özelliği o günde oruçlu olmaktır (Levililer, 16/29-31). Kefâret günü dışında da bazı umumi günahlar için veya kralın ölümünde ve umumi matemlerde oruç tutulmaktadır (Yoel, 1/12-2/17). Yahudilik'teki oruç günleri, Kudûs'ün tahribi ve mâbedin yıkılması gibi tarihlerinin en kötü dönemlerinin anıldığı zamanlardır, dolayısıyla oruç matem âmetidir. Genel olarak matem yedi gün sürmektedir (Tekvîn, 50/10; I. Samuel, 31/13); ancak Mûsâ ve Hârûn için otuz gün (Sayılar, 20/29; Tesniye, 34/8), Ya'kûb için Mısırlılar'ın âdetine uyarak yetmiş gün devam etmiştir (Tekvîn, 50/3).

Ölen kişilerin ardından ağlamak en belirgin matem âmetidir. Ya'kûb'un ölümü üzerine Mısırlılar yetmiş gün (Tekvîn, 50/3), Hz. Mûsâ için İsrâiloğulları otuz gün ağlamışlardır (Tesniye, 34/8). Ayrıca ölenin arkasından özel ağlayıcı kadınlar

Matem tutan kadınların tasvir edildiği m.ö. IV. yüzyıla ait tahdin bir cephesi (İstanbul Arkeoloji Müzeleri, Envanter nr. 368)



tutulmaktadır. Eski Mısır'da ağlayıcı kadınlar cenazeyi takip ediyor, gerek yolda gerekse mezarlıkta saçlarını yoluyor, ağlıyor, yas tutuyorlardı. Tevrat, ölünün arkasından akraba ve yakınlarının matem tutarken aşırılığa kaçıp saç baş yolmalarını, üst baş yırtıp bedenlerini yaralamalarını yasaklamaktadır (Levililer, 19/28; 21/5; Tesniye, 14/1). Kâhinler yas tutarken saçlarını tıraş etmeyecek, sakallarının uçlarını kesmeyecek, bedenlerini yaralamayacaktır (Levililer, 21/5).

Yahudi şeriat ve geleneği, matem tutan bir kimsenin üzüntüsünü yenebilmesi için birtakım kurallar koymuştur. Ölenin yakınları, defin tamamlanıncaya kadar cenaze işiyle meşgul olacaklarından pek çok dinî yükümlülüğün muafıdır. Cenaze defnedildikten sonra matemdeki şahıslar ekmek ve yumurtadan oluşan yemek için cenaze evine giderler. Yedi gün süren matem boyunca yas tutanlar yere oturmak zorundadır. Bunların tıraş olması, yıkanması, çalınması, Tevrat okuması, cinsî ilişkide bulunması, kösele ayak kabı giymesi, saçlarını kesmesi, selâm alıp vermesi, çamaşır yıkaması ve yeni yıkanmış çamaşır giymesi yasaktır. Matem süresince ölenin evine tâziye ziyaretlerinde bulunulur. Matem boyunca yas tutanların yemek ihtiyaçları arkadaşları veya komşularınca karşılanır. Matem yedi günlük ilk dönemine "şiva" adı verilir. Bundan sonra "şeloşim" de-

nilen ve otuz gün süren daha az yoğun ikinci dönem başlar. Bu dönemde saçları kesmek, tıraş olmak, yeni elbiseler giymek ve davetlere gitmek yasaktır. Bazı topluluklarda matem otuz gün sürerken bazılarında bir yıl devam etmektedir. Matem süresince her gün Kaddiş duasını okumak gerekir. Yedi günlük dönem Roş-ha-şana, Yom Kipur, Sukkot, Fışh ve Şavuot bayramlarına rastlarsa matem zorunlu olarak sona erer. Eğer ölen kişi Tevrat kurallarını çiğneyen biri ise veya intihar etmişse matem kurallarına uyulmaz (*Dictionnaire encyclopedique du Judaïsme*, s. 302-304).

Eski Ahid'de İsrâilîoğulları'nın matem geleneklerine dair verilen örneklerin bir kısmı Yeni Ahid döneminde de devam etmiş (Matta, 9/23; Luka, 8/52; Resullerin İşleri, 8/2), ancak Hz. İsa'nın ölümü ve yeniden dirilişi Hıristiyanlık'taki matem anlayışında önemli bir değişime sebep olmuştur. Artık hıristiyanlar ümitsiz kimse gibi matem tutmayacaktır (I. Selânikliler, 4/13); zira onlar Yeni Kudüs'ü beklemektedir ve orada artık ölüm, matem, ağlayış ve acı olmayacaktır (Vahiy, 21/4). Hıristiyanlık'ta matem için çalgı çalınması, kiralık ağıt yakıcılar tutulması, üzüntünün gürültülü bir şekilde dışa vurulması yasaklanmış ve kilise cenaze matemlerindeki aşırılığa karşı çıkmıştır (DB, VI/1, s. 468).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "etm" md.; *Tâcü'l-'arûs*, "fzz" md.; H. Lesetre, "Déchirer ses vêtements (Usage de)", *DB*, II/2, s. 1336-1337; a.m.f., "Deuil", a.e., II/2, s. 1396-1400; a.m.f., "Incision", a.e., III/1, s. 868-869; a.m.f., "Pleureuses", a.e., V/1, s. 465-468; E. Jacob, "Mourning", *IDB*, III, 452-454; D. H. Smith, "Mourning", *DCR*, s. 453; *Dictionnaire encyclopedique du Judaïsme* (ed. G. Wigoder v.dğr.), Paris 1993, s. 302-304; Suzan Alalu v.dğr., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, İstanbul 1996, s. 147-155; P. Knobel, "Mourning", *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion* (ed. R. J. Z. Werblowsky - G. Wigoder), New York 1997, s. 484-485; Ünver Günay - Harun Güngör, *Türk Din Tarihi*, Kayseri 1998, s. 87-88; Yıldız Kocasavaş, "Eski Türklerde Yas ve Ölü Gömme Adetleri", *Türkler* (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, III, 67-75; Eşref Buharalı, "Türklerde Matem Alâmetleri", *TDA*, sy. 65 (1990), s. 149-159; İsmail Görkem, "Türk Dünyasında Yas Törenleri ve Ağıtlar", a.e., sy. 77 (1992), s. 157-188; S. G. F. Brandon, "Death Rites and Customs", *The New Encyclopaedia Britannica: Macropaedia*, Chicago 1979, V, 533-538; M. A. Hofer, "Mourning Customs (in the Bible)", *New Catholic Encyclopedia*, Washington 1968, X, 54-55; E. K. Mitchell, "Death and Disposal of The Dead (Early Christian)", *ERE*, IV, 456-458.



ÖMER FARUK HARMAN

Câhiliye Döneminde ve İslâm'da Matem. İslâmiyet'ten önce Araplar'da matem kutsal bir görev olarak telâkki edilen sosyal tezahürlerden biriydi. Üstünü başını parçalama, saçlarını kesme, başına toprak atma, çamur sürme, elbiseyi ters giyme, siyah veya beyaz giyinme, kendi kendini ve özellikle yanaklarını dövme gibi İbrânîler'de ve çevredeki diğer kültürlerde bulunan matem türleri bazı farklılıklarla eski Araplar'da da vardı. Araplar bazan bir yıl kadar süren matem müddetine yas elbisesi giyer, ölünün kabri üzerinde kurban keserlerdi. Ölenin yiğitlik ve cömertlik gibi meziyetlerine göre bu son uygulama ölüm yıl dönümlerinde de tekrarlanırdı (Cevâd Ali, V, 173-174). Câhiliye dönemindeki matem uygulamalarının başında ağıt yakma geliyordu. Özellikle soylular ve zenginler, ölen kişinin durumuna göre onun hakkında genellikle abartılı övgüler düzen kadın ağıtçılar (nâ-iha, nevvâha) kiralardı, ağıt sırasındaki hareketlerine göre bu kadınlara değişik isimler verilir. Bazıları hayatta iken kendileri için ağıt yakılmasını vasiyet eder, meziyetlerinin ağıtlara yansıtılmasını isterlerdi. Câhiliye şairi Tarafe b. Abd Mu'alağa'sında, "Öldüğümde bana yaraşır bir şekilde ağla, benim için yakalarını yırt ey Ma'bed'in kızı!" diyordu (Hüseyn b. Ahmed ez-Zevzenî, s. 93). Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib de ölüm döşeğinde iken kızlarını başına toplayarak onlardan ölümünden sonra kendisi için söyleyecekleri mersiyeleri dinlemiştir (İbn İshak, s. 45-46).

Kur'an-ı Kerim'de Araplar'ın matem uygulamalarını doğrudan bir atıf yer almamakla birlikte doğum ve yaşam gibi ölümün de tabii karşılanarak takdire rıza gösterilmesi ve ölüm hadisesinden âhîret için ders çıkarılması gerektiği bilincini geliştirmeyi hedefleyen pek çok âyet bulunmaktadır. Hz. Ya'küb'un, oğlu Yûsuf'un öldüğü yolundaki haber üzerine üzüntüden ve ağlamaktan gözlerini kaybetmesine ve acı çekmesine rağmen kendi kendine "sabr-ı cemil" telkin ettiği, kederini içine gömdüğü, "Ben gam ve kederimi ancak Allah'a arz ediyorum" dediği bildirilerek bir yandan ilâhî takdire rıza göstermenin gerekliliği, bir yandan da matemini meşruiyeti, mahiyeti ve ölçüsü nularında bir örnek ortaya konmuştur (Yûsuf 12/18, 83-87, 96; Fahreddin er-Râzî, XVIII, 192-206). Hadislerde ise Câhiliye döneminin uzun süreli ve abartılı matem şekilleri ve bu sırada gösterilen taşkınlıklardan örnekler zikredilerek bunların

Hz. İsa'nın ölümü üzerine tutulan matem tasvir edildiği Sakız adası Nea Moni Kilisesi'ndeki XI. yüzyıla ait mozaik pano



İslâm'la bağdaşmadığı belirtilmiş, felâketler karşısında mümkün olduğunca sabırlı ve metanetli davranmak gerektiği telkin edilmiştir (İbn Hacer, VI, 197-202; Şevkânî, IV, 111-122). Hz. Peygamber bir hadisinde, "Yanaklarını döven, yakalarını yırtan ve Câhiliye âdetini sürdürenler bizden değildir" buyurmuştur (Buhârî, "Cenâ'iz", 36, 38, 39; Müslim, "Fezâ'il", 67). Hadis şârihleri, "Câhiliye âdeti" ile o dönemin aşırılıklarla dolu matem şekillerinin kastedildiğini belirtmişler, "bizden değildir" ifadesini de İslâm âdâbından sapma olarak açıklamışlardır. Diğer taraftan Resûl-i Ekrem'in ölünün arkasından bağıra çağıra ağlamayı, saçlarını kesmeyi, üstünü başını parçalamayı onaylamadığı bildirilmektedir (Buhârî, "Cenâ'iz", 37; Müslim, "İmân", 166). Bununla birlikte çeşitli hadislerde metanetini koruyup ilâhî takdire rıza göstermek şartıyla ölünün arkasından acı çekmenin ve bu sebeple ağlamanın tabii bir durum olduğu, gözün ağlamaktan, kalbin üzülmekten dolayı sorumlu tutulmadığı, buna karşılık elin yaptıklarından, dilin de söylediklerinden sorumlu olduğu belirtilmektedir (meselâ bk. *Müsned*, I, 204; Buhârî, "Cenâ'iz", 32; "Edeb", 18; Müslim, "Cenâ'iz", 16-28; "Fezâ'il", 62; İbn Mâce, "Cenâ'iz", 60). Kabir ziyaretinde bir sakınca görülmemekle birlikte ölünün kabri üzerinde kurban kesip kan akıtma şeklindeki Câhiliye uygulaması Resûlullah tarafından yasaklanmıştır (*Müsned*, III, 197; Ebû Dâvûd, "Cenâ'iz", 70).

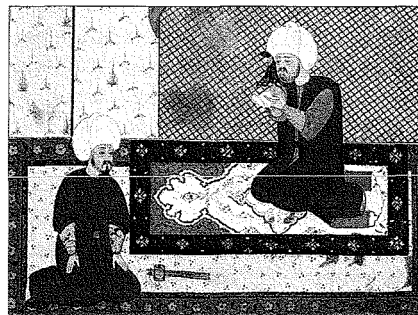
İslâm'dan önce Hicaz bölgesinde kocası ölen Arap kadınları bir yıl süreyle iddet bekleyip yas tutar, bu müddet içinde evinden dışarı çıkmaz, yeni elbise giymez, koku sürünmez ve saçlarını taramazdı. Hatta bu kadınların matem süresince suya el vurmamakları, yıkanmadıkları, tırnaklarını kesmedikleri ve matemden çıkmalarının bazı kuralları olduğu bildirilmektedir (*Tâcû'l-arûs*, "fîz" md.). İslâm dininde kocası ölen kadının iddet süresi dört ay on gün olarak belirtilmekte ve hamile olması durumunda bu süre doğumun gerçekleştiği gün sona ermektedir. Bu zaman zarfında kadının Câhiliye döneminin aşırılıklarına sapmadan kocasının hâtirasına saygı niteliğinde bir matem havası yaşaması istenmiştir (bk. İHDÂD).

Câhiliye devrinde, öldürülen bir kimse-nin aile ve akrabaları ölenin intikamını alıncaya kadar dünya zevklerinden kendilerini mahrum etmeye and içer, bu süre

içinde ağlamazlar, hatta normal matem usullerini uygulamaz, bunu ancak hedeflerine ulaştıktan sonra yaparlardı. Kadınlar ise maktulün kanı yerde kaldığı sürece matem tutar, erkeklerini intikam almayı teşvik ederlerdi (Cevâd Ali, V, 156). İslâm dini kan davası uygulamasını kesin olarak ortadan kaldırdığı gibi bu tür meseleleri hukuk kurallarıyla çözme yoluna gitmiş, gerek fertlere gerekse cemiyete bu kurallara uyup toplumsal barışın güçlenmesine katkıda bulunma yükümlülüğünü getirmiş, böylece kan davasına bağlı matem anlayışı ve uygulamalarını ortadan kaldırmayı hedeflemiştir.

Bununla birlikte çeşitli müslüman toplumlarında İslâm öncesinden kalan bazı matem şekilleri İslâmî unsurlar da katılarak devam ettirilmiş, bir kısmı günümüze kadar gelmiştir. Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey öldüğünde emîr ve hâciblerin elbiselerini yırtmak istedikleri, fakat Vezir Amîdülmülk el-Kündürî'nin buna engel olduğu kaydedilmektedir. Bahâeddin Veled Konya'da vefat edince Alâeddin Keykubad yedi gün saraydan çıkmamış, kırk gün ata binmemiş, tahtını bırakarak hasıra oturmuş, cuma mescidinde hâfızlara kırk gün hatim indirtmiş, fakirleri doyurmuştur. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin cenaze törenine katılanlar da elbiselerini yırtarak saçlarını yolmuşlar ve yas süresince matem elbisesi giymişlerdir. Fâti Sultan Mehmed vefat ettiğinde atlarının kuyrukları kesilip eyerleri ters çevrilmiş, sarığının yanı sıra savaşta kullandığı yaylar da kırılarak tabutunun üstüne konmuştur. Bazı matem şekilleri yanında dinde bid'at sayıldığı veya içlerine bazı bid'atlar karışmış olduğu halde devir ve

Sokullu Mehmed Paşa'nın Kanûnî Sultan Süleyman'ın ölümü üzerine matem tutmasını tasvir eden bir minyatür (Feridun Ahmed Bey, *Nûzhetü'l-esrâri'l-ahbâr der Sefer-i Zigelvar*, TSMK, Hazine, nr. 1339, vr. 41"dan detay)



iskat, ölünün yedinci, kırkinci ve elli ikinci gününde yemek verme, helva dağıtma, Kur'an okutma gibi uygulamalar günümüzde de devam etmektedir (Şî'a'da matem geleneği için bk. AĞIT).

BİBLİYOGRAFYA :

Tâcû'l-arûs, "fîz" md., *Müsned*, I, 204; III, 197; Buhârî, "Cenâ'iz", 32, 36-39, "Edeb", 18; Müslim, "İmân", 166, "Cenâ'iz", 16-28, "Fezâ'il", 62, 67; Ebû Dâvûd, "Cenâ'iz", 70; İbn Mâce, "Cenâ'iz", 60; İbn İshâk, *es-Sîre*, s. 45-46; Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'a* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut, ts. (Mektebetü dâri'l-beyân), s. 93; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVIII, 192-206; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (Sa'd), VI, 197-202; Şevkânî, *Neylü'l-evfâr*, IV, 111-122; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, V, 152-157, 173-174; I. Goldziher, *Gesammelte Schriften*, Hildesheim 1970, IV, 360-393; Sedat Veyis Örnek, "Anadololu Folklorunda Yas", I. *Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri*, Ankara 1974, s. 399-409; Handan Çağlayan, "Anadolunun Bazı Yörelerinde Yas Geleneği", V. *Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Gelenek Görenek İnançlar Sektöründe Bildirileri*, Ankara 1997, s. 87-108; Eşref Buharalı, "Türklerde Matem Alâmetleri", *TDA*, sy. 65 (1990), s. 149-159; İsmail Görkem, "Türk Dünyasında Yas Törenleri ve Ağıtlar", *a.e.*, sy. 77 (1992), s. 157-188.

☞ MUSTAFA ÇAĞRICI

MATEMATİK

Yunanca'da "orta" ve "öğrenme, öğretme" anlamlarına gelen **mathemata**, nazarî ilimlerin orta kısmında yer alan ve **aritmetik** (ilm-i aded), **geometri** (ilm-i hendese), **astronomi** (ilm-i felek) ve **müsiği**yi ihtiva eden ilim dalına alem olmuştur; Arapça'ya **teâlîm**, tekil haliyle de **ta'lîm** olarak çevrilmiş ve dört bilim dalı "ulûm-i teâlîm" olarak adlandırılmıştır. Eflâtun felsefesinin etkisiyle Aristocu ilimler tasnifinin tesiri neticesinde matematik bilimleri kendi üstünde bulunan ilm-i ilâhîye bir hazırlık olarak görüldüğünden kök anlamı "alıştırma yapma" olan **riyâze** kelimesine teşbihen "zihni alıştıran ve hazırlayan" mânasında "riyâzî ilimler" olarak isimlendirilmiş, daha sonra kısaca bütün bu bilimlere **riyâziyyât** adı verilmiştir. Yenileşme döneminde ise riyâziyyât sayı ve miktarla uğraşan bütün bilim dallarını kuşatan bir isim olarak kullanılmaya başlanmıştır, bugün de modern Arapça'da kullanılmaya devam edilmektedir.

İslâm medeniyetinde matematik alanındaki çalışmaların tarihî gelişimi ele alınmadan önce bu ilmi doğuran etkenler ana çizgileriyle izlenmek istenirse IX. yüzyılın başlarındaki Bağdat'a dönmek

gerekir. O yıllarda eski Yunan matematiğinden önemli eserlerin tercüme faaliyeti ileri bir seviyeye ulaşmıştı. Tercüme, bir yandan Sâbit b. Kurre gibi önde gelen âlimler tarafından zamanın matematikle ilgili sorunlarına cevap vermek, bir yandan da yalnızca teorik amaçlar için değil aynı zamanda oluşmaya başlayan yeni toplumun astronomi, optik, aritmetik, ölçü aletleri gibi alanlardaki ihtiyaçlarını karşılamak için yapıyordu. IX. yüzyılın başı Yunan matematiğinin Arapçalaştırılmasında büyük bir dönüm noktası teşkil etti. Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî, hem konusu hem yöntemi yeni olan cebir kitabını (aş. bk.) bu dönemde ve Bağdat'taki Beytülhikme ortamında yazdı. Cebir, matematiğin farklı ve bağımsız bir kolu halinde ilk defa bu kitapla gün yüzüne çıktı. Hârizmî'nin üslûpta getirdiği yenilik ve konu edindiği cebirsel nicelik çarpıcı bir etki yaptı. Eserin içerdiği yeni üslûp algoritma (düzenli hesap tekniği) ve ispata dayanıyordu. Hârizmî aritmetiğin cebire, cebirin aritmetiğe ve her birinin trigonometriye, cebirin Öklidçi geometrik sayılar teorisine ve cebirin geometriye, geometrinin cebire olan uygulamalarını sırasıyla ele aldı. Bu uygulamalar yeni bilim dalları ve uygulama alanlarının doğmasında etkili oldu. Cebirdeki polinomlar (çok terimliler), sayma teknikleri, sayısal analiz, denklemlerin sayısal çözümü, yeni sayılar teorisi, denklemlerin geometrik tersimi bu uygulamalar sonucunda ortaya çıktı. Bu değişik uygulamalardan, "belirsiz denklemler analizi" adı altında cebirin başlı başına bir konusu haline gelecek olan tam sayıların diafont analiziniyle rasyonel sayıların diafont analizinin ayrılması gibi başka sonuçlar da elde edildi. Yeni kurulan cebir ilmiyle IX. yüzyıldan itibaren matematiğin farklı dallarının birbirine tatbiki matematikçilerin farklı nicelik türleri arasında işlem yapma gücünü arttırdı. Kısaca cebir, konusunun genelliğiyle ve üslûbuyla bu uygulamaları sağlayabilmiş, uygulamaların çeşitliliği ve çokluğu IX. yüzyıldan itibaren matematiğin çehresini değiştirmeye başlamıştı.

IX. yüzyıldan hemen sonra matematik artık eski Yunan'daki gibi değildi; büyük bir değişime uğramış ve ufukları genişlemişti. Bu değişimde doğal olarak önce eski Yunan aritmetiğinin ve geometrisinin geliştirildiği görülür. Konikler teorisi, paraleller teorisi, projektif geometri sorunlarıyla alan ve hacim hesaplarında Archimedes yöntemleri, izoperimetri

problemleri ve geometrik dönüşümler ilk geliştirilen konulardır. Bütün konular Sâbit b. Kurre, Kûhî, İbn Sehl, İbnü'l-Heysem gibi en gözde matematikçilerin çalışma alanlarını oluşturdu. Bu matematikçiler bir taraftan derin incelemeleriyle kendilerinden önce gelenlerin üslûbunu koruyarak veya gerektiğinde değiştirerek bu alanların genişlemesini sağladılar; bir taraftan da eski Yunan matematiğinin içinde kalıp yaptıkları çalışmalarla bu ilim dalını başka alanlara taşıdılar.

1. Cebir. Hârizmî'nin 197-215 (813-830) yılları arasında Bağdat'ta kaleme aldığı *Kitâbü'l-Muhtasar fi hisâbi'l-cebr ve'l-mukâbele* adlı eseri, içinde "cebir" terimine rastlanan ilk kitaptır. Eserde müellifin o zamana kadar düşünülmemiş açık bir amaç taşıdığı görülür: Kökler aracılığıyla çözülebilen bir denklemler teorisi kurmak; öyle ki bu teoriyle hem bütün hesap ve hendese problemleri çözülebilsin hem de ticaret, miras hukuku ve arazi ölçümü gibi konularda karşılaşılabilecek problemlerde kullanılabilsin (bk. HÂRİZMÎ, Muhammed b. Mûsâ).

Hârizmî'nin yaşadığı ve onu takip eden dönemde kendisinin başlattığı araştırmaların hemen genişlediği görülür. Hârizmî'nin denklemler teorisinde yürüttüğü yolu takip eden İbn Türk gibi isimler onun örneğe dayalı ispat anlayışını daha da geliştirdiler (*DİA*, I, 226). Sâbit b. Kurre ise hem Hârizmî'nin ispatlarını daha sağlam geometrik temellere oturtmak, hem de ikinci dereceden denklemleri geometrik dile çevirmek için Öklid'in *Elementler* adlı kitabını yeniden ele aldı. Matematik tarihinde cebirsel ve geometrik iki yöntemi apaçık bir şekilde birbirinden kesin olarak ayıran ve böylece cebirsel süreçlerin geometrik yorumlarını ve rerek hem Öklid geometrisinin hem Hârizmî'nin denklemlerine getirdiği geometrik yorum cebirsel denklemler teorisinin gelişmesinde özel bir önem taşır. Ancak hemen hemen aynı dönemde geometri problemlerini cebirsel terimlerle ifade eden, başka bir deyişle Sâbit b. Kurre'nin tavrının tam aksine geometrik yapıları cebirsel dile çeviren tamamıyla farklı başka bir yorum tarih sahnesine çıkar. Sâbit b. Kurre'nin çağdaşı olan Mâhânî, *Elementler*'in X. kitabındaki bazı bikuadratik problemleri cebirsel denklemlere çevirmekle kalmaz, aynı zamanda Archi-

medes'in küre ve silindire ilgili eserinde yer alan bir cisim problemini de üçüncü dereceden bir cebirsel denkleme dönüştürür.

Öte yandan Hârizmî'den sonra cebirsel hesap hem kavram hem de muhteva bakımından gelişti. Denilebilir ki Hârizmî'nin ardından gelen cebirciler, yoğun bir şekilde başlıca matematik tekniği olarak cebirsel hesap kavramıyla uğraştılar. Bunlardan Sinân b. Feth bilinmeyen kuvvetleri çarpma yoluyla, Ebû Kâmil ise toplama yoluyla belirledi. Ebû Kâmil'in *Kitâbü'l-Cebr ve'l-mukâbele*'si hem kendi çağında hem de cebir tarihinde bir dönüm noktası oluşturmaktadır. Ebû Kâmil bu eseriyle cebir bilimine, cebirsel hesap kavramını genişletmenin yanında bugün "belirsiz analiz" veya "rasyonel diafont analiz" denilen yeni bir fasıl daha ekledi. Kendisinden öncekilerden farklı olarak denklemler teorisini daha sıkı ispatlara bağlı bir şekilde inceledi; iki ve üç terimlilerin hesabını her defasında sonucu ispatlayarak genişletti ve derinleştirdi; hesap ve cebirdeki işlem işaretlerini daha sıkı tanımladı; hesap kurallarını kesirlerin hesabına uyguladı ve sonra da çok bilinmeyenli lineer denklem sistemleriyle irrasyonel katsayılara sahip denklemleri araştırdı (bk. EBÛ KÂMİL).

Mâhânî, Süleyman b. İsmet, Ebû Ca'fer el-Hâzin, Ahmed b. Hüseyin el-Ahvâzî, Yuhannâ b. Yûsuf ve Muhammed b. Abdülazîz el-Hâşimî gibi matematikçiler hesap kavramını irrasyonel sayılara uyguladılar ve *Elementler*'in irrasyonel sayıların geometrik bir incelemesi olan X. kitabını Hârizmî cebiri ışığında yeniden okumaya tâbi tuttular. Bu akımla ulaşılacak başarılar yalnızca cebirsel hesabın irrasyonel sayıları içerecek şekilde genişletilebileceğini değil, aynı zamanda cebirsel işlem anlayışının ne kadar kapsayıcı olduğunu da gösterdi.

Diophantus'a ait *Aritmetika* adlı eserin yedi kitabının Kustâ b. Lûkâ tarafından Arapça'ya çevrilmesi ve özellikle bu kitapların cebirsel bir dille okunmasıyla ikinci bir akım doğdu. Mütercimim *Şinâ'atü'l-cebr* adıyla Arapça'ya çevirdiği ve Diophantus'un Yunanca terimlerini Hârizmî'nin cebir diline dönüştürdüğü bu eser, adının çağrıştırdığı gibi Hârizmî'nin eseri açısından bir cebir kitabı olmasa da kendi çağına nisbetle değişkenlerin değiştirilmesi, yok edilmesi, yerine konulması gibi güçlü cebirsel hesap teknikleri içeriyordu. Kitap, üzerine pek çok matematikçinin yazdığı şerh ve hâşiyeye yanın-

da daha sonra mütercimi Kustâ b. Lûkâ ve Ebû'l-Vefâ el-Bûzcânî tarafından tekrar şerhedildi.

Cebirsel hesabın ilerlemesi ve başka matematik alanlarına el atacak şekilde genişlemesiyle ulaşılan sonuçların birikimi bu genç bilim kolunun yenilenmesine yol açtı ve Hârizmî'den bir buçuk asır sonra yaşayan Bağdatlı matematikçi Kerecî hesap bilimini cebire uygulamak, başka bir deyişle hesap biliminin kurallarını ve bu bilimin bazı algoritmalarını cebirsel ifadelere, özellikle de çok terimlere (polynominals) uygulamak için bir sistem geliştirdi. Böylece $m, n \in \mathbb{Z}_+$ olmak

üzere $f(x) = \sum_{k=-m}^n a_k x^k$ şeklinde cebirsel

ifadeler üzerinde yapılan hesap işlemleri cebirin ana konusunu oluşturmaya başladı. Kerecî'nin *el-Fahrî fi'l-cebr ve'l-mukâbele* ve *el-Bedî' fi a'mâli'l-hisâb* adlı iki çalışması pek çok matematikçinin, üzerlerine şerh ve hâşiye yazdığı en çok faydalanılan eserler oldu; ondan sonra cebir kitapları hem içerik hem terip bakımından ciddi değişikliklere uğradı. Hârizmî'nin kitabı ise Kerecî'den itibaren önemli, ancak tarihî ve ikinci dereceden bir eser olarak görüldü. Kerecî'nin cebir tarihindeki etkisini anlayabilmek için onun XII. yüzyıldaki takipçilerinden olan Semev'el el-Mağribî'yi ele almak yeterlidir. Semev'el çalışmasına cebirsel kuvvet kavramını en genel haliyle tanımlayarak başlar ve $x^0=1$ tanımı yardımıyla $x^m x^n = x^{m+n}$, $m, n \in \mathbb{Z}$ kuralını verir. Daha sonra tek terimlilerle çok terimlilerin, özellikle çok terimlilerin bölünmesiyle ilgili temel aritmetik işlemlerinin incelenmesine geçer; arkasından kesirleri çok terimliler halkasının elemanları yardımıyla yaklaşık olarak ifade etme imkânlarını araştırır (bk. SEMEV'EL el-MAĞRİBÎ).

X. yüzyılda yaşayan Ebû Ca'fer el-Hâzin, Kûhî, İbn İrâk, Bîrûnî, Ebû'l-Cûd Muhammed b. Leys ve Muhammed b. Ahmed eş-Şennî gibi birçok matematikçi üçüncü derece denklemleri geometri diliyle ifade etmeye yöneldiler. Bu matematikçilerin o dönemde uzay geometrisindeki problemlerin incelenmesinde kullanılan bir tekniği, yani konik eğrileri kesiştirme tekniğini bu denklemlerin incelenmesine uygulayabilecek bir seviyede oldukları görülür. Cebirsel denklemler teorisinin geometrik bir yorumla incelenmesi Sâbit b. Kur'e'nin yaptığı gibi cebirsel çözümün geo-

metrideki karşılığını bulmak anlamına gelmiyordu; aksine denklemin başka türlü elde edilemeyen pozitif köklerini geometri yardımıyla belirleme amacı taşıyordu. Ancak matematikçilerin bu konudaki teşebbüsleri Ömer Hayyâm'ın üçüncü veya daha küçük dereceli denklemleri incelemek için öne sürdüğü geometrik tasarıma kadar tâli çalışmalar olmaksızın öteye geçemedi. Hayyâm, bu denklemlerinden her biri için iki koniğin arakesitiyle belirlenen pozitif bir kök buluyordu. Meselâ $x^3 = bx + c$, $b, c > 0$ denklemini çözmek amacıyla bu kökü belirlemek için $P = \{(x, y); b^{1/2}y = x^2\}$ yarı-parabolü ile aynı tepe noktası olan $H = \{(x, y); y^2 = (\frac{c}{b} + x)x\}$ eşkenar hiperbolünü kesiştirdi; böylece bunların pozitif köke karşılık gelen ikinci bir ortak noktaları olduğunu gösterdi. Hayyâm'ın sorunun çözümü için getirdiği temel kavram, boyut kavramıyla uygunluk sağlayacak şekilde tanımlanan ve geometrinin cebire uygulanmasını mümkün kılan ölçü birimiyle ilgilidir. Öte yandan bu uygulamaya Hayyâm'ı ilk bakışta bir çelişki gibi görünen farklı iki yöne götürür. Bir yandan cebir cebirsel denklemler teorisine özdeşleşir, öte yandan denklemler teorisi, çok açık bir tarzda olmasa da cebirle geometri arasındaki farklılığı aşar gibi görünür. Böylece Hayyâm'la beraber denklemler teorisi her zamankinden daha çok cebirle geometrinin, özellikle de analitik ispat ve yöntemlerin karşılaştığı bir alan olmaktan daha fazla bir şey ifade eder hale gelir. Hayyâm eserinde genellikle matematik tarihçilerinin Descartes'a atfettikleri önemli iki sonuca ulaşır: Üçüncü dereceden bütün denklemlerin genel çözümünü iki koniği kesiştirerek elde etmek ve uzunluk ölçü birimi yardımıyla, Descartes'in aksine homojenlik kuralına sadık kalarak geometrik bir hesabı gerçekleştirebilmek. Hayyâm yalnızca geometrik çözümle yetinmez ve üçüncü dereceden denklemin yaklaşık sayısal bir çözümünü de verme girişiminde bulunur (bk. ÖMER HAYYÂM).

Hayyâm'dan iki nesil sonra bu akımın en önemli eserlerinden biri olan ve Hayyâm'inkine göre çok önemli yenilikler içeren Şerefeddin et-Tûsî'nin (VI/XII. yüzyıl) *Kitâbü'l-Mu'âdelât* ile karşılaşılır. Tûsî'nin genel ve cebirsellikten çok yerel ve analitik özellikler taşıyan kitabında denklemlerin sınıflandırılması pozitif köklerin bulunup bulunmamasına bağlanır; başka bir deyişle denklemler imkânsız hallerden (aş. bk.) olup olmadıklarına göre sı-

nıflandırılır ve sıralanır. Söz konusu ikili duruma uygun biçimde iki kısımdan meydana gelen kitabın birinci kısmında Tûsî, Hayyâm gibi temelde ≤ 3 dereceden yirmi denklemin pozitif köklerinin geometrik tesbitini, yalnızca ikinci dereceden denklemler için diskriminantın belirlenmesini ve nihayet bugün Ruffini-Horner adıyla anılan yöntem yardımıyla sayısal çözümler bulunmasını ele alır. Bu yöntemi yalnızca bir sayının kökünün tesbitinde kullanmakla kalmaz, çok terimli denklemlere de uygulamayı düşünür. Tûsî de Hayyâm'ın yaptığına benzer tarzda, denklemlerin birinci veya ikinci dereceye indirgenbilmesi halinde düzlemsel geometri çizimlerini ve üçüncü dereceye indirgenbilmesi halinde de koniklerin oluşturduğu eğrilerden ikisinin veya üçünün yardımıyla yapılan çizimleri kullanır. Eserin ikinci kısmı Tûsî'nin deyimleriyle imkânsız haller sınıfına giren, yani pozitif çözüm içermeyen beş denklemin incelenmesine ayrılmıştır. Bu beş denklem şunlardır: (1) $x^3 + c = ax^2$; (2) $x^3 + c = bx$; (3) $x^3 + ax^2 + c = bx$; (4) $x^3 + bx + c = ax^2$; (5) $x^3 + c = ax^2 + bx$. Tûsî, Hayyâm'ın aksine bu imkânsız hallerin yalnızca farkına varmakla kalmamış, kesişim noktalarını ve dolayısıyla köklerin varlığını kanıtlamakla uğraşırken bu halleri kesin biçimde belirlemiş ve sebeplerini araştırmıştır.

Tûsî'nin çalışmaları, denklemler teorisinin yalnızca cebirin bir bölümünden ibaret olmadığını ve çok daha geniş bir alanı kapsadığını gösterir. Tûsî, denklemlerin geometrik ve sayısal çözümlerini tek bir teori altında toplar ve her denklemin çözülebilirlik şartlarını ortaya koyar; ardından da çözer. Bu tavır onu kullandığı eğrileri daha dar bir çerçevede incelemeye, özellikle de türev denklemi yardımıyla üçüncü dereceden bir polinomun maksimumunu sistematik olarak incelemeye götürür. Sayısal çözüm sırasında içerisinde bir polinomunun türev kavramıyla karşılaşılan belirli bazı algoritmaları uygulamakla kalmaz, aynı zamanda "dominant polinomu" kavramı yardımıyla bu algoritmaları da sağlamaya çalışır. Tûsî'nin bu çalışmalarında çağına göre çok yüksek seviyede bir matematik söz konusudur. Daha basit bir deyişle sembollere dayanmadan yapılan matematiksel bir araştırmanın son sınırlarına kadar ulaşılmıştır. Gerçekten de Tûsî'nin bütün araştırmaları hiçbir sembol kullanmaksızın "doğal dil"le ifade edilerek yürütülmüştür. Fakat bazı defalar doğal dil yerine cetveller kullanılmış, ancak bu, araştır-

maları daha da karmaşık bir duruma sokmuştur. Bu zorluk, yalnız kendi araştırmalarının gelişmesinde değil aynı zamanda sonuçların ifadesinde de bir engel oluşturmuştur. Büyük bir ihtimale Tûsî'nin takipçileri bu engelle karşılaştı ve bu durum özellikle matematik kavramının Descartes'tan sonra uğradığı değişimlere kadar devam etti.

2. Sayma Tekniği (kombinatör analiz). İlk dönemde sayma tekniğiyle ilgili faaliyetler hem dilciler hem cebirciler tarafından dağıntık bir şekilde yürütülüyordu. Bunlar arasında bir bağ kurulması ve bu tekniğin dil bilimi, felsefe, matematik gibi çok farklı sahalarda uygulanabilen bir yöntem haline alması daha sonra gerçekleşti. VIII. yüzyılda ünlü dilbilimci Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*'nda lugatçılığın tecrübî özelliğini aklileştirerek her üç alanda da uzun süre iz bırakan bir isim oldu. Önün Arapça'da yeni kelimeler teşkil edebilmek için bulduğu kombinasyon hesaplama formülü harf sayısı n ve $1 < r \leq 5$ olmak üzere $A_n^r = r! \binom{n}{r}$ idi. Ahmed b. Halîl'in hesap yöntemine daha sonraki dilbilimcilerin birçok eserinde rastlanır. Bu yöntem, IX. yüzyıldan sonra Kindî tarafından geliştirilen kriptolojide de (şifrecilik) yer almış ve aynı yüzyılın sonlarından itibaren İbn Vahşiyye, İbn Tabâtabâ ve başka dilbilimciler tarafından kullanılmıştır. Cebirciler de bu yöntemle X. yüzyılın sonlarında iki terimli katsayıların hesabı için aritmetik üçgenini oluşturma kuralını ifade ve ispat ettiler. Kerecî, $\binom{n}{r} = \binom{n-1}{r-1} + \binom{n-1}{r}$ formülünü ilk ve-ren ve $(a+b)^n = \sum_{r=0}^n \binom{n}{r} a^{n-r} b^r$ formülünü ilk geliştirenlerdendir.

Cebirciler kombinasyon hesaplarında birçok yeni kural uyguladılar. Meselâ Semev'el el-Mağribî bilinmeyenleri ifade eden on sayıyı sembol olarak alır -bugün bunlara "indis" adı verilmektedir- ve bunları altışar altışar kombine ederek 210 denklemden oluşan bir sistem elde eder. Ayrıca bu linear sistemin 504 adet uygunluk şartını bulmak için yine kombinasyon hesaplarını kullanır. Cebirsel incelemeler ve dilbilimle ilgili araştırmalar sırasında bulunan kurallar kombinasyon hesaplarına geçişi sağlayan somut şartları oluşturdu. Bununla birlikte bu hesabın doğuşu aritmetik üçgenle kuruluş kuralının, yani Kerecî'nin bir hesaplama aracı olarak verdiği kuralın açık bir şekilde kombinasyon mantığıyla yorum-

lanmasında yatar. Cebircilerin bu yorumu daha önce farketmediğini düşünmek zordur. Aksine bu yorumun cebirciler tarafından da farkedildiği, fakat bunu açık bir şekilde formüle dökmek için herhangi bir sebebin bulunmadığı söylenebilir. Kombinasyon hesaplarıyla yapılan bu yorumun XIII. yüzyıldan önce de var olduğu, hem Semev'el'in çalışmalarına hem de matematikçi-filozof Nasîrüddîn-i Tûsî'nin şimdikiye kadar bilinmeyen bir eserine dayanarak ileri sürülebilir. Söz konusu eserden anlaşıldığına göre Tûsî bu yorumu biliyor ve tanınan bir kural gibi ifade ediyordu. Aynı ifade tarzına kısmen veya tamamen kendisini takip edenlerde de rastlanır. Tûsî yazılarında esas itibarıyla, "Birden çok nasıl çıkar?" şeklindeki Yeni Eflâtuncu felsefe sorusuna matematiksel bir cevap bulmak için yola çıkar. Bu incelemesi sırasında n nesnesinin $1 \leq k \leq n$ olmak üzere k 'lı kombinasyonunu hesaplamak gereğini duyar ve $n = 12$ için

$$\sum_{k=1}^n \binom{n}{k} \text{ 'yi hesaplar. Bu hesaplamada}$$

$$\binom{n}{k} = \binom{n}{n-k} \text{ eşitliğinden de yararlanır.}$$

Tûsî ayrıca aritmetik üçgeninin (Kerecî üçgeni) teşkil tarzını da verir ve $0 \leq p \leq 16$

$$\text{ için } \sum_{k=0}^m \binom{m}{k} \binom{n}{p-k} \text{ 'yi hesaplar.}$$

Tûsî'den önce olduğu gibi Tûsî'den sonra da aritmetik üçgenin kombinasyonlarıyla yapılan yorumlar, üçgenin teşkil tarzı araştırmaları ve sayma tekniğiyle ilgili kuralların tesbit çalışmaları aralıksız sürdü. Kemâleddin el-Fârisî sayılar teorisyle ilgili bir risâlesinde bu yorumu tekrar ele aldı ve figüratif sayıların teşkilinde

$$F_p^q = \sum_{k=1}^p F_k^{q-1} = \binom{p+q-1}{q} \text{ bağıntısını tes-$$

bit etti. Bu sıralarda İbnü'l-Bennâ el-Merâkûşî kombinatör analizi yorumlamaya çalıştı ve kendisinden önce bilinen kuralları da dikkate alarak r 'den r 'ye tekrarsız permutasyona ve yine tekrarsız kombinasyona ilişkin şu kuralları koydu:

$$\binom{n}{r} = n(n-1) \dots (n-r+1)$$

$$\binom{n}{n} = n!$$

$$\binom{n}{r} = \frac{\binom{n}{r}}{r!}$$

Kombinasyon hesabı ile dayandığı temel kavramlar daha sonra da değişik matematik eserlerinde, hatta müstakil çalışmalarda ele alındı; Cemşid el-Kâşî, İbnü'l-

Mâlik ed-Dimaşki, Muhammed Bâkır el-Yezdî, Takiyyüddin er-Râsîd ve İbrâhim el-Halebî bu konuyla ilgilenen isimlerden yalnızca birkaçıdır.

3. Sayısal (nümerik) Analiz. Eski Yunan matematiğine kıyasla İslâm matematiği çok önemli miktarda sayısal algoritma içerir. Cebir bu konunun gelişmesinde yalnızca gerekli olan teorik malzemeleri vermekle kalmamış, aynı zamanda sayısal denklemlerin pozitif köklerinin belirlenmesi için geliştirilen yöntemler gibi bu tekniklerin kullandığı çok geniş bir uygulama alanı da sağlamıştır. Bulunan sayısal algoritmaların çokluğundan daha da önemli olan husus, bunların en doğrusunun ve en uygununun seçilebilmesi maksadıyla birçoğunun karşılaştırılması ve matematikte yeni araştırma alanlarının keşfidir.

İslâm matematik tarihinde ilk günlerinden itibaren karekök ve küpkök başta olmak üzere kök hesaplarıyla ilgili algoritmik yöntemlere rastlanır. Bunların bir kısmı Yunan, bir kısmı Hint kökenlidir; ancak kök hesabında İslâm matematikçilerinin yaptığı pek çok buluş mevcuttur. X. yüzyıl başlarından XVII. yüzyıla kadar hemen hemen hesap sahasında yazılmış bütün eserlerle kök hesabına birer bölüm ayıran cebir kitaplarında "et-takrîbü'l-istilâhî" (yaklaşık değer) denilen şu formüller yer almaktadır: $N = a^2 + r$ ve a tam sayı ol-

$$\text{mak üzere } \sqrt{N} = a + \frac{r}{2a+1} \text{ ve } N = a^3 + r \text{ ve}$$

$$a \text{ tam sayı olmak üzere } \sqrt[3]{N} = a + \frac{r}{3a^2+3a+1}.$$

X. yüzyılın sonunda Kûşyâr b. Lebbân el-Cilî gibi matematikçiler, kök hesaplarında Ruffini-Horner yöntemine götüren ve kuvvetli bir ihtimalle Hint çıkışı olan bir algoritmayı açıkça kullanıyorlardı. İbnü'l-Heysem ise bu algoritmayı yalnızca bildiğini göstermekle kalmamış, onu gerekelendirmeye ve sağlamaya da çalışmıştır. Bu algoritmayla varılan diğer sonuçlar, daha sonra yazılan pek çok hesap kitabında olağan yöntemler olarak yer almıştır. Bu konudaki kitapların başında Ali b. Ahmed en-Nesevî, Nasîrüddîn-i Tûsî, İbnü'l-Havvâm ve Kemâleddin el-Fârisî'nin eserleri zikredilebilir. Yine X. yüzyılın sonlarından itibaren aritmetik üçgen ve iki terimli (binom) formülün bilinmesi sebebiyle n kökünün bulunması için sözü edilen yöntemlerin genelleştirilmesi ve ilgili algoritmanın formülle ifade edilmesi hususunda matematikçiler artık pek

fazla güçlkle karşılaşmıyorlardı. Zamanla kuvvet kaybeden bu girişimler XI. yüzyılda Bîrûnî ve Ömer Hayyâm tarafından tekrar ele alındı. Semev'el ise 1172-1173'teki çalışmalarında altmış tabanlı bir tam sayının n kökünü hesaplamak için "yaklaşık değer" kavramını tanımladıktan sonra ileride Ruffini-Horner yöntemi adını alan yöntemi uygulayarak $Q = 0; 0, 0, 2, 33, 43, 3, 43, 36, 48, 8, 16, 52, 30$ olmak üzere $f(x) = x^3 - Q = 0$ örneğini verdi. Bu yöntem XII. yüzyıla kadar kullanılmaya devam etti ve hesâb-ı Hindî kitaplarında yer aldı. Daha sonraları Cemşîd el-Kâşî'de ve ondan sonra gelen matematikçilerde de bu yöntem sıklıkla rastlanır. Bir tam sayının n irrasyonel kökünün hesabında da buna benzer bir durumla karşılaşılır ve Semev'el'in ortaya bir tam sayının irrasyonel kökünün tam olmayan kısmına kesirli sayılarla yaklaşmayı sağlayan bir kural koyduğu

kök için $x' = x_0 + \frac{N - x_0^n}{(x_0 + 1)^n - x_0^n}$ yani

$$\left[\sum_{k=1}^{n-1} \binom{n}{k} x_0^{n-k} \right] + 1$$

$x' = x_0 + \frac{N - x_0^n}{(x_0 + 1)^n - x_0^n}$ ilk yaklaşık değerini verdiği görülür.

İnterpolasyon yöntemleri ise astronomlar arasında uzunca bir süre kullanılmıştır. IX. yüzyıldan itibaren trigonometrik ve astronomik tabloları oluşturmak ve kullanabilmek amacıyla geliştirilen yöntemlerde interpolasyon yöntemleri pek çok defa ele alındı. Bu çalışmalar neticesinde X. yüzyılda Kemâleddin İbn Yûnus ve Ebû Ca'fer el-Hâzin gibi en az iki matematikçi ikinci dereceden interpolasyon yöntemleri

önerdiler. İlk matematikçi $y = y_{-1} + \left(\frac{x - x_{-1}}{d} \right)$

$$\left[\frac{1}{2} (\Delta y_{-1} + \Delta y_0) + \frac{1}{2} \left(\frac{x - x_{-1}}{d} \right) \Delta^2 y_{-1} \right]$$

şeklinde bir ifade verdi. Burada (x_{-1}, y_{-1}) noktasından geçen bir eğriyle tanımlanan parabolik bir interpolasyon söz konusudur. Ebû Ca'fer el-Hâzin ise beş yüzyıl sonra değişik bir ifadeyle Cemşîd el-Kâşî'de rastlanılacak parabolik bir interpolasyon verdi. Ancak Brahmagupta'nın *Khandakhadyaka* adlı zîcinin Arapça'ya tercüme edilmesiyle Bîrûnî'nin bu sahadaki araştırmaları İslâm matematiğindeki interpolasyon yöntemleri tarihinde önemli bir dönüm noktası oldu.

X. yüzyıl sonlarında yöntemlerin çoğalmasında araştırmalarda yeni sorunlar doğurdu. Bunlar arasında, "İncelenen fonksiyonun tablo değerlerini oluşturmak için en doğru değeri tesbit etmek maksadıyla farklı yöntemler nasıl karşılaştırılmalıdır?" şeklinde dile getirilen soru belki de en önemli sorundu. Nitekim Bîrûnî bu soruyu kendi kendine sorar ve kutupların varlığının doğurduğu zorluklara karşın "kotejant fonksiyonu" için bu farklı yöntemleri birbiriyle karşılaştırmaya başlar. Bir sonraki yüzyılda Semev'el bu teşebbüsleri daha açık bir şekilde sürdürür. Ancak matematikçiler, bir yandan yeni yöntemler üzerindeki araştırmalarına devam ederken bir yandan da bunları astronomi dışındaki alanlara uyguladılar. Kemâleddin el-Fârisî, ışığın kırılmalarına dair tabloyu hazırlamak için "fark yayı" (kavsü'l-hilâf) adını verdiği yeni bir yöntemden yararlandı. Fakat onun XIV. yüzyıl başlarında uyguladığı bu yöntem X. yüzyıl matematikçisi Hâzin'e kadar gider; öte yandan daha sonra XV. yüzyılda Kâşî tarafından *Zîc-i Hâkânî* adlı eserinde yeniden ele alınır. Bu durum interpolasyon hesabı sahasında hep aynı geleneğin sürdürüldüğünü gösterir.

4. Belirsiz Denklem Analizi. Belirsiz denklem analizinin (diyofant analiz) cebirden bağımsız bir konu olarak ortaya çıkışı Hârizmî'nin takipçilerine kadar gider ve özellikle Ebû Kâmil'in 880'lere doğru yazdığı *Kitâbü'l-Cebr ve'l-mukâbele* adlı kitaba dayanır. Ebû Kâmil eserinde konuları sistematik şekilde düzenlemiş ve denklemlerle çözüm algoritmalarının yanında yöntemleri de ele almıştır. Eserin son bölümünde otuz sekiz adet ikinci dereceden belirsiz denkleme, dört adet belirsiz linear denklem sistemine, birtakım belirli linear denklem sistemlerine, aritmetik dizilere dönüştürülebilen bazı denklemlere ve aritmetik dizilerin incelenmesine yer verilmiştir. Bu incelemeler Ebû Kâmil'in önceden tesbit ettiği iki amaca yöneliktir: Belirsiz denklemlerle aritmetikçilerin uğraştığı cebir problemlerinin çözümü. Belirli denklemlerle belirsiz denklemler arasındaki farka matematik tarihinde bilinebildiği kadarıyla ilk defa bu kitapta rastlanmaktadır. Eserde otuz sekiz belirsiz denklemin incelenmesi yalnızca bu farkı yansıtma kalmaz, aynı zamanda bunların rastgele sıralanmadığını, müellifin tesbit ettiği şartlara veya kurallara uygun bir sıra takip ettiğini gösterir. İlk yirmi beş denklemin oluşturduğu birinci grubun örnek

olarak inceleyebileceğimiz on dokuzuncu problemi $ax - x^2 + b = y^2$ şeklinde düzenlenmiştir ve denklemin pozitif rasyonel çözümlerini belirleyen yeterli şartları verir: $y^2 + \left(\frac{a}{2} - x \right)^2 = b + \left(\frac{a}{2} \right)^2$; $x = \frac{a-t}{2}$ olarak alınırsa $y^2 + \left(\frac{t}{2} \right)^2 = b + \left(\frac{a}{2} \right)^2$ olur ve

denklem böylece iki kare toplamı bir sayıya başka iki kareye bölme işlemine indirgenmiş olur. 26-38. denklemleri kapsayan ve $x^2 + x = y^2$ örneğini (31. denk-

lem) verebileceğimiz ikinci grup on üç denklemden meydana gelir ve rasyonel olarak parametrelenemez. Belirsiz linear denklemlerin bulunduğu üçüncü grup ise

$$x + ay + az + at = u$$

$$bx + y + bz + bt = u$$

$$cx + cy + z + ct = u$$

$$dx + dy + dz + t = u$$

gibi linear denklem sistemlerinden oluşmaktadır.

Belirsiz denklem analizine Ebû Kâmil'in yaptığı katkılar, Diophantus'un *Aritmetika*'sının Kustâ b. Lûkâ tarafından *Şî-nâ'atü'l-cebr* adıyla tercüme edilmesine yol açtı. Eserin Hârizmî cebirinin diliyle çevrilmesi hem belirsiz denklem analizine daha farklı kavramlar ve yaklaşımlar getirdi hem de cebirsel bir karakter kazandırdı. Meselâ Kerecî *el-Bedî' fi'l-mâli'l-î-hisâb* adlı kitabında Diophantus'tan farklı olarak dikkatini problemlerle onların çözümlerine hasretmez, aksine tasnifinde cebirsel ifadeyi oluşturan terimlerin sayılarıyla bu terimlerin kuvvetleri arasındaki farklara ağırlık verir. Kerecî bir taraftan açıklamalarını sistematik bir düzende vermeyi amaçladı, bir taraftan da Ebû Kâmil'in başlattığı her problem sınıfı için mümkün olabilen yöntemleri vermeyi hedefleyen çalışmalarını daha da ileriye götürdü. *el-Fahrî fi'l-cebr ve'l-mukâbele* adlı eserinde ise bu analiz yalnızca ilkelerini verdi ve bunu yaparken de özellikle $a, b, c \in \mathbb{Z}$ olmak üzere $ax^2 + bx + c = y^2$ denklemini ele aldı.

Kerecî'den sonra gelenler, yalnızca eserlerini şerh etmekle yetinmeyip aynı zamanda onun çizdiği yolda ilerlemeye devam ederek üçüncü dereceden belirsiz denklemleri de inceleyecek şekilde "istikrâ" yöntemini geliştirdiler. Meselâ Semev'el, *el-Bâhîr fi'l-cebr* adlı eserinde *el-Bedî'* kitabını şerh ederken $y^3 = ax + b$ şeklindeki denklemleri inceledikten sonra $y^3 = ax^2 + bx$ denklemini de gözden geçirdi. Kerecî'den sonraki matematikçile-

rin rasyonel belirsiz denklem analiziyle ilgili çalışmalarından dolayı bu analizin bütün önemli cebir kitaplarında yer aldığı rahatlıkla söylenebilir. Örnek olarak XII. yüzyılın ilk yarısında İzzeddin ez-Zencânî konuyla ilgili birçok problemi Kerecî ile Diophantus'un ilk dört kitabının Arapça tercümesinden derlemiştir. İbnü'l-Havvâm ise *el-Fevâ'idü'l-bahâ'iyye*'sinde bazı belirsiz denklemleri, bu arada üç asır sonra Fermat'ın $n = 3$ için $x^3 + y^3 = z^3$ şeklinde düzenlediği denklemi göz önünde bulundurmuş, onun eserine hacimli şerhler yazan Kemâleddin el-Fârisî ile İmâdüddin el-Kâşî de benzer bir tavır sürdürmüştür. Görüldüğü üzere belirsiz denklem analiziyle ilgili çalışmalar bazı matematik tarihçilerinin iddia ettikleri gibi Kerecî'de kesilmemiş ve XVII. yüzyıla, Yezdî'ye kadar aralıksız sürmüştür.

İslâm matematikçileri çözümü imkânsız problemlerle erken tarihlerden itibaren ilgilenmeye başladılar. XVII. yüzyılda Fermat'ın son şeklini verdiği "bir tam sayının kareler toplamı şeklinde ifade edilemeyeceği" probleminin ilk hali ilgi odaklarının başında gelir. Hâzin'in bir risâlesindeki birçok teorem bu incelemeyle alakalıdır. Hucendî'nin iki kübik sayının toplamının kübik olmadığını ispata teşebbüs ettiği uzun zamandan beri biliniyordu. Ancak Hâzin'e göre Hucendî'nin ispatında hatalar vardı. Öte yandan Ebû Ca'fer İbnü'd-Dâye de aynı teoremi ispat etmiş; fakat onun ispatı da hatalıydı. Her ne kadar ispatın gerçekleştirilebilmesi için Euler'e kadar beklemek gerekmişse de her şeye rağmen bu problem İslâm matematikçilerini uğraştırmaya devam etmiştir. Daha sonraları İbnü'l-Havvâm'da görüldüğü üzere $x^4 + y^4 = z^4$ halinin de imkânsızlığı dile getirildi.

Tam sayılı diofant analizi, özellikle sayısal dik- açılı üçgenler üzerindeki araştırmalar, X. yüzyılın ilk yarısında bu konudaki çalışmaları başlatan matematikçilerden sonra da devam etti ve aynı yüzyılın ikinci yarısı ile bir sonraki yüzyılın başlarında Ebü'l-Cûd Muhammed b. Leys, Siczî ve İbnü'l-Heysem, ardından Kemâleddin İbn Yûnus gibi önemli matematikçiler tarafından ele alındı.

5. Klasik Sayılar Teorisi. İslâm dünyasında sayılar teorisi üzerinde yapılan araştırmalar erken bir tarihte, IX. yüzyılda "dost sayılar" teorisini ilk defa ele alan Sâbit b. Kurre tarafından başlatıldı. Sâbit b. Kurre'nin tamamen Öklid tarzında başlattığı bu gelenek Ahmed b. Ömer

el-Kerâbîsî, Ali b. Ahmed el-Antâkî, Kabîsî, Ebü'l-Vefâ el-Büzcânî, Abdülkahir el-Bağdâdî, İbnü'l-Heysem, İbn Hûd ve Kerecî gibi matematikçiler tarafından Kemâleddin el-Fârisî'nin cebri aritmetiğin ilk basit fonksiyonlarına uygulamasına kadar devam ettirildi. Bu akım genel çizgileriyle şu şekilde özetlenebilir: Öklid, *Elementler*'in IX. bölümünde "mükemmel sayılar teorisi"ni verir ve $2^{p+1}-1$ 'in asal olması halinde $n = 2^p(2^{p+1}-1)$ sayısının mükemmel -yani bölenerinin toplamına eşit- olduğunu ispat eder. Ancak ne Öklid ne de başta Nikomakhos olmak üzere diğer Grek matematikçileri dost sayılar için böyle bir çalışma yaptılar. Bu ispattan hareket eden Sâbit b. Kurre dost sayılar için de benzer bir teori kurmaya karar vermiş ve bugün kendi adıyla anılan şu önemli teoremi tamamıyla Öklid tarzında ifade ve ispat etmiştir: n tam sayısının tam bölenerinin toplamı $\sigma_0(n)$ ve n 'nin bölenerinin toplamı da $\sigma(n) = \sigma_0(n) + n$ ile gösterildiğinde $\sigma_0(a) = b$ ve $\sigma_0(b) = a$ ise a ve b tam sayıları "dost sayılar" diye adlandırılır ve n için $p_n = 3 \cdot 2^n - 1$, $q_n = 9 \cdot 2^{2n-1} - 1$ alındığında p_{n-1} , p_n ve q_n asal sayı ise o takdirde $a = 2^n p_{n-1} p_n$ ve $b = 2^n q_n$ sayı çifti dost olur.

XIV. yüzyılda Kemâleddin el-Fârisî İbn Kurre teoremini cebirsel metotla ispat etmeyi düşünmüş, bunun için gerekli olan kombinatör yöntemleri ve figüratif sayılarla ilgili araştırmaları geliştirmiştir. Kısaca özetlenirse onun incelemelerinde XVII. yüzyılda rastlanan haliyle bir elemanter sayılar teorisi söz konusudur. Fârisî, bir tam sayının bölenerinin toplamı ile bu bölenerin sayısını tesbit için zorunlu ilkeleri verdikten sonra çarpanlara ayırmayı ve tam sayıların bölenerini asal çarpanlarının sayısı cinsinden hesaplamayı inceler. Bu konudaki en önemli sonuç kombinezonlarla figüratif sayıların özdeşleştirilmesidir. Fârisî'nin incelediği ilk teorem grubu $\sigma_0(n)$ ile ilgilidir ve her ne kadar yalnızca $\sigma_0(n)$ 'yi ele almışsa da önermelerinden σ' 'yi çarpan fonksiyonu olarak algıladığı anlaşılmaktadır. Bu gruba örnek olarak şu önerme verilebilir: $(p_1, p_2) = 1$ olmak üzere $n = p_1 p_2$ ise $\sigma_0(n) = p_1 \sigma_0(p_2) + p_2 \sigma_0(p_1) + \sigma_0(p_1) \sigma_0(p_2)$ 'dir. Bu da onun $\sigma_0(n) = \sigma_0(p_1) \sigma_0(p_2)$ ifadesini bildiğini gösterir. İkinci grup teoremler n 'nin bölenerinin sayısı olan $\tau(n)$ ile ilgilidir. Meselâ: p_1, \dots, p_r farklı asal çarpanlar olmak üzere $n = p_1 p_2 \dots p_r$ ise o takdirde $\tau_0(n)$ ile gösterilen n 'nin parçalarının sayısı $1 + \binom{r}{1} + \dots + \binom{r}{r-1}$ 'ye eşittir. Fârisî

bu incelemelerinin sonucunda Sâbit b. Kurre teoremini ispat eder. Gerçekte ispat için sadece $\sigma(2^n p_{n-1} p_n) = \sigma(2^n q_n) = 2^n (p_{n-1} p_n + q_n) = 9 \cdot 2^{2n-1} (2^{n+1} - 1)$ eşitliğinin gösterilmesi yeterlidir. Birçok İslâm matematikçisi gibi Fârisî'nin de önermelerinin çoğu modern çağda Descartes, Deidier, Kersey ve Montmort gibi Batılı matematikçilere nisbet edilmiştir.

İbnü'l-Heysem aşağıdaki teoremi ispat etmeye çalışarak ilk defa mükemmel tek sayıları mükemmel çift sayılardan ayırmayı dener: n bir çift sayı olduğunda aşağıdaki şartlar denktr: (1) $2^{p+1}-1$ asal olmak üzere $n = 2^p(2^{p+1}-1)$ ise $\sigma_0(n) = n$ olur. (2) $\sigma_0(n) = n$ ise $2^{p+1}-1$ asal olmak üzere $n = 2^p(2^{p+1}-1)$ 'dir. Bunlardan ilk şartın Öklid'in *Elementler*'inde yer aldığı (IX, 36) bilinmektedir. İbnü'l-Heysem ayrıca -sonraları Euler tarafından ispatlanan- her çift mükemmel sayının Öklidçi biçimde olduğunu ispat etmeyi dener. Ancak Sâbit b. Kurre'nin dost sayılar konusundaki çalışmaları gibi İbnü'l-Heysem'in de mükemmel sayılar konusunda sadece geleneğin taşıdığı ve öğrettiği sayıların hesaplamasına çalıştığı görülür. Bu tür hesaplamalar, İbn Fellûs ve İbnü'l-Mâlik ed-Dımaşki gibi Nikomakhos geleneğine yakın olan nisbeten ikinci sınıf matematikçilerin uğraş alanıydı. Bu iki ismin yazdıkları o devrin matematikçilerinin ilk yedi mükemmel sayıyı bildiklerini göstermektedir.

Sayılar teorisi alanındaki araştırmaların ana hedeflerinden biri dost, denk ve mükemmel sayıların belirlenmesiydi. Bu şartlarda matematikçilerin benzer bir çalışma yapmak üzere tekrar asal sayılara dönmesi şaşırtıcı değildir. Nitekim İbnü'l-Heysem'in "Çin kalanı" adı verilen problemin çözümünde yaptığı da budur. İbnü'l-Heysem, p asal bir sayı ve $1 < i \leq p-1$ olmak üzere şu linear eşleşim (congruence) sistemini çözmek istiyordu:

$$x \equiv 1 \pmod{i}$$

$$x \equiv 0 \pmod{p}$$

Bu inceleme sırasında İbnü'l-Heysem asal sayıları belirleyen ve sonradan "Wilson teoremi" diye anılan bir ölçüt verir: $n > 1$ için aşağıdaki şu iki şart denktr:

$$(1) \ n \text{ asaldır.}$$

$$(2) \ (n-1)! \equiv -1 \pmod{n}$$

Bu eşleşim sisteminin incelenmesine XII. yüzyılda İbnü'l-Heysem'in takipçilerinden Hilâfî'de ve İtalyan Leonardo Fibonacci'de rastlanmaktadır. İslâm matematiğinin sayılar teorisi üzerindeki bu ça-

lışmalarına, Nikomakhos aritmetiği çizgisini takip eden cebircilerle aritmetikçilerin sihirli kareler ve aritmetik oyunları gibi değişik alanlar için geliştirdikleri birçok araştırmanın sonuçlarını da ekleyebiliriz. Ayrıca doğal tam sayıların kuvvetlerinin toplamı, çok kenarlı sayılar ve linear eşleşim problemleri de dikkate alınmalıdır. Bütün bunlar sayılar teorisinde önceden bilinenleri geliştiren veya ispat eden bir yığın sonuçtur.

6. Sonsuz Küçükler. Sonsuz küçüklerle kavuşmazların (asimptotik) incelenmesi İslâm matematiğinde matematiksel araştırmaların temelini oluşturur. Bu temel çerçevesinde IX. yüzyıldan sonra matematikçiler şu üç ana kolda çalışma başlattılar: Alan ve hacimlere ilişkin sonsuz küçüklerin hesabı; hilâllerin kareleştirilmesi; izoperimetrik (eşçevre) problemlerinin incelenmesi sırasında ortaya çıkan ekstrem (en büyük) alan ve hacim hesabı. Matematikçiler alan ve hacimlere ilişkin sonsuz küçükler hesabıyla ilgili ünlü temel teoremi Öklid'in *Elementler*'inin X. kitabından öğrenmişlerdir. Teorem şöyle ifade edilebilir: " $a > 0, b > 0$ ve $a < b$ olmak üzere a ile b pozitif iki büyüklük ve bir dizi

de $(b_n)_{n=1}$ ise her n için $b_n > \frac{1}{2} \left(b - \sum_{k=1}^{n-1} b_k \right)$

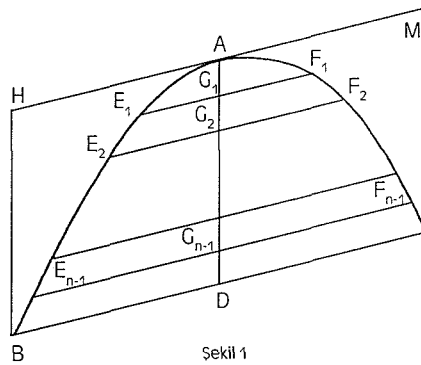
olur. Bu takdirde öyle bir n_0 mevcuttur ki

$n > n_0$ için $b - \sum_{k=1}^n b_k < a$ 'dır".

Bu teorem üzerine çalışmalar sürdürülürken Mûsâoğulları (bk. BENİ MÛSÂ) *Kitâbü Ma'rifeti mesâhati'l-eşkâli'l-basıfta ve'l-kürriyye* adlı kitabı kaleme aldılar. Bu eser, yalnız İslâm matematiğinde alan ve hacim hesaplarıyla ilgili araştırmaları başlatmakla kalmadı, aynı zamanda XII. yüzyılda Cremonalı Gerard tarafından Latince'ye tercüme edilmesiyle Batı bilim dünyası için de temel bir kaynak oldu. Kitap dairenin mesahasıyla, kürenin hacmiyle ve iki orta-oran ve bir açının üç eşit parçaya bölünmesiyle ilgili klasik problemleri içeren üç kısımdan meydana gelmektedir. Mûsâoğulları ifnâ yöntemiyile daire alanının $S = r.c / 2$ olduğunu gösterdiler (r dairenin yarı çapı, c çevresidir). Ancak ispatlarında S 'yi S' 'S ile, daha sonra da S'' 'S ile karşılaştırdılar; sadece c 'yi c' 'c ve c'' 'c ile karşılaştırarak yalnız uzunlukların oranıyla ilgilendiler. Mûsâoğulları ayrıca π 'nin yaklaşık hesabı için Archimedes yöntemini açıkladılar ve daire alanı hesabında uyguladıkları yöntemle

benzer bir biçimde küre yüzeyinin de alanını belirlediler.

Mûsâoğulları'nın çağdaşlarıyla onları takip edenler bu alandaki çalışmalarını etkin bir biçimde sürdürdüler. Sâbit b. Kurre daha önce Mâhânî'nin girdiği, bir parabol kesitinin (kesme) alanını belirleme konusuna birbirini takip eden üç risâle kaleme alarak önemli katkılarda bulundu. Bu risâlelerden birincisi parabol kesitinin alanına, ikincisi dönele paraboloidin hacmine, üçüncüsü de silindir kesmeleleriyle yanal alanlarının hesabına ayrılmıştır. Archimedes'in bu konudaki incelemesinden haberi olmayan Sâbit b. Kurre, parabol kesmesinin alanını bulmak için ilk risâlesinde on beşi aritmetik ile ilgili olmak üzere yirmi bir adet ön sav (lemma) ispat etti. Bu ön savların incelenmesi, Sâbit b. Kurre'nin reel kare sayılardan oluşan kümenin en üst sınır kavramıyla bu sınırın teklifi hakkında sağlam ve mükemmel bilgi sahibi olduğunu göstermektedir. Onun en üst sınırı belirlemek için yaptığı işlem şu şekildedir: ABC bir parabol kesiti, AD de BC'ye karşılık gelen çapı olsun (şekil 1). Verilen her $\epsilon (\epsilon > 0)$ sayısına karşı-

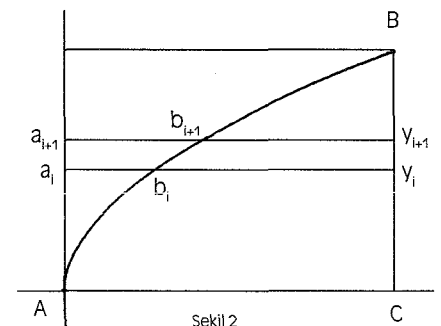


lık AD çapı için A, G₁, G₂, ..., G_{n-1}, D parçası karşılık getirilebilir; öyle ki (BAC alanı)-(BE₁...E₂E₁AF₁F₂...F_{n-1}C alanı) ϵ olur. Başka bir deyişle (BAC alanı) bu çokgenlerin alanlarının en üst sınırıdır. Sâbit b. Kurre ayrıca, BHMC alanının $2/3$ 'sinin söz konusu çokgenlerin alanlarının en üst sınırı olduğunu aynı tarz bir kesinlikle ispat etti ve sonuçta ulaştığı teoremi şu şekilde dile getirdi: "Parabol alanı sonsuz olabilir; ancak parçalarından her birinin alanı, aynı tabanlı ve yüksekliği parçanın yüksekliğine eşit olan paralel kenarların $2/3$ 'sine eşittir." Parabol tanımı göz önüne alındığında İbn Kurre'nin kareleştirmesinin $\int_0^a \sqrt{px} dx$ integralinin değerine eşit olduğu görülür. İbn Kurre ayrıca dönele bir paraboloidin hacim hesabıyla da ilgilendi ve eğik bir silindirle dik bir

silindirin çeşitli tipten düzlemsel kesitlerini ve silindirin minimum ve maksimum kesitleriyle eksenlerini inceledi; daha sonra da elipsin ve elips parçalarının alanlarını belirledi. İbn Kurre bu arada, "Elipsin alanı, yarı çapının karesi elipsin eksenlerinin çarpımına eşit olan bir dairenin alanına eşittir" teoremini de ispat etti. İbn Kurre'nin çalışmaları, kendisini takip edenler ve özellikle torunu İbrâhim b. Sînân tarafından etkin bir şekilde sürdürüldü. Otuz sekiz yaşında ölen bu dâhi matematikçi, "Mâhânî'nin incelemeleri büyük babaminkilerden çok daha ileride ve hiç birimiz onu geçemedik" diyerek üzüntüsünü dile getirirken dedesinin yirmi önsava gerek duyduğu ispattan daha kısa bir ispat vermeye çalıştı ve sonuçta, "Afin dönüşümler mesâhaların oranını değiştirmez" teoremini ispatladı.

XI. yüzyılda ünlü matematikçi ve fizikçi İbnü'l-Heysem, dönele paraboloidin hacim formülüyle bir parabolün ordinat eksenine etrafında döndürülmesiyle elde edilen cismin hacim formülünün ispatını yeniden inceledi. Birinciden daha zor olan ikinci problemde İbnü'l-Heysem, hacmi belirleyebilmek için işe aritmetik ile ilgili bazı ön savları ispat ederek başladı. İncelemesinin temelini oluşturacak çifte eşitsizliği kurmak için ardışık n tam sayısının kuvvetlerinin toplamını ele aldı. Bu münasebetle aritmetik tarihinde çok önemli sonuçlar elde etti. Bunlardan özellikle ardışık ilk tam sayı n 'nin herhangi bir tam sayı kuvvetlerinin toplamını, yani $i = 1, 2, \dots$ olmak üzere $\sum_{k=1}^n k^i$ 'yi ver-

di. Bundan sonra şu eşitsizliği ortaya koydu: $\sum_{k=1}^n \left[(n+1)^2 - k^2 \right]^2 \leq \frac{8}{15} (n+1) (n+1)^4$
 $\leq \sum_{k=0}^n \left[(n+1)^2 - k^2 \right]^2$. Denklemi $x = ky^2$ olan ABC parabol parçasının BC ordinatının etrafında döndürülmesiyle elde edilen paraboloid göz önüne alındığında (şekil 2). $[0, b]$



kapalı aralığının bir alt bölümü $2^m = n$ şartıyla $\sigma_n = (y_i)_{0 \leq i \leq 2^m}$ olursa h adımı $h = \frac{b}{2^m} = \frac{b}{n}$ olur. M_i , sırasıyla ordinatı y_i ve apsisi x_i olan parabolün noktaları olsun; ve $r_i = c - x_i, 0 \leq i \leq 2^m = n$ alınsın; o takdirde $r_i = k(b^2 - y_i^2) = kh^2(n^2 - i^2)$ yazılabilir.

Diğer taraftan elde $I_n = \sum_{i=1}^{n-1} \pi k^2 h^5 (n^2 - i^2)^2$

ile $C_n = \sum_{i=1}^{n-1} \pi k^2 h^5 (n^2 - i^2)^2$ bulunmakta

ve yukarıda verilen eşitsizlikten dolayı $I_n \leq \frac{8}{15} V \leq C_n$ elde edilmektedir ki bu-

rada $V = \pi k^2 b^4$, b çevre silindirin hacmidir. İbnü'l-Heysem'in kullandığından farklı bir dil kullanılırsa, $g(y) = ky^2$ fonksiyonu $[0, b]$ aralığında sürekli olduğundan hesap şu şekli alır: Paraboloidin hac-

mi $v(p) = \lim_{n \rightarrow \infty} \sum_{i=1}^{n-1} \pi k^2 h^5 (n^2 - i^2)^2$. Buradan

$v(p) = \lim_{n \rightarrow \infty} \sum_{i=1}^{n-1} \pi k^2 (b^4 - 2b^2 y_i^2 + y_i^4) h$ veya

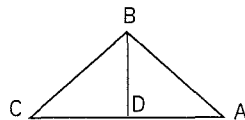
$v(p) = \pi \int_0^b k^2 (b^4 - 2b^2 y^2 + y^4) dy$ yahut başka bir ifadeyle $v(p) = \frac{8}{15} \pi k^2 b^5 = \frac{8}{15} V$ bu-

lunur; burada V çevre silindirin hacmidir.

7. Çember Yayları Arasındaki Parçaların Mesâhası. Eğrilerle sınırlı düzlemsel alanların belirlenmesine dair problemler içerisinde iki daire yayı arasında kalan alanların (hilâllerin) yüzölçümü Grek matematiğinden beri en eski problemlerden birini teşkil eder. İbnü'l-Heysem bu problemi trigonometrik düzleme taşır, çok sonraları Euler'le kesinlik kazanan fonksiyonun sağladığı özellikler gibi birçok farklı durumu elde etmeye çalışır ve işe ABC üçgeni üzerine dört ön sav vermekle başlar. İlk ön savda B açısını dik, diğer üçünde ise dar açı olarak alır. Bundan sonraki aşamada incelemesinin esasını $0 < x < \pi$ olmak üzere $f(x) = \frac{\sin^2 x}{x}$ fonksiyonunun incelenmesi oluşturur. Bu dört ön sav şu şekillerde ifade edilebilir:

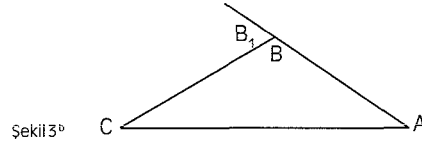
$$(1) 0 < C < \frac{\pi}{4} < A < \frac{\pi}{2} \text{ ise } \frac{\sin^2 C}{C} < \frac{2}{\pi} < \frac{\sin^2 A}{A}$$

olur; eğer $C = A = \pi/4$ ise $\frac{\sin^2 C}{C} = \frac{\sin^2 A}{A} = \frac{2}{\pi}$ olacaktır (bk. şekil 3^a).



Şekil 3^a

(2) $\pi - B = B_1$ olduğunda $C < \frac{\pi}{4} < B_1 < \frac{\pi}{2}$ ise $\frac{\sin^2 C}{C} < \frac{\sin^2 B_1}{B_1}$ elde edilir (bk. şekil 3^b).



(3) $A \leq \pi/4$ ise $\frac{\sin^2 A}{A} < \frac{\sin^2 B_1}{B_1}$ olur.

(4) Son ön savda İbnü'l-Heysem $A > \pi/4$ halini incelemek ister; ancak incelemesi

eksik kalır ve $B_1 \geq B_0 \Rightarrow \frac{\sin^2 A}{A} < \frac{\sin^2 B_1}{B_1}$ ol-

duğunu gösterirse de bu eksiklik sebe-

biyle $\frac{\sin^2 A}{A} = \frac{\sin^2 B_1}{B_1}$ eşitliğini göremez.

İbnü'l-Heysem'in ön savları, özel halleri tek bir genel halde toplamak ve yer değiştirmek suretiyle hilâllerin yüzölçümü problemini trigonometriyle ilişkilendirir. Ancak sözü edilen eksiklik, yüzölçümleri hesaplanabilen hilâllerin var olabileceği hususunu gözden kaçırmış. Bu eksikliğe karşın İbnü'l-Heysem eserinde konuyla ilgili başka önemli teoremlerin ispatlarını vermeye çalışır.

8. İzoperimetri Problemleri. Düzlemde aynı çevre uzunluğuna sahip bölgeler arasında dairenin en büyük yüzeye, uzayda ise yüzey alanları eşit cisimler arasında kürenin en büyük hacme sahip olduğunu ispatlamak eski zamanlardan beri üzerinde durulan bir konuydu. Problemi izoperimetrik şekiller hakkında yazdığı kaybolmuş eserinde ele alan ve ispatlayan ilk matematikçi Zenodoros'tur. Ancak hem matematiği hem kozmografyayı ilgilendiren yanlarından dolayı bu problem matematikçi ve astronomların, hatta felsefecilerin ilgisini çekmiş ve üzerinde İskenderiyeli Heron, Batlamyus, Pappus, İskenderiyeli Theon gibi pek çok kişi çalışmıştır. İslâm matematiğinde bu konuya eğilen ilk kişi Ya'küb b. İshak el-Kindî'dir; Theon'un etkisinden açık bir şekilde hissedildiği *Risâle fi's-şinâ'ati'l-'uzmâ* adlı eserinde problemi inceleyip sonucunu vermiştir; ayrıca küresel şekillerle ilgili kitabında da açıklama yaptığını vurgular. Bilindiği kadarıyla problemi kozmografya açısından ilk ele alan Ebû Ca'fer el-Hâzin'dir. Hâzin sorunu temellendirmek için öncelikle, "kenarları sırasıyla n_1, n_2 olmak üzere n_1 ve n_2 olan çevre uzun-

lukları eşit iki düzgün çokgen P_1 ve P_2 ise P_1 'in alanı P_2 'ninkinden büyüktür" savından hareketle, "Bir dairenin çevresiyle bir düzgün çokgenin çevresi aynı uzunlukta ise dairenin alanı düzgün çokgenin alanından daha büyüktür" iddiasını ispatlamaya çalışır.

Hâzin, kitabının ikinci bölümünde piramidin alanı ve hacmi, koninin alanı, kesmesi ve hacmiyle ilgili birçok teorem dile getirir ve sonuçta bu bölümü üç temel teoremle tamamlar. Bu teoremler şu şekilde ifade edilebilir: **a)** Koniklerle kesik koniklerden oluşan ve R yarı çaplı S küresi tarafından çevrelenen yuvarlak bir cisim Σ ve Σ tarafından çevrelenen R' yarı çaplı küre S' olsun, o zaman $4\pi R^2 < \Sigma$ alanı $< 4\pi R'^2$ olduğu ispatlanabilir. **b)** Kürenin alanı, küreyi çevreleyen en büyük dairesinin alanının dört katına eşit olduğu ispatlanabilir. **c)** Kürenin hacmi tahdit edilebilir. Bunun için de Hâzin küre içine çizilen özel bir cisim tanımlar ve bu cismin bütün yüzeylerine teğet olan bir kürenin var olduğunu kabul eder. Bu düşüncesi doğru değildir; ancak elde ettiği sonuç doğrudur. Bu sebeple cisimler içinde en büyük hacmin kürede bulunduğunu şu şekilde ispat eder: Merkezi O, yarı çapı R, alanı S ve hacmi V olan bir küre ile yarı çapı R' ve alanı S' olan diğer bir kürenin çevrelediği aynı S alanına ve V_1 hacmine sahip bir çok yüzlü ele alındığında $V_1 = \frac{1}{3} S \cdot R'$ olur. S' alanı çok yüzünün alanından küçük, yani S) S' olduğundan sonuçta $R' < R$ ve $\frac{1}{3} S \cdot R' < \frac{1}{3} S \cdot R$ elde edilir; yani kısaca $V_1 < V$ bulunur.

Ebû Ca'fer el-Hâzin'den yaklaşık yarım yüzyıl sonra İbnü'l-Heysem sorunu tekrar ele aldı ve izoperimetri hakkında bir kitap yazdı. Bu kitabın incelenmesi Hâzin'in aksine İbnü'l-Heysem'in dinamik bir girişim tasarladığını gösterir. Ancak düzlemsel bölgeler şıkında amacına ulaşan girişim, düzgün çok yüzlülerin sınırlı sayıda olması sebebiyle cisimlerin yüzölçümü konusunda başarı kazanamadı. Yine de bu başarısızlık onu verimli bir sonuca götürdü ve cisimlerin yüzölçümünün araştırılması sırasında amacına ulaşmayı engelleyen girişimi, kendisine bu alanda ilk olmak gibi haklı bir nitelik kazandıran mücessem açılarla ilgili orijinal teorisini önerme fırsatı verdi. Birkaç yüzyıl boyunca matematik araştırmalarında öncü olma özelliğini taşıyan bu kitabın ilk bölümünü düzlemsel şekillere ayıran İbnü'l-Heysem bu hale uygun kuralları hemen ortaya koydu ve Hâzin gibi aynı çevreye sahip düzgün çokgenlerle farklı sayıdaki ke-

narları karşılaştırarak şu önermeleri ispat etti: 1. Sırasıyla kenar sayıları, alanları ve yarı çapları n_1 , n_2 ; A_1 , A_2 ; P_1 , P_2 olan iki düzgün çokgen P_1 ve P_2 olsun; buna göre, $P_1 = P_2$ ve $n_1 < n_2$ ise $A_1 < A_2$ 'dir. 2. Dairenin çevresi P , alanı A ve bir düzgün çokgenin çevresi P' , alanı A' olsun. $p = p'$ ise o takdirde $A > A'$ olur. İbnü'l-Heysem, başta Hâzin olmak üzere kendisinden önce gelen ünlü matematikçilerin aksine ikinci önermeyi ispat etmek için birinci önermeden yararlandı ve bunu yaparken çemberi düzgün çokgenler dizisinin limiti olarak düşündü, yani dinamik girişim denilen yolu izledi. Gerçekten de bu iki önerme yardımıyla verilen belirli bir çevreye mâlik bütün düzlemsel şekiller arasında en büyük alana sahip şeklin daire olduğunu ispat etti. Eserin cisimlerin yüzölçümlerinin eşitliğine ayrılan ikinci kısmı, mücessem açılarla ilgili başlı başına bir kitap oluşturan on adet ön savla başlar ve İbnü'l-Heysem'i sonuca götüren iki önerme bu ön savlar yardımıyla elde edilir.

İslâm matematikçilerinin yaptığı bu çalışmaların, izoperimetri problemleri gibi eski Yunan mirasından hareketle geliştirilen geometrideki yeni araştırmalara ve İskenderiye okulunun hiçbir zaman düşünmediği cebirsel geometri gibi yeni konulara kapı açtığına şahit olunur. Aynı öneme sahip diğer geometrik konular, geometrinin çeşitli matematik alanlarına veya optik ve astronomi gibi sahalara uygulanmasıyla gün yüzüne çıkmıştır. Matematikçiler, özellikle sonsuz küçüklerle ilgili araştırmalarını yaparken geometride noktasal dönüşümlerin incelenmesinde derinleştiler. Koniklerin optik özelliklerinin incelenmesi dioptrik araştırmalar sayesinde gelişmeler gösterdi. Bu çalışmalara geometrik uygulamalar, geometrik çizimler ve paraleller teorisiyle ilgili geleneksel araştırmalar da ilâve edilebilir. Bu dönemde trigonometrinin de tarihte ilk defa geometrinin bir dalı olarak şekillendiği görülür. Bu gelişme ve büyüme içinde matematikçilerle felsefeciler matematiğin felsefesiyle ilgili konulara da eğilmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ptolémée, *La composition mathématique* (trc. N. Halma), Paris 1813, s. 9-10; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecedüd), s. 316; Ömer el-Hayyâm, *L'œuvre algébrique d'al-Khayyâm* (nşr. A. Jabbar – R. Rashed), Halep 1981, s. 11-12; Semev'el el-Mağribî, *el-Bâhir fi'l-cebr* (nşr. Salâh Ahmed – Rüşdî Râşid), Dimaşk 1972, s. 37, 77, 104 vd., 232; Sülemî, *el-Mukâddimâtü'l-kâfiye fi hisâbi'l-cebr ve'l-mukâbele*, Paul Sbât Koleksiyonu, nr. 5, vr. 92'-93'; Şerefeddin et-

Tûsî, *Oeuvres mathématiques. Algèbre et géométrie au XII^e siècle* (trc. R. Rashed), Paris 1986, I, 49-52, 118 vd.; Nasîrüddîn-i Tûsî, *Ce-vâmi'u'l-hisâb* (nşr. Ahmed Selîm Saîdân, *el-Ebhâs*, XX/2-3 [1967] içinde), s. 141-146, 266 vd.; Kûşyâr b. Lebbân, *Principles of Hindu Reckoning* (trc. M. Levey – M. Petruck), Madison 1965 (Arapça neşri için bk. *Uşûlû hisâbi'l-Hind* [nşr. Ahmed Selîm Saîdân], *MMMA* [Kahire] XIII/1 [1967] içinde, s. 55-83); Kemâleddin el-Fârisî, *Esâsü'l-kaavâ'id fi uşûli'l-Fevâ'id* (nşr. Mustafa el-Mevâlidî), Kahire 1994; İbnü'l-Havvâm, *el-Fevâ'idü'l-bahâ'iyye fi'l-kaavâ'idü'l-hisâbiyye*, British Library, Or., nr. 5615, vr. 7^b, 8^a; Kâşî, *Miftâhu'l-hisâb* (nşr. Ahmed Saîd ed-De-mürdâş – Muhammed el-Hifnî), Kahire 1967, s. 73-74, 79, 121; Takyyüddin er-Râsîd, *Buğyetü't-tullâb fi 'ilmi'l-hisâb*, Paul Sbât Koleksiyonu, nr. 496, vr. 137^b-138^a; Yezdî, *'Uyûnü'l-hisâb*, TSMK, Hazine, nr. 1993, vr. 9^b, 20^{a-b}, 49^{a-b}; Pappus, *La collection mathématique* (trc. P. V. Eecke), Paris 1933, kitap V, s. 239; A. Rome, *Commentaire de Théon d'Alexandrie sur le premier livre de la composition mathématique de Ptolémée*, Paris 1821; a.mlf., *Commentaires de Pappus et Théon d'Alexandrie sur l'Almageste*, Rome 1936, II, 354 vd.; P. Luckey, *Die Rechenkunst bei Gamsîd B. Mas'ûd al-Kâşî*, Wiesbaden 1951, s. 103; Aydın Sayılı, *Abdülhamid İbni Türk'ün Katışık Denklemde Mantıkî Zaruretler Adlı Yazısı ve Zamanı Cebri: Logical Necessities in Mixed Equations by Abd al-Hamid Turk and the Algebra of His Time*, Ankara 1962, s. 145 vd.; H. Hunger – K. Vogel, *Ein Byzantinisches Rechenbuch des 15. Jahrhunderts*, Vienne 1963, s. 32 (36 numaralı problem); "Banu Musa", *DSB*, I, 443-446; Rüşdî Rashed, *Entre arithmétique et algèbre, recherches sur l'histoire des mathématiques arabes*, Paris 1984, s. 21, 132 vd., 195-225, 238, 259-299; a.e., *Târîhu'r-riyâziyyeti'l-'Arabîyye beyne'l-cebr ve'l-hisâb* (trc. Hüseyin Zeynüddin), Beyrut 1989; a.mlf., *Dioptrique et géométrie au X^e siècle: Ibn Sahl, al-Quhî et Ibn al-Haytham*, Paris 1993; a.mlf., "L'analyse diophrantienne au X^e siècle", *Revue d'histoire des sciences*, XXXII/3, Paris 1979, s. 193-222; a.mlf., "İbn al-Haytham et la mesure du paraboloïde", *MTUA*, V (1982), s. 191-262; a.mlf., "Matériaux pour l'histoire des nombres amiables et de l'analyse combinatoire", a.e., VI (1982), s. 209-278; a.mlf., "Nombres amiables, parties aliquotes et nombres figurés aux XIII^e-XIV^e siècles", *Archive for History of Exact Science*, XXVIII, Heidelberg 1983, s. 107-149; a.mlf., "İbn al-Haytham et les nombres parfaits", *Historia Mathematica*, XVI, California 1989, s. 343-352; a.mlf., "Al-Samav'al, al-Bîrûnî et Brahmagupta: les méthodes d'interpolation", *Arabic Sciences and Philosophy*, I, Cambridge 1991, s. 101-160; F. Woepcke, "Notice sur une théoïre ajoutée par Thâbit Ben Qorrah à l'arithmétique spéculative des grecs", *JA*, IV/2 (1852), s. 420-429; W. Schmidt, "Zur Geschichte der Isoperimetrie", *Bibliotheca Mathematica*, II, Leipzig 1901, s. 5-8; J. Mogenet, "Les isopérimètres chez les grecs", *Scrinium Lovaniense, Mélanges historiques*, 4. seri, XXIV, Louvain 1961, s. 69-78; A. Anboubâ, "Un Traité d'Abû Ja'far [al-Khazin] sur les triangles rectangles numériques", *MTUA*, III/1 (1979), s. 134-178.



Rüşdî Râşid

MATERYALİZM

Madîî âlemin ötesinde herhangi bir varlık alanı tanımayan dünya görüşü.

Sözlükte **materyalizm** (Fr. matérialisme) "maddecilik" (özdekçilik) anlamına gelmekle olup Latince **materia** (madde) kelimesinden türemiştir. Var olan her şeyin maddeden ibaret olduğunu, maddeden bağımsız fizik ötesi bir alanın (metafizik) bulunmadığını, bilinç, duygu, düşünce vb. unsurların maddeden kaynaklandığını, olup biten her şeyin sadece madîî sebeplerle açıklanabileceğini, sonuç olarak tabiat üstü bir gücün mevcut olmadığını ileri süren, özünde tanrıtanımayan (ateist, mülhid) doktrinler bütününe verilen addır. **Materyalist** de bu inanca sahip kişidir.

Madde-ruh ayırımı yapmayan, birbirinden bağımsız varlık-düşünce (doğa-bilinç) düalizmine karşı çıkan materyalizm maddeyi tek gerçek kabul etmiş ve her şeyi ona indirgemıştır. Metafizik reddetmesinin tabii bir sonucu olarak spiritüalizm, idealizm, rasyonalizm vb. disiplinlerle ters düşen materyalizm başta Tanrı inancı olmak üzere yaratılış, ibadet, melek, vahiy, peygamberlik, kutsal kitaplar ve âhiret gibi dini inançların birer yanılgıdan ibaret olduğunu ileri sürer. Determinizmi esas alır, tabiatla amaçlılığa (teleoloji) imkân tanımaz, varlığı metafizik sebeplere bağlayan açıklamalara karşı çıkar. Bu durumda materyalizm fizik ötesi kanunları ve tabiat üstü varlıkları reddeden bir teoridir (Smart, s. 203, 240; Armstrong, s. 37).

Materyalist düşünceye eski Çin ve Hint kaynaklarında rastlanmakla birlikte onu sistemli bir disiplin haline getirenler atomcu yaklaşımlarıyla Leukippos, Demokritos, Epikuros ve Lucretius gibi Antikçağ Yunan filozofları olmuştur. Felsefi problem olarak varlığın özünü (arçe) ve eşyanın bu özden nasıl oluştuğunu araştıran bu düşünürler maddenin yaratılmadığını ve yok olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Bunlara göre evren maddeden ve boşluktan oluşmuştur; madde de atomlardan meydana gelmiştir. Atomlar devamlı hareket halinde olup sonsuz ve sınırsızdır. Boşluk eşyanın içerisinde hareket ettiği şey olup var olmanın zorunlu şartıdır. Düşünce de bir tür atom hareketidir. Ruh ise canlı bir varlığı cansızdan ayıran nesne, rafine olmuş madîî bir varlıktır. Vücutla birleşen bu arı madde du-

yumlara imkân tanımaktadır. Ölüm bu birlikteliğin çözülmesidir. Âlemi veya gök cisimlerini yöneten tabiat üstü bir güç bulunmamaktadır (Lange, s. 1-19; Gas-kin, s. 17-26).

Yunan felsefesinin önde gelen isimleri olan Sokrat, Eflâtun ve Aristo materyalizmin varlığı açıklamada yetersiz kaldığını göstermişlerdir. Akla, düşüncenin objektif değerine, fert üstü bir normun (Daimon) varlığına inanan, ahlâkî değerlere önem vererek erdemi ön plana çıkaran Sokrat, kullandığı küllî kavramlarla materyalistlerin atomist görüşlerini çıkmaza sokmuş, bir yandan da materyalizmin asırlarca düşmanlığını yapacak olan Eflâtun'un idealizmine zemin hazırlamıştır. Maddî âlemin oluş halinde bulunduğunu, belli bir amaç doğrultusunda işlediğini, Tanrı tarafından şekillendirildiğini, dolayısıyla ezeli ve ebedliliğinden söz edilemeyeceğini söyleyen, buna karşılık idealar dünyasını asil kabul eden Eflâtun, başta iyi kavramı olmak üzere ahlâkî kavramların kendi başına bağımsız varlıklar olduğunu, idealar dünyasından gelen ve geçici olarak bedenle buluşan ruhun tekrar geldiği yere döneceğini ve ölümsüzce yaşayacağını ileri sürerek materyalist düşüncüyü temelden sarsmıştır. Maddenin kendisinde gerçekleşme, hareket veya oluş ilkesi bulunmadığını, sadece var olmak için bir tür gereklilik olduğunu söyleyen Aristo maddeye form kazandıran fakat kendisi madde olmayan, değişmeyen, mükemmel ezeli ve ebedî mutlak form (ilk hareket ettirici) kavramını ortaya koyarak Demokritos'un materyalist düşüncelerini eleştirmiş, maddenin ötesinde ve öncesinde zihindeki tümel kavramlardan ve fenomenler dünyasını anlamaya yarayan kategorilerden söz etmiştir.

Ortaçağ'daki skolastik felsefenin hâkimiyeti neticesinde kendine rahat hareket alanı bulamayan materyalist düşünce teolojinin de güçlenmesiyle XVII. yüzyıla kadar yeni gelişmeler kaydedememiştir. XVII. yüzyıla birlikte özellikle fizikteki gelişmeler sonucunda materyalizmde yeniden bir canlanma görülmüştür. Özünde din eleştirisini ve kilise tepkisini barındıran bu sürecin temsilcileri arasında, Epikuroscülüğü yeniden kurmaya çalışan Pierre Gassendi ile tabiatçılığı esas alarak kiliseye ve teolojiye savaş açan Thomas Hobbes bulunmaktadır. XVIII. yüzyıl Avrupa'sında John Toland, Julien de la Mettrie, Denis Diderot ve Baron d'Holbach

materyalizmin öncüleri durumundadır. Metafizığe karşı sistemli bir şüpheciliğin görüldüğü bu dönemde tabiatçılığı esas alan d'Holbach tek gerçeğin ezeli ve ebedî olan madde olduğunu, Tanrı'nın varlığı gibi tabiat üstü inançların insandaki hayal gücünden ve mistik eğilimlerden kaynaklanan temelsiz iddialar sayıldığını belirtmiştir. Baron d'Holbach'ın güçlü tezlerine rağmen Aydınlanma felsefesinin önde gelen iki düşünürü René Descartes ve Immanuel Kant materyalist felsefeye ağır bir darbe vurmuştur. Ruhun ölümsüzlüğünden, algılardan kaynaklanmayan, ancak zihinde mükemmel derecede var olan Tanrı kavramından söz etmesinden, "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesiyle varlığı bilincin üzerine inşa etmesinden dolayı Descartes materyalistler için hayal kırıklığı yaratmıştır. Yine Kant'ın duyulur alanın (fenomenler dünyasının) ötesinde bilinmeyen (nomen) bir alandan söz etmesi, pratik akıl inancı üzerine metafizik kurmayı denemesi (ahlâkî gerekçelerle Tanrı inancına varması) materyalizmin önüne yeni dönemde ciddi engeller çıkarmıştır.

XIX. yüzyıla birlikte materyalist düşünce yeni boyutlar kazanmış, fizik ve kimyanın yanında biyoloji, zooloji, tıp, psikoloji ve antropoloji gibi bilim dallarındaki gelişmelerin etkisiyle metafizik düşünceler yavaş yavaş bir kenara bırakılmıştır. Özellikle Charles R. Darwin'in canlıların oluşumu ve üremesiyle ilgili tezleriyle Ludwig Feuerbach'ın insan merkezli felsefesi ve Sigmund Freud'un psikanalizmle ilgili bulguları materyalist düşünceye hız kazandırmıştır. Darwin'e göre bugünkü canlı yapılar doğal bir süreç içerisinde basit bir organizmadan gelişmiş, canlı hücreler de nesilden nesile genetik değişime uğramıştır. Değişmenin arkasında doğal gereksinimler yatmaktadır. Doğal seleksiyon denilen süreçte güçlü canlılar varlıklarını devam ettirirken çevreye uyum sağlayamayan, rekabet edemeyen zayıf canlılar yok olup gitmektedir. Darwin'in bu fikirleri yaratılışla ilgili dinden bağımsız alternatif bir görüş sayılarak heyecanla karşılanmıştır. Canlıların oluşumu konusundaki mekanik açıklama tarzı yanında gaye ve düzen (telos) fikrini gayesiz maddî sebeplerle açıklama teşebbüsü Darwin'i materyalist yapan unsurlardır (Weber, s. 390). Ancak Hıristiyanlığı reddetmiş olsa da Tanrı'nın varlığını açıkça inkâr etmeyen ve agnostisizmi benimseyen Darwin'in (Passmore, s. 40) evrim anlayışı henüz

kanıtlanmayan bir teori olduğu gibi zorunlu olarak dine karşı da değildir. Ayrıca yaratmanın evrim süreciyle gerçekleşmesi ve bu anlamda Tanrı'nın iradesinin yeryüzünde tecelli etmesi ihtimal dışı görülmemektedir (Tennant, *Philosophical Theology*, II, 84). Feuerbach da dini ve Tanrı merkezli açıklamaları reddederek insan merkezli (antropolojik) bir felsefi materyalizm anlayışı kurmaya çalışmıştır. İnsan aklının kendi doğasını dışarıya yansıtarak yine kendi süretinde "yüceltilmiş" ve "kişileştirilmiş" Tanrı kavramını yarattığını, böylece özünden uzaklaşarak kendine yabancılaştığını iddia eden Feuerbach, materyalizme yeni bir boyut kazandıran Karl Marx ve Lenin üzerinde oldukça etkili olmuştur.

Materyalist düşünceye ivme kazandıran bir diğer düşünür de Sigmund Freud'dur. Freud, insanda bilinç altına itilen ve tatmin edilmeyen arzuların bünyede rahatsızlığa yol açtığını belirtmiş, bu sebeple fert üzerindeki dinî baskıların kaldırılmasını ve cinsel içgüdülerinin serbest bırakılmasını istemiştir. Tanrı inancını insanın çocukluğunda yaşadığı korunma duygusuna indirgeyen Freud dinî inançları da gerçekleşmesi imkânsız olan hayalî bir yanılgı saymıştır. Freud'un bilinç altından söz etmesi aslında materyalizme beklenmedik sorunlar doğuracaktı. Ancak onun iddialarını cinsellik üzerine kurması ve bir anlamda psikolojinin de fizik ilmi gibi kurallara tâbi olduğuna (psikolojik mekanizm) inanması materyalizme kapı aralamış oldu. Freud'un hastaları üzerindeki bulgularını kolayca genellemesi, Tanrı inancı ile çocukluk duyguları arasında yakın ilgi kurması, Tanrı'nın baba ve Hz. İsa'nın onun oğlu olarak tasvir edildiği Hıristiyan kültürüyle alâkalıdır. Yine onun belli bir ön kabulden yola çıkarak sonuçları önceden ortaya koyarcasına inançsızlığa temel bulmaya çalışması, metodu tahlil olan psikolojiyi ilmi sınırların dışına taşıma ve ideolojik davranma olarak değerlendirilmiş, Feuerbach ve Marx gibi Freud da indirgemeci ve olaylara taraflı bakmakla eleştirilmiştir (Popper, s. 159-160).

XIX. yüzyıl sonlarında Karl Marx ve Friedrich Engels'le birlikte materyalizm büyük değişikliğe uğramış, diyalektik bir boyut kazanmıştır. Hegel mutlak ideyi veya ruhu varlığından kaynağı olarak görmüş ve eşyanın ondan yayıldığını ileri sürmüştü. Marx aynı formülü tersine çevirmiş, maddesi esas alıp düşünce dahil her şeyin ondan kaynaklandığını savunmuş, böylece

tabiatı, sosyal hayatı ve düşünceyi diyalektik bir yöntem kullanarak açıklaması yanında materyalizmin en köklü tarifini, yani diyalektik materyalizmi de ortaya koymuştur. Evrenin maddeden ibaret bulunduğunu ve kendi başına var olduğunu, maddenin zaman ve mekân bakımından bilinçten önce geldiğini, tabiatta olan biten her şeyin bilinebildiğini ve açıklanabileceğini ileri süren Marx, diyalektik materyalizmin sonuçlarını insanlık tarihine taşıyarak sürekli değişen ve bazı evrelerden geçen toplumsal yapının insan bilincini belirlediğini, toplumda var olan ideoloji, din, felsefe, sanat, ahlâk ve hukuk sistemlerinin üretim gücüne hâkim olan sınıfların çıkar çatışması neticesinde şekillendiğini, bu süreçte proleter (işçi) iktidarının oluşabilmesi için burjuvaziye hizmet eden bütün dinî değerlerin (kilise) yıkılması ve Tanrı inancının ortadan kaldırılması gerektiğini savunmuştur. Marx'ın bu fikirleri politik devrim niteliği taşımış, sadece Batı dünyasını değil diğer bütün toplumları da etkileyerek materyalizmi zirveye çıkarmıştır.

Marx'ın asıl amacının felsefî anlamda ateizm sayılmadığı, daha ziyade Hıristiyanlığın insanlaştırılmış Tanrı anlayışını ve kiliseyi reddetmek olduğu söylenebilir (Tucker, s. 22) onun dinden kopuşa ve tanrıtanımazlığa önemli ölçüde kapı araladığında şüphe yoktur. Ancak tarihî materyalizm anlayışı da diğer materyalist yaklaşımlar gibi uzun soluklu olmamış, dünyanın değişen şartlarında önemini yitirmiş ve büyük hayal kırıklıkları yaşayarak XX. yüzyılın sonuna doğru Sovyetler Birliği'nin dağılması ve komünizmin çökmesiyle birlikte insanlığın gündeminden düşmüştür.

Marxizm'in tarihî olaylarla ilgili yaklaşımı yanlı (Avrupa merkezli) ve uyarlamacı olup gerçeği yansıtmamakta, ütopyik bir yapı göstermektedir. Bu felsefede idealleştirilen bir projeye gerçekleşmesi zor toplumsal devrimler amaçlanmış, genellemeci bir tutumla bütün içtimâî ve tarihî olayların arkasında sınıf çatışmalarının ve ekonomik faktörlerin bulunduğu ileri sürülmüş, her şey maddî gerekçelere dayandırılarak etik boyut göz ardı edilmiş, çatışmasız bir toplumun oluşturulması amaçlanırken devrimin gerçekleşmesi için şiddet dahil her türlü yol mubah kabul edilmiştir. Eşitlik ve özgürlük adına yapılan devrimlerin ardından sınıf çatışması sona ermemiş ve bundan da en çok çalı-

şan kesim zarar görmüş, burjuvazinin yerine topluma hükmeden yeni bir sınıfın hâkimiyeti (proleterya) doğmuştur. Beklenenin aksine devrim sanayii ileri durumda olan ülkelerde görülmeyip Doğu Avrupa, Asya, Afrika ve Latin Amerika gibi duyguları sömürülen yoksul insanların ülkelerinde gerçekleşmiştir. Marksizm'in kendisi din haline sokulmuş, ileri gelenleri kutsanmış, ortaya her yönüyle tutarlı, kapsamlı ahlâkî bir sistem konulmamış, din sosyal bir olay statüsüne indirgenerek yanlış anlaşılmalı, varlıkla ilgili temel sorulara cevap getirilememiştir (Kellner, s. 8-9; Giddens, s. 3).

Marksist ve Leninist dünya görüşünün ayrılmaz bir parçası görülerek "bilimsel ateizm" adı altında ortaya konan tarihî materyalizm ideolojisinde İslâm tarihine tek taraflı ve ön yargılı bir biçimde bakılmış, Marksizm'i haklı çıkaracak yorumlara gidilmiştir. İslâmiyet'in içinde doğduğu Arap toplumunun gerçekleriyle Kur'an'ın getirdiği mesajlar arasındaki ilişki göz ardı edilmiş, Hz. Peygamber'in risâleti, müşriklerle olan mücadelesi, kaynağı Kur'an'la Sünnet olan İslâm medeniyeti basit yakıştırmalarla karalanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda materyalistlerin dini ne kadar doğru anladıkları da tartışmalıdır. İslâmiyet'in evrensel bir din olduğunu göz ardı edip onu birtakım tarihî, siyasî, ticarî ve coğrafî şartların gölgesinde ele almak, hatta kabile ve saltanat ilişkilerine indirgemek materyalistlerin genel tutumu haline gelmiştir.

İslâm Düşüncesi ve Materyalizm. Câhiliye toplumunda Allah'ın varlığına ve birliğine inanan, az sayıda insanların oluşturduğu, Hanîfler adı verilen bir topluluğun dışında büyük çoğunluk putperestti; ayrıca zamanın ezeliğine inanan, yeryüzünde cereyan eden olayların Tanrı'dan bağımsız olarak "dehr" denilen bir kaynaktan ortaya çıktığını ileri süren, hayati basit bir şekilde "oluş ve yok oluş" şeklinde anlayan, ölümden sonra tekrar dirilmeyi reddeden bir topluluk mevcuttu (meselâ bk. el-En'âm 6/29; Yâsîn 36/77-78; el-Câsiye 45/24).

Nâzil olduğu süreçte çeşitli vesilelerle Hanîfler'e övgüde bulunan Kur'an-ı Kerim putperestleri ve dehrîleri şiddetle kınamıştır; onları yaratılış üzerinde düşünmeye, insanlık tarihinden ibret almaya, gerçeklerin araştırılmasında ön yargılardan kurtularak samimi, dürüst ve ahlâkî davranmaya çağırmıştır. Kur'an'ın temel öğ-

retisine göre bütün kâinat Allah tarafından O'nun özgür iradesiyle muayyen şartlarda ve kendine has işleyiş kanunlarıyla birlikte yaratılmıştır. Maddenin kendi başına var olması, yaratıcının iradesinden bağımsız olarak cansız, hareketsiz, âtil ve kaotik bir durumdan belirli bir zaman içerisinde canlı bir organizmaya dönüşmesi ve mevcut düzenli halini alması mümkün değildir. Bunun aksini iddia etmek anlayış ktlığı, bilgisizlik ve sapkınlıktır (meselâ bk. el-Câsiye 45/22-26; et-Tûr 52/35-36; el-Vâkıa 56/47-73).

Kur'an-ı Kerim'in bu temel tavrını esas alan başlıca kelâm ekollerinin maddeci düşünce karşısındaki güçlü duruşu ve tâvîzîsiz tutumuyla Tanrı merkezli düşünce üreten İslâm felsefesi ve tasavvuf ekollerinin fikir hayatına olan mutlak hâkimiyetleri sayesinde İslâm tarihinde sistemli bir materyalist düşüncenin ortaya çıkmadığı söylenebilir. Bununla birlikte bazı ferî teşebbüslere rastlanmış ve materyalist düşünceyi ifade anlamında dehrîlerden, âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını savunan kişilerden söz edilmiştir. Kur'an da bunlara atıfta bulunmuş, onların dünya hayatından başka bir şeye inanmadıklarını ve mevcut hayatlarını zamanın şekillendirdiğini kabul ettiklerini haber vermiştir (el-Câsiye 45/24). Dehrî nitelemesinin yanında Tanrı'ya, peygamberliği, âhireti inkâr eden, mevcut âlemin başlangıcının olmadığını düşünen ve kendilerine "muattıla", "mülhid", "tabîyyûn", "sümeniyye", "ezeliyye" ve daha ziyade "zındık" denilen kimselere de rastlanmaktadır (Mâtürîdî, s. 178-190; İhvân-ı Safâ, III, 455-456; Şehristânî, II, 3-5, 235; Abdurrahman Bedevî, *Min Târîhi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, s. 34, 40, 67, 146, 163). Kaynaklarda isimleri zikredilen kişiler arasında Ebû Ali Recâ, İbn Tâlût, Sâlih b. Abdülkuddûs, Ebû İsa el-Verrâk, Beşşâr b. Bürd, Ebû'l-Atâhiye, İbnü'r-Râvendî, Ebû Bekir er-Râzî ve İbnü'l-Mukaffa' gibi düşünürler ön plana çıkmaktadır. Ancak bunlardan Ebû Bekir er-Râzî ile İbnü'l-Mukaffa' gibi bazılarının çeşitli görüş ve inançlarla ilgili ciddi eleştirilerine rağmen tanrıtanımaz veya materyalist olmadığı söylenmektedir. Nitekim Ebû Bekir er-Râzî felsefî sisteminde Tanrı'ya yer vermiş ve O'nu ruh, madde, zaman ve mekânla birlikte beş ezeli ilkedeki biri olarak görmüştür. Tabiatçı ve maddeci olduğu, ilâhî hikmeti reddettiği, Kur'an'a inanmadığı söylenen İbnü'r-Râvendî'nin de maddeci olmadığı, ona atfedilen fikirlerin ho-

cası Ebû İsâ el-Verrâk'a ait bulunduğu belirtilmektedir (Abdurrahman Bedevî, *Min Târîhi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, s. 27-28). Beşşâr b. Bürd'ün ve yine şiirlerinde zühd ve takvâya önem veren Ebû'l-Atâhiye'nin ne kadar materyalist oldukları da tartışmalıdır. Eski İran kültüründen geçen ve heteredoks diye nitelendirilen bazı unsurları materyalizm olarak anlamamak gerekir. Ayrıca yaratılışın mahiyeti ve âlemin, dolayısıyla maddenin başlangıcıyla ilgili teorik tartışmaları da materyalizmin dışına da tutmak lâzımdır.

Batı dünyasıyla yoğun bir ilişki içine giren Osmanlı Devleti'nde XIX. yüzyıl materyalistlerinin büyük tesirleri olmuş, eserleri tercüme edilerek belli başlı eğitim kurumlarında okutulmuştur. Viktor Hügo (İstanbul 1302), *Beşer* (İstanbul 1303), *Volter* (İstanbul 1304) ve *İntikad* (İstanbul 1304) gibi eserleri ve çeşitli makaleleriyle Beşir Fuad, muhtelif çevirileri ve *Felsefe Mecmuası*'ndaki yazılarıyla Bahâ Tefvîk, *Târîh-i İstikbâl* adlı eseri (I-III, İstanbul 1331-1332) başta olmak üzere çeşitli tercüme ve telifleriyle Celâl Nuri (İleri), *İctihad* dergisindeki fizyoloji ve biyoloji muhtevalı materyalist yazılarıyla Abdullah Cevdet, *Târîh-i Kadîm* (İstanbul 1321) adlı şiiriyle Tefvîk Fikret gibi düşünce adamları, Büchner ve Haeckel başta olmak üzere bazı materyalist ve pozitivist yazarların görüşlerini Osmanlı Devleti'ne taşıyan kişiler olmuştur. Bunlar, İslâm dünyasının, içinde bulunduğu sıkıntıları aşması için materyalist felsefeyle özdeş gördükleri bilime sarılmasının gerekliliğinden bahsetmişlerdir.

Materyalistlere karşı çıkarmış olduğu *Ulûm* gazetesinde yer alan yazılarıyla Ali Suâvi, *Ben Neyim: Hikmet-i Maddiyeye Müdafaa* isimli eseriyle (İstanbul 1308) Ahmed Midhat, *Maddiyûn Mezhebinin İzmihlâli* adlı eseriyle (İstanbul 1928) İsmail Fenni (Ertuğrul), *İbtâl-i Mezheb-i Maddiyûn* isimli eseriyle (İzmir 1312) İsmail Ferid, *Red ve İsbat* adlı eseriyle (İstanbul 1330) Mustafa Efendi (Harputizâde), *Huzûr-ı Akl ü Fende Maddiyûn Meslek-i Dalâleti* (İstanbul 1332) ve *Allah'ın İnkâr Mümkün müdür* (İstanbul 1327) isimli eserleriyle Ahmed Hilmi (Şehbenderzâde), *Hakikat-i Mezheb-i Neyçeri* adlı eseriyle (Dekken 1298/1881) Cemâleddîn-i Efgânî materyalizme karşı çıkmış ve dine yönelik eleştirileri cevaplandırmaya çalışmışlardır. Doğrudan reddiye yazan bu düşünürle-

rin dışında Said Halim Paşa, Ömer Ferit (Kam), Mehmet Ali Ayni, İsmail Hakkı (İzmirli), Mehmet Şemsettin (Günaltay), Ahmed Naim, Mehmed Âkif (Ersoy), Muhammed Hamdi (Yazır) ve Mustafa Şekip de (Tunç) materyalist düşünceyle mücadele etmişlerdir.

XIX ve XX. yüzyıllarda Batılı materyalist etkilerle İslâm dünyasında yeşermeye çalışan maddeci düşünce çağdaş fizik, kimya ve biyolojideki gelişmelerle birlikte kabuğuna çekilmek zorunda kalmıştır. Din karşıtı olarak yaşatılmaya çalışılan ve müslümanların geleneğine, kültürüne, örf ve âdetlerine karşı yargılayıcı, uyarlamacı ve indirgemeci bazı maddeci düşünceler de ideolojik saplantıların ötesine gitmemektedir (ayrıca bk. ALLAH; İLHÂD; İMAN; MADDE; RUH).

BİBLİYOGRAFYA :

Aristoteles [Aristo], *Metafizik* (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1985, I, 70-78; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2002, s. 178-190; Ebû'l-Hüseyn el-Malâfî, *et-Tenbîh ve'r-red* (nşr. S. Dederling), İstanbul 1936, tür.yer.; İhân-ı Safâ, *er-Resâ'il*, Beyrut 1377/1957, III, 455-456; Osman b. Abdullah el-İrâkî, *el-Fıraku'l-müfterika beyne ehli'z-zeyğ ve'z-zendeke* (nşr. Yaşar Kutluay), Ankara 1961, s. 86; Şehristânî, *el-Milel (Kilânî)*, II, 3-5, 235; Nâmîk Kemal, *Renan Müdafaa-nâmesi*, İstanbul 1326/1908; İsmail Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Maddiyûn*, İzmir 1312; Cemâleddin Efgânî, *Risâle fi İbtâl-i mezhebi'd-dehriyyîn* (trc. Muhammed Abduh), Mısır 1894; Harputizâde Mustafa Efendi, *Red ve İsbat*, İstanbul 1330; Ahmed Hilmi, *Huzûr-ı Akl ve Fende Maddiyûn Meslek-i Dalâleti*, İstanbul 1322; a.mlf., *Allah'ın İnkâr Mümkün müdür* (s.nşr. Necip Taylan – Eyüp Onart), İstanbul 1977; İsmail Fenni [Ertuğrul], *Kitâb-ı İzâle-i Şükûk*, İstanbul 1928; a.mlf., *Materyalizmin İfâsi ve İslâm: Maddiyûn Mezhebinin İzmihlâli* (s.nşr. Abdulhalim Kılıçsoy), İstanbul 1996, I-II; S. Freud, *The Future of an Illusion*, London 1934, s. 39-77; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Beyrut 1954, III, 121, 291-292; K. R. Popper, "Philosophy of Science: A Personal Report", *British Philosophy in Mid-Century*, London 1957, s. 159-160; J. A. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, London 1966, s. 40; F. R. Tennant, *Philosophical Theology*, London 1968, II; a.mlf., "Materialism", *ERE*, VIII, 488-492; G. Cogniot, *İlkçağ Materyalizmi: Yunan-Roma* (trc. Sevim Belli), Ankara 1968; Semîre Muhtâr el-Leysi, *ez-Zendeke ve's-Şu'ûbiyye*, Kahire 1968; Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı: İsbat-ı Vacip*, Ankara 1971, s. 153-158; R. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, London 1971, s. 22; K. Marx – F. Engels, *Din Üzerine* (trc. Kaya Güvenc), Ankara 1976, s. 51-61; a.mlf.ler – V. İ. Lenin, *Marksist Felsefe Yazıları* (trc. Mesut Osman), İstanbul 1976, s. 120-148; P. Janet – G. Seailles, *Metalib ve Mezahib* (trc. Elmalılı Hamdi Yazır), İstanbul 1978; Abdurrahman Bedevî, *Min Târîhi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, Beyrut 1980, s. 27-28, 34, 40, 67, 146, 163; a.mlf., *Meusû'atü'l-felsefe*, Beyrut 1984, II, 407-408;

Hilmi Ziya Ülken, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, İstanbul 1981, s. 61-79; F. A. Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi* (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1982, s. 1-19, 30-55; D. Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, MacMillan 1984, s. 8-9; Hüseyin Atvân, *ez-Zendeke ve's-Şu'ûbiyye fi'l-'aşri'l-'Abbâsi*, Beyrut 1984; Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul 1986; J. J. C. Smart, "Materialism", *Essays Metaphysical and Moral* (ed. J. J. C. Smart), Oxford 1987, s. 203, 240; Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Ankara 1988, s. 11-57, 235-460; J. C. A. Gaskin, *Varieties of Unbelief*, London 1989, s. 17-26; A. Weber, *Felsefe Tarihi* (trc. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1991, s. 34-38, 390; D. M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, London 1993, s. 5-14, 37; G. Politzer, *Felsefenin Temel İlkeleri* (trc. Enver Aytekin), İstanbul 1993, s. 119-183; Neşet Toka, *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe*, İstanbul 1996; S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara 1996, s. 247-262; a.mlf., *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Ankara, ts. (Akçağ Yayınları), s. 32-74; Âtîf Şükrî Ebû Avz, *ez-Zendeke ve'z-zenâdika*, Amman, ts. (Dârü'l-fikr), s. 65-77; A. Giddens, *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi* (trc. Ümit Tatlıcan), İstanbul 2000, s. 1-26; Aydın Topaloğlu, *Teizm ya da Ateizm-Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, İstanbul 2001; a.mlf., *Ateizm ve Eleştirisi*, Ankara 2002, s. 13, 157-181; Ahmet Yaşar Ocak, "Türk Heteredoks Tarihinde 'Zindik', 'Haricî', 'Rafizî', 'Mülhid' ve 'Ehl-i Bid'at' Terimlerine Dair Bazı Düşünceler", *TED*, sy. 12 (1982), s. 507-520; C. Keith, "Materialism", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. P. Edwards), New York 1972, V, 179-187.



AYDIN TOPALOĞLU

MATKOVSKI, Aleksandar (1922-1992)

Makedon asıllı şarkiyatçı.

30 Mayıs 1922'de Kruşevo'da (Makedonya) doğdu. İlk öğrenimini Gostivar ve Üsküp'te tamamladı. 1941 yılında Yugoslavya Komünist Partisi'ne üye oldu. 1942'de Bulgar güçleri tarafından tutuklanıp on yıl hapse mahkûm edildi. Üsküp'teki hapisanede İngilizce, Rusça ve Fransızca öğrendi. 29 Ağustos 1944'te hapisten çıkınca arkadaşlarıyla beraber işgalci faşist güçlere karşı mücadele etti. II. Dünya Savaşı sırasında öğrenim imkânı bulamayan Matkovski 1947'de Üsküp Öğretmen Okulu'ndan mezun oldu. Aynı yıl girdiği Belgrad Yüksek Pedagoji Okulu'nu 1949'da ve Üsküp Üniversitesi Felsefe Fakültesi Tarih Bölümü'nü 1951'de bitirdi. 1957 yılına kadar Üsküp'teki lisede tarih öğretmenliği yaptı. Aynı yıl Zagreb Üniversitesi'nde doktorasını vererek Makedonya'da tarih bölümünde doktor unvanı alan ilk kişi oldu. Ayrıca 1957'de girdiği Belgrad

Üniversitesi Filoloji Fakültesi Şarkiyat Bölümü'nden 1961'de mezun oldu. Arapça, Farsça ve Türkçe'yi daha iyi öğrenmek için üç yıl Kahire, Bağdat ve İstanbul'da bulundu. Makedonya'ya döndüğünde Üsküp'teki Makedonya Millî Tarih Enstitüsü'nde ilmi çalışmalara devam etti. Kalem aldığı araştırmaları dolayısıyla çeşitli ödüller aldı. 1986'da Makedonya İlimler Akademisi'ne (MANU) misafir üye, 1987'de emekliye ayrıldıktan sonra 1991'de dâimî üye seçildi. 14 Nisan 1992 tarihinde Üsküp'te öldü.

Makedonca, Sırpça, Hırvatça, Fransızca, İngilizce, Rusça, Bulgarca, Arapça, Farsça ve Türkçe bilen Matkovski'nin ilmi çalışmalarının büyük bir kısmı Osmanlı dönemi Makedonya tarihiyle ilgilidir. Bu konuda Fettah Efendi ve Kemal Aruçi gibi Makedonyalı ilim adamlarından faydalandığı bilinmektedir. Her ikisi de onun teşvikiyle Üsküp'teki Makedonya Millî Tarih Enstitüsü'nde çalışmış ve özellikle Kemal Aruçi ile ortak makaleler yazmışlardır (Muhammed Aruçi, *Kemal Efendi Aruçi-Şiirlerim*, s. 54-56). Birçok milletlerarası sempozyumda Osmanlı dönemi Balkanlar ve Makedonya tarihi üzerine sunduğu tebliğler ve çeşitli dergilerde, yıllıklarda yayımladığı makalelerinin sayısı 200'ü aşkındır (Aleksandar Trajanovski v.dğr., s. 199-205; Muhammed Aruçi, *Kemal Efendi Aruçi-Şiirlerim*, s. 54-56; Stojanovski, XXVI/1 [1982], s. 7-26).

Eserleri. 1. *Gjurčin Kokaleski 1775-1863, Prilog kon Prašanjetu za Sozdavanje na Selska, Stočarsko-Trgovska Buržoazija vo Makedonija* (Gyurçin Kokaleski 1775-1863, Makedonya'da köy ve hayvancılık ticaret burjuvazisine bir bakış). Doktora tezidir (Skopje 1959). 2. *Turski Izvori za Ajdustvoto i Aramistvoto vo Makedonija 1620-1650* (1620-1650 yılları arasında Makedonya'daki eşkıyalık ve harâmiliğe ait Türk kaynakları; Skopje 1961). Eserin II. cildi 1650-1700 (Skopje 1961), III. cildi 1700-1725 (Skopje 1973), IV. cildi 1725-1775 (Skopje 1979) ve V. cildi 1775-1810 (Skopje 1980) yıllarına aittir. 3. *Dietot-Krvninata vo Makedonija i na Balkanskiot Poluoostrov za Vreme na Turuskoto Vladeenje* (Osmanlı döneminde Makedonya ve Balkan yarımadasında diyet; Skopje 1973). 4. *Kreponsništvo vo Makedonija vo Vreme na Turuskoto Vladeenje* (Osmanlı döneminde Makedonya'da inşaatçılık; Skopje 1978). 5. *Otporot vo Makedonija vo Vremeto na Turuskoto Vladeenje* (Osmanlı dönemin-

de Makedonya'daki direniş; I-IV, Skopje 1983). 6. *Kanuni i Fermani za Makedonija* (Makedonya ile ilgili kanun ve fermanlar; Skopje 1990). 7. *Makedonija vo Delata na Stranskite Patopisci* (Yabancı seyyahların eserlerinde Makedonya; I-IV, Skopje 1991). 8. *Balkanot vo Delata na Stranskite Patopisci vo Vremeto na Turuskoto Vladeenje (janiçari, haremi, robovi) 1402-1657* (1402-1657 yılları arasında Osmanlı döneminde yabancı seyyahların eserlerinde Balkanlar-yeniçeriler, harem ve köleler; Skopje 1992; eserleri hakkında geniş bilgi için ayrıca bk. Trajanovski v.dğr., s. 199-205; Stojanovski, XXVI/1 [1982], s. 7-26).

BİBLİYOGRAFYA :

Mustafa Ćeman, *Bibliografija Bošnjačke Književnosti*, Zagreb 1994, s. 585; A. Trajanovski v.dğr., *50 Godini-Institut za Nacionalna Istorija 1948-1998*, Skopje 1998, s. 199-205; Muhammed Aruçi, *Kemal Efendi Aruçi-Şiirlerim*, Üsküp 1999, s. 54-56; a.mlf., "Kemal Aruçi", *DA*, XXV, 225-226; A. Stojanovski, "D-R Aleksandar Matkovski (Po Povod Šeeset Godini od Ragjanjeto)", *Glasnik na Institutot za Nacionalna Istorija*, XXVI/1, Skopje 1982, s. 7-26; "Aleksandar Matkovski", *Bilten-Makedonska Akademija na Naukite i Umjetnostite*, XVIII/1, Skopje 1991, s. 14; M. Pandevski, "Akademik Aleksandar Matkovski (1922-1992)", a.e., XIX/1 (1992), s. 24.

MUHAMMED ARUÇI



ALEKSANDAR STOJANOVSKI

MATLA'

(مطلع)

Gazel ve kasidenin kafiyeli ilk beyti
(bk. BEYİT; GAZEL; KASİDE).

MATLA-I SA'DEYN

(مطلع سعدین)

Abdürrezzâk es-Semerkindî'nin
(ö. 887/1482)
Farsça tarih kitabı.

Tam adı *Maṭla'ı Sa'deyn ve Mecma'ı Bahreyn* olan eser, İran İlhânî Hükmüdarı Ebû Said Bahadır Han'ın doğumundan (704/1305) Timur'lular'dan Ebû Said Mirza Han'ın ölüm yılının (873/1469) biraz sonrasına kadar geçen olayları anlatır. Kitabın telif tarihi olarak 1470 ve 1475 yılları gösterilirse de bunlardan ikincisinin doğru olması gerekir. İki defterden (cilt) meydana gelen eserin ilk defteri 1305 yılından başlayıp Timur'un ölüm yılı olan 807 (1405) tarihine kadar gelmekte, ikinci defter 807-874 (1405-1470) yılları arasındaki olayları ihtiva etmektedir. Mü-

ellif her iki ciltte de mukaddime yazmıştır. *Maṭla'ı Sa'deyn* özellikle 830-874 (1427-1470) yılları için önemli aslı kaynaklardan biridir. Bu kısım birçoğu müellifin şahsî müşahedelerine dayanan vak'aları içine almaktadır. Bilhassa Hindistan'ın o zamanki durumu ve oradaki Türkler'in tarihi bakımından önem taşımaktadır. 830 (1427) yılından önceki bahisler Seyfi-i Herevî'nin *Târîhnâme-i Herât*'i, Şerefeddin Ali Yezdî'nin *Zafernâme*'si, Hâfız-ı Ebrû'nun *Zübdetü't-tevârih* ve Zeyl-i Câmî'u't-tevârih'i ile Muhammed Yezdî'nin *Mevâhibü ilâhiyye*'sinin özetinden ibarettir.

Çok rağbet görmüş olan *Maṭla'ı Sa'deyn*'in birçok yazma nüshası bulunmaktadır. Müellifin 845-847 (1441-1443) yıllarında Şâhruh'un elçisi sıfatıyla Hindistan'ın çeşitli yerlerinde bulunduğu sırada topladığı ve eserine koyduğu tarihî malzemeyi ihtiva eden kısım, Yurınbayef tarafından *Abdürrezzâk es-Semerkindî'nin Hindistan Sefernâmesi* adıyla Özbekçe'ye tercüme edilerek 1960'ta Taşkent'te basılmıştır. Aynı şahsın ikinci defterin birinci cüzünün lugatçe ilâvesiyle Özbekçe'ye çevirisi de 1969'da Taşkent'te yayımlanmıştır. Eserin Gürcistan'la ilgili kısmını Katsitadze, *Abdürrezzâk-ı Semerkandî ve Gürcistan-Maṭla'ı's-sa'deyn mecma'u'l-bahreyn* adıyla Gürcüce'ye tercüme etmiş, bu tercüme, Rusça bir özetle birlikte 1968'de Tiflis'te "Gürcü Bilimler Akademisi Dergisi"nin 2. sayısında neşredilmiştir. Eserin Koca Râgıb Paşa tarafından yapılmış eksik bir çevirisi de vardır (*İA*, IX, 597). Ayrıca Muhammed Şefî tarafından üç bölüm halinde Pencap'ta *Oriental College Magazine*'de yayımlandıktan sonra (Mayıs, Ağustos, Kasım 1933) Abdülhüseyn Nevâî eseri yeniden neşretmiştir (Tahran 1353 hş.). *Maṭla'ı Sa'deyn*'in bazı bölümleri Batı dillerine de çevrilmiştir (Storey, I/1, s. 296-297).

BİBLİYOGRAFYA :

Abdürrezzâk es-Semerkindî, *Maṭla'ı Sa'deyn* (nşr. Abdülhüseyn Nevâî), Tahran 1353 hş., ayrıca bk. neşredenin girişi; Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts*, I, 181-183; Browne, *LHP*, III, 429-430; Storey, *Persian Literature*, I/1, s. 293-298; Safâ, *Edebiyyât*, IV, 513-514; Zeki Velidî Togan, *Tarihte Usûl*, İstanbul 1981, s. 200-201; F. Tauer, "Timurlular Devrinde Tarihçilik" (trc. Ahmet Ateş), *TTK Belleteri*, XXIX (1965), s. 61-62; Abdülkadir Karahan, "Râgıb Paşa", *İA*, IX, 597; W. Barthold - Mohammad Shafi, "Abd al-Razzâk al-Samarqandî", *EP* (İng.), I, 90-91.



ORHAN BİLGİN

MATLAU'İ-TİKÂD

(مطلع الاعتقاد)

Fuzûlî'nin
(ö. 963/1556)temel akaid ve kelâm konularına dair
Arapça eseri.

Tam adı *Maṭla'u'l-İ'tikâd fî ma'rîfeti'l-meḳde' ve'l-me'âd* olan kitap dört ana bölümden (rükûn) oluşmaktadır. Birinci bölüm bilgi konusuna ayrılmış olup burada ilimle marifet kavramlarının muhtelif tarifleri yapılmış, dinî veya temel bilginin naklî mi akfî mi olduğu konuları üzerinde kısaca durulmuş, bilginin (mârifet) çeşitleri ve elde edilmiş yöntemlerine bakış yapılmıştır. Bu yöntemler hakkında verilen bilgiler dikkat çekicidir.

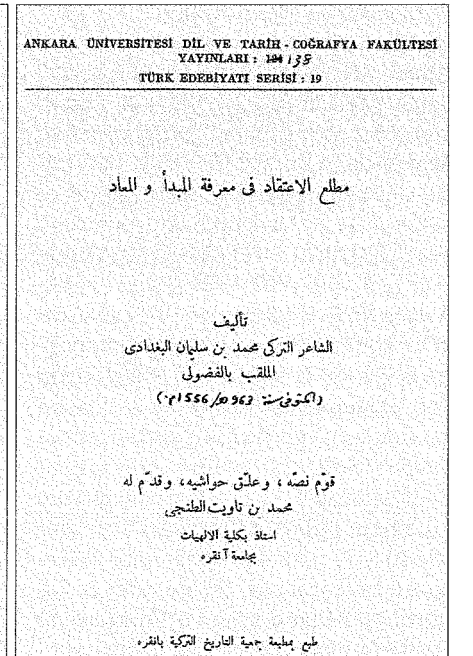
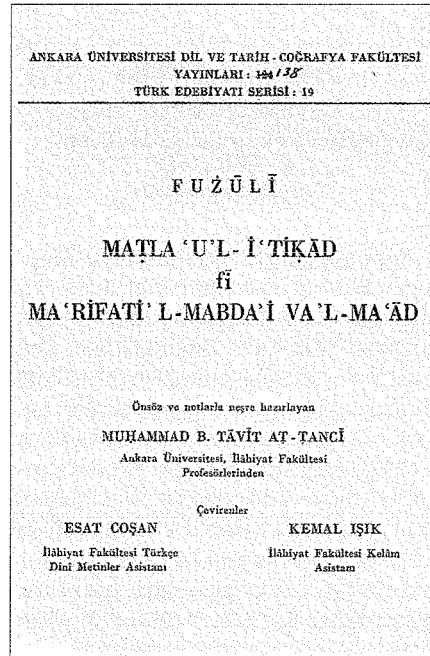
Eserin ikinci bölümü kâinatın (âlem) mahiyeti ve niteliklerinin bilinmesi hakkındadır. Beş alt başlıktan oluşan bölümde önce âlemin gerçek varlığının bulunduğu belirtilerek sofistlere ait aksi görüşün temelsizliğine işaret edilmiş, ardından âlemin temel maddesi veya ilkesine dair aralarında Eflâtun ve Aristo'nun da bulunduğu eski Yunan düşünürlerinin, ayrıca düalistlerin (Seneviyye) telakkileri sıralanmıştır. Daha sonra ay üstü ve ay altı olmak üzere filozoflara, ayınlar ve arazlar olmak üzere kelâmcılara göre âlemi oluşturan üniteler ve bunların kadîm veya hâdis oluşu hususları ele alınmıştır. Bölümün âlemin nevelerine ayrılan üçüncü kısmında önce muhakkik ve muallim olan gruplarla bunlara özenen mukallitler, cebir taraftarları ile insanın irade ve ihtiyar sahibi olduğunu benimseyenler, ayrıca inananlar ve inanmayanlar şeklinde bir tasnif yapılmıştır; ardından duyulur âlemle gayb âlemi, bunların birini kabul edip diğerini benimsemeyenler, buna bağlı olarak ortaya çıkan inanç grupları, madde âlemine ait cansızlar, bitki ve hayvan türleri gibi tasniflere gidilmiştir. Dördüncü kısımda nefis (ruh) ve bedenden oluşan insanın iki temel ögesi, beşinci kısımda varlık türleri açısından melek, şeytan ve cin konu edilerek kısa bilgiler verilmiştir.

Allah'ın bilinmesi ve bununla ilgili hususlara ayrılan üçüncü bölümde filozoflara ait, "Birden sadece bir sâdır olur" ilkesi, yine onların âlemin kadîm oluşu telakkisi, vücûb ve imkân kavramları ele alınarak tartışılmış, ardından devir ve tetselsülün imkânsızlığına temas edildikten sonra Allah'ın varlığının ispatına geçilmiştir. Müellif bu amaçla hudûs, imkân

ve keşif yöntemlerini zikrederek kısaca anlatmış, Aristo'nun muharrik-i evvel deliline değindikten sonra imkân delili hakkında oldukça ayrıntılı bilgi vermiş ve isbât-ı vâcibin yanında zât-ı ilâhiyenin mahiyetini bilmenin imkânsızlığını belirtmiştir. Bölümün dördüncü ve beşinci kısımları sıfatlar konusuna ayrılmıştır. Burada zât-sıfat münasebetine temas edildikten sonra Sünnî kelâmında yer alan sıfatlar üzerinde durulmuş ve bazı selbî sıfatlardan söz edilmiştir. "Fiilî sıfatlar" başlığı altında fiillerin cisimden meydana geldiği, Allah cisim olmadığından fiille nitelendirilmeyeceği zikredilip bunun Mu'tezile anlayışıyla paralellik gösterdiği belirtilmiş, kelâm eserlerinde kadere bağlı bir konu olarak "ef'âl-i ibâd" başlığı altında işlenen ve insanın iradî fiillerine ilâhî-beşerî kudretin etkisini tartışan bahse dair kısa bilgi verilmiştir. Üçüncü bölümün son kısımları hüsün-kubuh, hayır-şer, vücûb alellah konularına ayrılmıştır. Müellif hüsün ve kubuh tanımlayıp Eş'arîler'le Mu'tezile'nin bakış açılarına temas etmiştir. Ayrıca hayır ve şerri İslâm filozoflarına göre tarif ederek "hayr-ı mahz" olan Allah'tan şer sâdır olamayacağını söylemiş, kötü fiillerin oluşumunda ilâhî tesirin bulunup bulunmadığı konusunda Eş'arî ve Mu'tezilî telakkilerini sıralamıştır.

Kitabın dördüncü bölümü, kelâm eserlerinde üç temel ilkenin (usûl-i selâse) ikinci ve üçüncüsünün teşkil eden nübüvvet ve âhiret konularını içermektedir. Önce insanların peygambere olan ihtiyacı meselesi ele alınarak konuya filozoflar açısından yaklaşmış, ardından insan varlığının organlar, beşerî tabiat ve akıldan oluştuğu, bedeninin esenliğinin tabiatın değil aklın hâkimiyetiyle sağlanacağı örneği topluma uygulanıp insanlık âlemi bedene, toplumlar organlara, şeytan beşerî-hayvanî tabiata, peygamberler de akla denk tutulmuş, sonuç olarak dünyada düzenin sadece peygamberle sağlanabileceği vurgulanmıştır. Nübüvvetin gerekliliği hususunda Allah-insan münasebeti, insan türünün psikolojik ve sosyolojik yapısı açısından da bakış yapılarak deliller sıralanmıştır. Daha sonra peygamberlerin ismeti, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatı ve diğer peygamberlere üstünlüğü konuları ele alınmış, nübüvvet müessesesine karşı yapılabilecek itirazlar sıralanıp bunlara cevap verilmiştir. Kerâmet konusuna yer verilmeyen eserde imâmet meselesine temas edilmiş, burada devlet başkanlığının zaruri bir kurum olduğu belirtilerek Ehl-i sünnet'in, bazı Mu'tezilî grupların, Şii ekollerinin ve Bâtıniyye'nin imâmet telakkileri kısaca anlatılmıştır.

Maṭla'u'l-İ'tikâd'in ön ve arka kapakları (Ankara 1962)



Dördüncü bölümün son kısımları âhîret meselelerine ayrılmıştır. Müellif, ölüm sonrası ebedî hayatın mevcudiyetini dolaylı sayılabilecek (düne't-tasrîh) akli yaklaşımlarla kanıtlamaya çalışmış ve dikkat çekici deliller ortaya koymuştur. Ardından kabir hayatının nakil ve akıl yoluyla sabit olduğu belirtilmiş, mîzan, sırat, hesaba çekilme, cennet ve cehennemin nakille sübût bulunduğu kaydedilmiştir.

Maṭla'ü'l-İ'tikâd, Sünnî kelâm eserlerine ait plan çerçevesinde kaleme alınmış olup felsefe ile kelâmın birleştirildiği müteahhir döneme ait bir kelâm risâlesi niteliği taşır. Eserde ele alınan konulardan epistemoloji, isbât-ı vâcib, insanlığın nübüvvet müessesesine olan ihtiyacı ve âhîret hayatının mevcudiyetinin fert ve toplum açısından önemi kısmen ayrıntılı biçimde verilmiş, bu arada orijinal fikirler ileri sürülmüştür. Diğer konularda filozoflar, kelâmcılar ve tasavvuf ehline ait telakkiler özet olarak aktarılmış ve hiçbir meselede Mâtürîdîliğe işaret edilmemiştir. Nakledilen görüşler Gazzâlî sonrası kelâm kitaplarından alınmış, özellikle felsefi bahislere ait anlatımlardaki bazı yanlışlar aynen tekrarlanmıştır. Dolayısıyla risâlenin tıpkıbasımını gerçekleştiren Hamit Araslı'nın, eserin incelenmesinden Fuzûlî'nin eski Yunan ve İslâm filozoflarının görüşlerine tam anlamıyla vâkıf bulunduğu yolundaki iddiasına katılmak mümkün değildir (*Maṭla'ü'l-İ'tikâd*, [nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî], neşredeninin önsözü, s. X-XI). Kâtib Çelebi de *Maṭla'ü'l-İ'tikâd*'ı tanıtırken eserde ele alınan itikadî konuların filozoflar ve İmâmiyye Şîası'na ait görüşler çerçevesinde işlendiğini kaydeder (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1719). Ancak risâlenin imâmet bahsinde (s. 75-77) İslâmî ekollerin devlet başkanlığı hakkındaki telakkilerinin nakledilmesiyle yetinildiği ve herhangi bir görüşe temayül gösterilmediği müşahede edilmektedir. Muhammed Tancî bunun bir takyeye olabileceğini söylemektedir (a.g.e., neşredeninin önsözü, s. XII; krş. *İA*, IV, 690; *DİA*, XIII, 242).

Eserin tesbit edilebilen tek nüshası Leningrad Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Köprülü, *AYB*, I [1932], s. 447-448). Oldukça hatalı olan ve müellifin ölümünden otuz-otuz beş yıl sonra istinsah edildiği anlaşılan nüshanın tıpkıbasımını Hamit Araslı gerçekleştirmiştir (Bakı 1958). Muhammed Tancî'nin bir önsözle birlikte müelliften ve müstensihinden kaynaklanan hataların tashih edilmesi ve nakledilen görüşlerin kaynak-

larının genellikle gösterilmesi suretiyle neşre hazırladığı eser Esat Coşan ve Kemal Işık'ın Türkçe tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Ankara 1962).

BİBLİYOGRAFYA :

Fuzûlî, *Maṭla'ü'l-İ'tikâd* (nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, trc. Esat Coşan – Kemal Işık), Ankara 1962, ayrıca bk. neşredeninin önsözü, s. VIII-XII; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1719; Süleyman Nazif, *Fuzûlî*, İstanbul 1343/1925, s. 39-54; Abdülkadir Karahan, *Fuzulî: Muhtî, Hayatı ve Şahsiyeti*, İstanbul 1949, s. XIV, 126-144; a.m.f., "Fuzûlî", *DİA*, XIII, 242, 245; Metin Yurdagür, "Fuzûlî'nin *Maṭla'ü'l-İ'tikâd* Adlı Eseri ve Akidesi", *Fuzûlî Kitabı: 500. Yılında Fuzûlî Sempozyumu Bildirileri* (haz. Beşir Ayvazoğlu), İstanbul 1996, s. 167-173; M. Fuad Köprülü, "Fuzûlî'nin Yeni Eserleri", *AYB*, I (1932), s. 447-448; a.m.f., "Fuzûlî", *İA*, IV, 689-690, 696; Mehmet Ali Yekta Saraç, "Fuzûlî'nin Kelâm'a Dâir *Maṭla'ü'l-İ'tikâd* İsimli Eseri ve Önemi", *İlmi Araştırmalar*, II, İstanbul 1996, s. 111-118; Hilmi Yavuz, "Fuzulî, 'Şii'mi İdi?", *Zaman*, İstanbul 18 Haziran 2003, s. 17; a.m.f., "Fuzulî'nin Şii'liği", a.e. (25 Haziran 2003), s. 17.



METİN YURDAGÜR

MATRAKÇI NASUH

(ö. 971/1564)

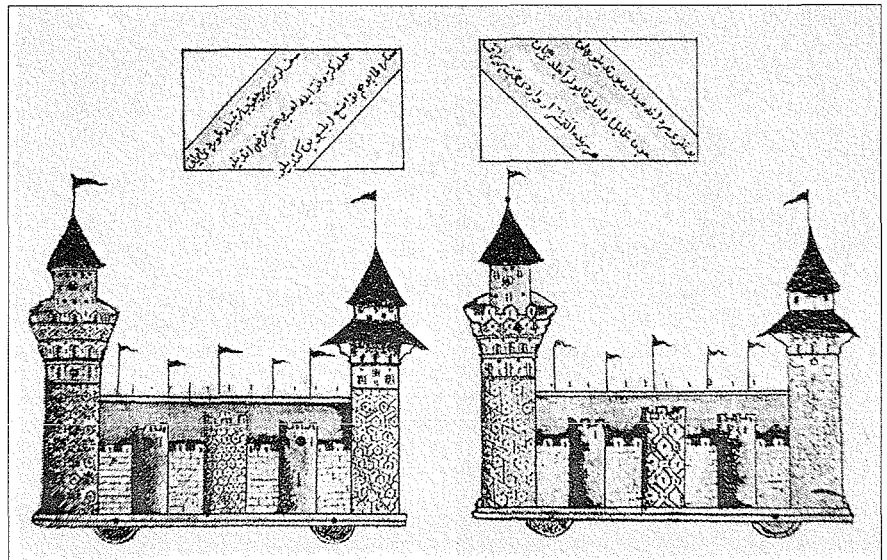
Osmanlı tarihçisi ve matematikçisi.

Hayatı hakkındaki bilgiler çok azdır. Nerede, hangi tarihte doğduğu bilinmemektedir. Kendisinin bulunduğu matrak oyunu sebebiyle "Matrakçı" (Matraklı), bazı kay-

naklarda ise "Silâhşor" unvanıyla anılır. Kendi ifadelerinden babasının adının Abdullah, dedesinin Karagöz ve ailenin Bosnalı olduğu anlaşılmaktadır (*Cemâlü'l-küttâb*, vr. 1^b). Muhtemelen dedesi veya babası devşirme olan Nasuh küçük yaşta saraya alındı ve II. Bayezid zamanında Enderun'da eğitim gördü. Bu esnada saray hocası Sâî'nin talebesi oldu (Âşık Çelebi, vr. 158^a). *Cemâlü'l-küttâb* ve *cemâlü'l-hussâb* adlı eserini Yavuz Sultan Selim döneminde telife başladı ve ona ithaf etti. O sıralarda iyi bir silâhşor olarak da ün kazandı. Özellikle matrak oyununda akranına üstün olan Nasuh'un (Celâlzâde, vr. 197^b) silâhşorluktaki rakipsizliğini Kanûnî Sultan Süleyman'ın 936'da (1530) verdiği berat da göstermektedir. Bu belgeye göre Hayır Bey'in valiliği sırasında Mısır'a gitmiş, orada bulunan ünlü silâhşorlarla birlikte türlü silâh ve mızrak oyunları yarışmalarına katılmış, efsanevi kahraman Rüstem-i Zâl gibi hamleler yaparak diğer yarışmacıları saf dışı bırakmıştır (*Tuhfetü'l-guzât*, vr. 31^b-42^a). Hayır Bey de Nasuh'a, Mısır'daki silâhşorların kendisine karşı koyamadıklarını itiraf ettiklerini belirten Arapça bir temessük vermiştir.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın emriyle Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin ünlü İslâm tarihini Arapça'dan Türkçe'ye çevirmeye başlayan Nasuh 936'da (1530) si-

Matrakçı Nasuh'un 936 (1530) yılında Atmeydanı'nda kurduğu yürüyen hisarların tasviri (*Tuhfetü'l-guzât*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2206, vr. 33^b-34^a)



lâhşorlukla ilgili *Tuhtetü'l-guzât* adlı bir eser kaleme aldı. Bu yılın ağustos ayında padişahın oğulları Mustafa, Mehmed ve Selim için yapılan muhteşem sünnet düğünü münasebetiyle Atmeydanı'nda düzenlenen şenliklerde içinde topları, darbezenleri ve bir hisar için gerekli olan bütün malzemesiyle kâğıttan iki yürür hisar yaptı ve bu hisarlardaki askerler bir savaş gösterisi sundu.

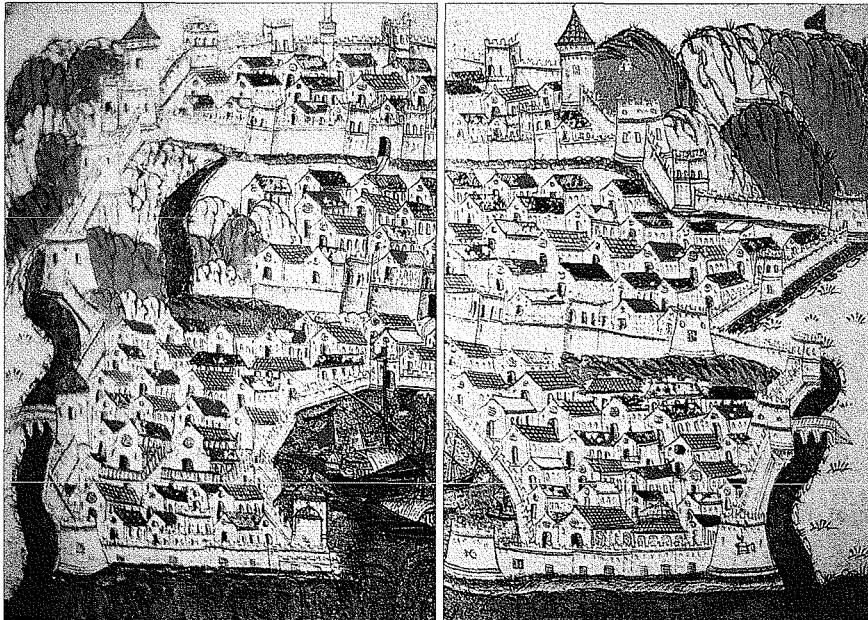
940 (1534) yılında Kanûnî Sultan Süleyman'ın çıktığı ilk İran seferine katılan Matrakçı Nasuh İstanbul'dan Tebriz'e, oradan Bağdat'a ve Bağdat'tan yine Tebriz üzerinden İstanbul'a kadar konup göçülen menzillerin minyatürlerini hazırladı. Matrakçı Nasuh'un hayatının daha sonraki yılları hakkında bilgi yoksa da kaleme aldığı tarihinin 968 (1561) yılına kadar gelmesi onun telifatla meşgul olduğuna işaret eder. 16 Ramazan 971'de (28 Nisan 1564) öldüğü zaman muhtemelen istabîl-âmire kethüdâliğinde bulunuyordu.

Eserleri. 1. *Cemâlû'l-küttâb ve kemâlû'l-hüssâb*. Müellifin 923'te (1517) yazdığı matematiğe dair bu eserin 966'da (1559) istinsah edilmiş bir nüshası günümüze ulaşmıştır (İÜ Ktp., TY, nr. 2719). İki bölümden oluşan kitapta rakamlar, dört işlem, kesirler ve ölçükler üzerinde durulmaktadır. 2. *Mecmau't-tevârih*. Baş kıs-

mı Taberî'nin *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük* adlı umumi tarihinin tercümesi olan eser Matrakçı'nın yaptığı ilâve ve zeyillerle yeni bir hüviyet kazanmış ve 958 (1551) yılına kadar getirilmiştir. Yarattığı Hz. Süleyman'ın ölümüne kadar olan dönem eserin I. cildini oluşturmakta ve bunun iki nüshası Viyana Millî Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Cod. Mixt. nr. 999, 1187). II. cilt, efsanevî İran Kralı Keykubad'ın hükümdarlığı ile başlayıp Sâsânî Hükümdarı Nüşîrevân devri olaylarıyla sona ermektedir. III. cilt Hz. Muhammed'in doğumuyla başlamaktadır. Bu cildin Ertuğrul Gazi (ö. 680/1281-82) zamanına kadar gelen bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Fâtih, nr. 4278). Bu nüshanın özelliği, Abbâsîler dönemi tarihini, ardından kısaca Türkler'in menşei, Gazneliler, Selçuklular devirlerini ihtiva etmesidir. Ardından Anadolu Selçukluları ve kısaca Osmanlılar hakkında verilen bilgiler gelmektedir. Nüshanın son başlığı Ertuğrul Bey zamanında Karacahisar'ın alınmasına dairedir. British Museum'da (Or., nr. 12879) *Câmiu't-tevârih* adıyla kayıtlı, birbirini tamamlar mahiyetteki üç ciltlik yazma ise *Mecmau't-tevârih*'in muhtasar bir versiyonudur. *Mecmau't-tevârih*'in, Türk tarihi hakkındaki genel bir girişle birlikte Kanûnî Sultan Süleyman

dönemini de içine alan Osmanlı tarihiyle ilgili kısmı, iltifat ve teşviklerinin sonucu olarak hazırlandığı için kendisine takdim edildiği anlaşılan Sadrazam Rüstem Paşa'ya atfedilerek *Rüstem Paşa Tarihi* adıyla tanınmaktadır. *Mecmau't-tevârih*'in IV. cildi olarak kabul edilebilecek olan Osmanlı devrine ait kısmının müstakil bir nüshası tesbit edilememiştir. Ancak bazı kütüphanelerde bu cilde ait *Târîh-i Sultân Bâyezid ve Sultân Selîm*, minyatürlü *Târîh-i Sultân Bâyezid*, minyatürlü *Târîh-i Sultân Selîm*, *Süleymannâme*, minyatürlü *Mecmû-ı Menâzil*, *Fetihnâme-i Karaboğdan*, minyatürlü *Târîh-i Feth-i Şikloş* gibi müstakil birer eser hüviyetinde Nasuh'un kaleminden çıkmış nüshalara rastlanmaktadır. Bu husus eserin bu bölümünün kısım kısım yazılmış olabileceğini akla getirmektedir. Nitekim *Mecmû-ı Menâzil*'in bir yerinde görülen *Tevârih-i Âl-i Osmân* ibaresi bunu gösterir. British Museum'da kayıtlı (Add., nr. 23586) *Târîh-i Sultân Bâyezid ve Sultân Selîm* adlı anonim yazmanın büyük bir eserin bir bölümünden ibaret olduğu anlaşılmakta, ifade ve üslup benzerlikleri ise yazmanın Matrakçı Nasuh tarafından yazılmış olduğunu kanaatini vermektedir. Eserin sadece II. Bayezid devriyle (1481-1512) ilgili bir bölümünün yazması ise minyatürlüdür. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan (Revan Köşkü, nr. 1272) yazmanın müellifi tarafından özel olarak resimlendirildiği anlaşılmaktadır. Türk resim sanatı bakımından son derece ilgi çekici olan nüshanın içinde II. Bayezid zamanında yapılmış seferlerle ilgili olarak Kili, Akkırman, İnebahtı, Moton ve Gülek kale ve şehirleriyle Osmanlı donanmasına ait gemilerin resimleri bulunmaktadır. *Süleymannâme*, *Mecmau't-tevârih*'in IV. cildinin Kanûnî Sultan Süleyman devrine (1520-1566) dair kısmıdır. Eserin 926-944 (1520-1537) yılları arası olaylarını ihtiva eden bölümü Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde mevcuttur (Revan Köşkü, nr. 1286). Müellif adının verilmemesi bu yazmanın Nasuh'a ait ve müellif hattıyla olduğu *Mecmû-ı Menâzil*'in yardımıyla anlaşılmaktadır. Yazmada bulunan bazı boşlukların Nasuh'un bu nüshaya da menzil resimleri yapmak istediği, fakat bunu gerçekleştirmediği düşüncesini akla getirir. *Beyân-i Menâzil-i Sefer-i İrâkeyn** adıyla yayımlanan (nşr. Hüseyin G. Yurdaydın, Ankara 1976) *Mecmû-ı Menâzil* Kanûnî zamanında yapılan İran seferiyle (1533-1536) ilgilidir. Müstakil bir

Matrakçı Nasuh'un *Târîh-i Sultân Bâyezid* adlı eserinde İnebahtı Kalesi'nin tasvir edildiği sayfalar (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1272, vr. 21^b-22^a)





Matrakçı Nasuh'un *Süleymanname* adlı eserinin 949-950 (1542-1543) yıllarına ait olayları anlatan minyatürlü nüshasının ilk sayfası (TSMK, Hazine, nr. 1608)

eser gibi Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı (Revan Köşkü, nr. 1284/2) *Fetihname-i Karaboğdan*'ın da aslında *Süleymanname*'nin bir parçası olduğu düşünülebilir. Kanûnî'nin 945'te (1538) çıktığı Karaboğdan seferi hakkındaki bu fetihname Aurel Decei tarafından yayımlanmıştır (*Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, s. 99-116). Yine *Süleymanname*'nin bir bölümü olduğu halde ayrı bir eser gibi kütüphane kataloglarına giren, hatta bir yanlışlık eseri olarak Sinan Çavuş'a izafe edilerek 1987'de tıpkıbasımı yapılan minyatürlü *Tarih-i Şikloş, Estergon ve İstolni Belgrad Kanûnî'nin 950'deki (1543) Macaristan seferiyle ilgili bir yazmadır. Süleymanname*'nin, 1539-1542 yılları arası olaylarını anlatan herhangi bir nüshasına rastlanamamıştır. Arkeoloji Kütüphanesi'ndeki yazma ise (nr. 379) 950-958 (1543-1551) yılları arasındaki olaylara dairdir. *Süleymanname*'nin, Kanûnî'nin 955'te (1548) çıktığı ve Matrakçı'nın da katıldığı ikinci İran seferine dair kısmıyla ilgili bir yazma da Marburg Devlet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Hs. Or. Oct, nr. 955). 3. *Tuhfetü'l-guzât*. Kanûnî Sultan Süleyman'ın

şehzadelerinin sünnet düğünlerinin yapıldığı 936 (1530) yılında yazılmıştır. Burada fasıllar halinde okçuluk, kılıç, kalkan, topuz ve at tâlimi gibi silâhşörlükla ilgili konular ele alınmıştır. Eserde bizzat Matrakçı Nasuh tarafından yapılmış kroki ve resimler de bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2206). 4. *Umde-tü'l-hisâb*. Matrakçı Nasuh'un, 923'te (1517) telif ettiği *Cemâlü'l-küttâb* adlı risâlesini yeniden ele alıp sonuna bazı ilâveler yaparak meydana getirdiği matematiğe dair eseridir.

Kâtib Çelebi (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1520) ve onu takip edenler (*Osmanlı Müellifleri*, III, 305) Matrakçı Nasuh'un Yavuz Sultan Selim için *el-Ken'âniyye fi'l-hisâb* adında bir eser daha yazdığını ileri sürerlerse de bu doğru değildir. Çağdaşları tarafından divanî yazının Osmanlı bürolarında kullanılmasının mücidi olarak nitelenen Nasuh'un aynı zamanda iyi bir nakkaş olduğu belirtilmelidir. Bunun güzel örnekleri *Tuhfetü'l-guzât*, *Mecmû-i Menâzil* vb. eserlerinde görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Matrakçı Nasuh, *Cemâlü'l-küttâb ve kemâlü'l-hüssâb*, İÜ Ktp., TY, nr. 2179, vr. 1^b; a.mlf., *Tuhfetü'l-guzât*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2206, vr. 31^b-42^a; Aşik Çelebi, *Meşâirü's-şuarâ*, vr. 158^a; Celâlîzâde, *Tabakâtü'l-memâlik*, vr. 197^b; Âfi, *Menâkıb-ı Hünerverân*, s. 61; a.mlf., *Kühnü'l-ahbâr*, British Museum, Or., nr. 7892, vr. 34^a; *Keşfü'z-zunûn*, I, 394; II, 1166, 1520; Müstakimzâde, *Tuhfe*, s. 568; Habîb, *Hat ve Hattâtân*, İstanbul 1305, s. 159, 257; *Sicill-i Osmânî*, IV, 555; *Osmanlı Müellifleri*, III, 150, 305; *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 494; A. Decei, "Fetihname-i Karaboğdan (1538) de Nasuh Matrakçı", *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, s. 113-124; Hüseyin G. Yurdaydın, *Matrakçı Nasuh*, Ankara 1963; a.mlf., "Matrakçı Nasuh'un Süleymannamesi", *TTK Bildiriler*, V (1960), s. 374-378; a.mlf., "Matrakçı Nasuh'un Minyatürlü Yeni İki Eseri", *TTK Belleten*, sy. 110 (1964), s. 229-233; a.mlf., "Matrakçı Nasuh'un Hayatı ve Eserleriyle İlgili Yeni Bilgiler", a.e., sy. 114 (1965), s. 329-354; Babinger (Üçok), s. 74-75; Zeren Akalay, "Tarihî Konuda İlk Osmanlı Minyatürleri", *STY*, II (1968), s. 101-115.



HÜSEYİN GAZİ YURDAYDIN

MATRÛH

(المطروح)

Yalan söylemekle itham edilen râvi ve bu râvinin naklettiği hadis anlamında terim.

Sözlükte "kaldırıp atmak" anlamındaki tarh kökünden türetilen matrûh "kaldırılıp atılan şey" demektir. Terim olarak "dinin esaslarına aykırı olmasa bile yalancılıkla itham edilen, dinin emir ve yasakla-

rına aykırı davranan veya rivayetlerinde çokça vehim ve gaflet görülen râvinin tek başına rivayet ettiği hadis" mânasına gelmektedir. Buna göre matrûh hadislerle zayıf hadis çeşitlerinden olan metrûk hadis arasında bir fark bulunmamaktadır. Matrûh III. (IX.) yüzyılda terim anlamı kazanmış ve muhaddisler tarafından bir çeşit zayıf hadisi göstermek üzere aynı kökten gelen "mutarrah" (atılmış), "mutarrahü'l-hadis" (hadisi atılmıştır), "matrûhu'l-hadis" (hadisi atılmıştır), "tarahûhu" (onu terk ettiler), "tarahû hadîsehü" (hadisini terk ettiler) vb. ifadelerle cerh lafzı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Yahyâ b. Maîn, Beşîr b. Meymûn el-Horasânî gibi yalancı râviler hakkında, "Muhaddisler bunların hadislerinin atılması gerektiği konusunda ittifak etmiştir" diyerek matrûh tabirini kullanmıştır (İbn Arrâk, I, 42; İbn Hacer, I, 412).

Matrûh kelimesi III. (IX.) yüzyıldan sonra yerini tamamen metrûke bırakmıştır. Nitekim Râmhürmüzî, Hâkim en-Nisâbüri, Hatîb el-Bağdâdî, İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Nevevî, İbn Kesîr, Zeynüddin el-İrâkî, İbn Hacer el-Askalânî ve Süyûtî gibi hadis usulcülerinin eserlerinde bu terim temas etmemişlerdir. Günümüzde yazılan hadis usulü eserlerinde matrûh bazan metrûk başlığı altında, bazan da müstakil olarak ele alınmaktadır.

Zeynüddin el-İrâkî'ye göre matrûh cerhin üçüncü, Sehâvî'ye göre dördüncü derecesini ifade eden lafızlardan biridir. Bu lafızla cerhedilen râvinin naklettiği hadis değer bakımından mevzûdan biraz üstün, zayıftan biraz düşük olup ona hiçbir şekilde itibar edilmez ve delil olarak kullanılmaz. Matrûh hadisi nakleden râvinin kendisi metrûk, hadisi de merduddur.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-Arab, "trh" md.; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 210; III, 210, 317; İrâkî, *Fetihü'l-mugîs*, s. 176; a.mlf., *et-Takyid ve'l-izâh* (nşr. Abdurrahman M. Osmân), Beyrut 1401/1981, s. 163; İbn Hacer, *Tehzibü'l-Tehzib*, Beyrut 1404/1984, I, 412; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî* (nşr. Abdülvehhâb Abdülîatif), Beyrut 1399/1979, I, 296; İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerî'a*, I, 42; Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmil*, s. 178; Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 253; *Tecrid Tercemesi*, Mukaddime, s. 294-295; Talât Koçyiğit, *Hadis İstihlâları*, Ankara 1980, s. 211, 428; Ahmed Ömer Hâşim, *Qavâ'idü usûlî'l-hadis*, Beyrut 1404/1984, s. 117; Abdullah Aydın, *Hadis İstihlâları Sözlüğü*, İstanbul 1987, s. 80, 93-94, 149, 150; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 210, 291, 392; İsmail L. Çakan, *Hadis Usûlü*, İstanbul 2001, s. 137-138.



MEHMET EFENDİOĞLU

MA'TŪH

(bk. ATEH).

MÂTŪRÎDÎ

(الماتريدى)

Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed
b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî
(ö. 333/944)

Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu,
müfessir ve fakih.

Nisbet edildiği Mâtürîd (Mâtürîd), bugün Özbekistan Cumhuriyeti'nin sınırları içinde bulunan Semerkant'ın dış mahallesi. 1920'de Semerkant'ı ziyaret eden Barthold, Mâtürîd'in şehrin kuzeybatısında bir köy olduğunu belirtir. Hayatı hakkında kaynaklarda çok az bilgiye rastlanan Mâtürîdî, Abbâsîler'in merkezî otoritelerinin oldukça zayıfladığı bir dönemde siyasî bakımdan hilâfete bağlı müstakil beyliklerden Sâmânoğulları'nın Mâverâünnehir'e hâkim oldukları devirde yaşamıştır. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte hocası Rey Kadısı Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'nin 248 (862) yılında vefat ettiğine dair bilgiden hareketle III. (IX.) yüzyılın ilk yarısının ortalarında dünyaya geldiği ve ömrünün bir asra yakın olduğu tahmin edilmektedir. Nitekim Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, Mâtürîdî'nin Eş'arî'den (d. 260/874) önce zuhur ettiğini kaydetmektedir (*Uşûlû'd-dîn*, s. 70). Kureşî'nin, 268'de (881) vefat eden Semerkant Kadısı Muhammed b. Eslem el-Ezdi'nin akranı olduğunu belirtmiş olmasını ihtiyatla karşılamak gerekir (*el-Cevâhirü'l-muğuyye*, III, 92; krş. Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 358).

Mâtürîdî'nin Beyâzîzâde Ahmed Efenî ve Zebîdî gibi geç dönem âlimleri tarafından Ensârî nisbesiyle anılmasına ve *Kitâbü't-Tevhîd*'in tek yazma nüshasının sayfa kenarında (vr. 1^b) bilinmeyen biri tarafından kaydedilen nota istinaden günümüzde yazılmış bazı eserlerde soyunun Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye uzandığı yolunda ileri sürülen iddia isabetli görünmemektedir. Zira bu iddianın mesnedi bulunmadığı gibi Zebîdî, bu nisbenin sahih olması durumunda tıpkı künyesinin çağrıştırdığı gibi dini desteklemede açtığı çığırda dolayı verilmiş olacağını söyler ve bu nisbe ile onun soyu arasında bir ilişki kurmaz (*İthâfû's-sâde*, II, 5). Ayrıca Necmeddin en-Neseî'ye göre Ebû Eyyûb el-Ensârî soyundan geldiği

bilinen Semerkant Kadısı Ebû'l-Hasan Ali b. Hasan el-Mâtürîdî'nin (ö. 511/1117) babaannesi, Mâtürîdî'nin kızının kızı (*el-Kand*, s. 420), Sem'ânî'ye göre ise adı geçen kadının annesi Mâtürîdî'nin kızıdır (*el-Ensâb*, XII, 3). Aradaki iki asra yakın süre göz önüne alınır ve Ebû'l-Hasan'a öğrencilik yapmış olması sebebiyle Necmeddin en-Neseî'nin de bu aileye yakınlığı düşünülürse birinci rivayetin daha doğru olduğu söylenebilir. Bu sebeple Mâtürîdî'nin kız tarafından torunu olan Kadı Ebû'l-Hasan'ın baba tarafından nesep bağı karıştırılarak doğrudan Mâtürîdî'nin kendisine nisbet edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Eyyûb Ali ve Ali Abdülfettâh el-Mağribî gibi çağdaş Arap yazarları, Mâtürîdî'nin neslinden birinin Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin torunlarından biriyle evlenmesinden hareket etmek ve Arap seçkinlerinin evlilik konusunda kefâet aradıkları gerekçesine dayanmak suretiyle, Mâtürîdî'nin Arap olduğunu ileri sürmüşlerse de bu iddia da doğru değildir. Zira fikhî açıdan kefâet ancak anlaşmazlık vukuunda söz konusu edilen bir gerekçe olup tarafların rızasının bulunması halinde problem teşkil etmez. Ayrıca Mâtürîdî gibi önemli bir âlimin neslinden gelen biriyle evlenmek karşı taraf için bir onur vesilesi olarak kabul edilmelidir. Araplar genellikle sahâbîye kadar uzanan soylarını kaydeder ve silsilenin sonuna ona nisbeti ortaya koyacak bir ifade eklerler. Nitekim Ebû'l-Muîn en-Neseî, Semerkant Sünnî kelâm ekolünü anlatırken Ebû Nasr el-İyâzî ve Kadı Muhammed b. Eslem el-Ezdi'nin sahâbeye kadar varan nesep silsilelerini vermiş, fakat Mâtürîdî'nin ancak dedesini zikredebilmiştir. Mâtürîdî'nin eserlerindeki dil ve üslûp da bu eserlerin ana dili Arapça olmayan bir müellifin kaleminden çıktığını kanıtlar niteliktedir. Onun teliflerinde kullandığı dilin girift ve zor olduğu eski kaynaklarda ifade edildiği gibi (Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, s. 3; Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 3; *Şerhu't-Te'vilât*, vr. 1^b) günümüze kadar gelen eserleri de bu hususu açıkça göstermektedir. Öte yandan eserlerindeki birçok cümlelerin kuruluşuna, bilhassa bazı fiillerin bağlaçlarına bakıldığında Arapça gramere aykırılığı yanında Türkçe gramere uygunluğu görülmektedir. Gerek dil ve üslûp özellikleri gerekse yaşadığı Semerkant ve çevresinin Türkler'in çoğunlukta bulunduğu bir bölge olması göz önüne alındığında Mâtürîdî'nin Türk asıllı olduğunu söylemek gerekir. Onun eserlerinde "hestiyye" gibi Farsça'dan tü-

retilmiş kelimeler bulunması (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 7; Neseî, I, 162) ve kaynaklarda günlük hayatında Farsça'yı kullandığını gösteren bazı rivayetlerin yer alması ise (Ahmed b. Mûsâ b. İsâ el-Keşşî, vr. 316^b) Fars asıllı olmasından değil Türkler'in hâkim bulunduğu Mâverâünnehir'in köy ve kasabalarında Türkçe'nin, şehirler ve ilim çevrelerinde ise Farsça'nın yaygınlığıyla (Muhammed Sultân el-Hucendî, s. 48) ilişkili olmalıdır.

Mâtürîdî ailesinin fertleri hakkında babası ve dedesinin (Muhammed b. Mahmûd) adından başka bir şey bilinmemektedir. Zebîdî, bazı kaynaklarda dedesinden sonraki şahsın adının Muhammed olarak zikredildiğini belirtir (*İthâfû's-sâde*, II, 5). Ebû Mansûr künyesinden Mansûr adlı bir oğlu olduğu düşünülebilirse de Mâtürîdî bir âyetin tefsirinde künyelerin anlamları üzerinde açıklama yaparken Ebû Mansûr künyesinin örfen, evlâdı olmayan kişiye Mansûr adında oğlu olması temennisiyle verilebileceğini kaydeder (*Te'vilâtü'l-Şur'ân*, vr. 905^a). Örnek olarak bu künyenin seçimi bir rastlantı değilse kendisinin erkek evlâdı bulunmadığının bir işareti sayılabilir. Mâtürîdî'nin oğlu tarafından nesli devam etseydi onlardan bazılarının adı kaynaklarda yer alırdı. Ebû Eyyûb el-Ensârî neslinden geldiği belirtilen Kadı Ebû'l-Hasan Ali b. Hasan b. Ali el-Mâtürîdî'nin babaannesi Mâtürîdî'nin kızının kızıdır. Mâtürîdî'nin torunuyla evlenen şahsın adı ise Ali b. Muhammed'dir. Kadı Ebû'l-Hasan'ın babası Kadı Hasan el-Mâtürîdî ve iki arkadaşı Ebû Şücâ' Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Alevî ve Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin es-Suğdî kendi zamanlarında Semerkant Hanefî ulemâsının riyâsetini birlikte üstlenmişlerdi. O dönemde bu üçünün ittifak ettiği fetva muteber sayılır, onlara muhalefet edene itibar edilmezdi. Baba-oğul dedeleri Mâtürîdî'nin mezarının yakınına defnedilmişti.

Mâtürîdî Hanefî mezhebinin dördüncü, hatta üçüncü kuşak âlimlerindedir. Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Muhammed eş-Şeybânî'nin öğrencisi Ebû Süleyman el-Cûzcânî'nin talebesi Ebû Bekir Ahmed b. İshak el-Cûzcânî, Nusayr b. Yahyâ el-Belhî ve Nişâbur Kadısı Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Recâ el-Cûzcânî gibi hocalardan ilim tahsil etmişse de öğrenimini, henüz yirmi yaşlarında iken hocası Ebû Bekir Ahmed el-Cûzcânî ile birlikte ulemâ reisliğini deruhte eden ve Dârü'l-Cûzcânîyye'de ders veren Ebû Nasr el-İyâzî'den tamamlamıştır. Eğitim

hayatı, seyahatleri ve hacca gidip gitmediği, resmî bir görev alıp almadığı gibi hususlar bilinmemektedir. Ancak zalim olduğu kesinlik derecesinde sübut bulan zamanının sultanına âdil diyen ve dolayısıyla zulmü adaletle vasıflandıran kimse- nin küfre girdiği yolunda kanaat belirtmesi (Burhâneddin el-Buhârî, V, 577), Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî'yi zalim devlet adamlarıyla ilişki içinde olduğu için kınaması (*Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 452) devrin siyaset ve devlet adamlarıyla münasebetlerinin iyi olmadığını göstermektedir. Kendisinden Ebû Ahmed el-İyâzî, Ebû'l-Hasan Ali b. Saîd er-Rüstüfeğnî ve Ebû Muhammed Abdülkerîm b. Mûsâ el-Pezdevî gibi âlimlerin fıkah ve kelâm tahsil ettikleri bilinmektedir. Geç dönem kaynaklarında yer alan, Hakîm es-Semerkan- dî'nin Mâtürîdî'nin öğrencisi olduğu iddiası ise doğrulanmamıştır. Her ikisinin de Ebû Nasr el-İyâzî'ye öğrencilik yapmış olması, kaynaklarda isimlerinin sık sık birlikte anılması ve bazı menkıbelerde birbirine akran olarak gösterilmesi (Necmed- din en-Neseffî, *el-Kand*, s. 293; Sem'ânî, VI, 115; ayrıca bk. İbn Yahyâ, vr. 160^b-161^b), *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da Hakîm'in görüşle- rine yer verilmiş olması (vr. 255^b, 906^b) gi- bi hususlar göz önüne alındığında bu iki âlimin akran olduğunun ve aralarında bil- gi alışverişi bulunduğu kabul edilmesi daha isabetli görünmektedir. Öte yan- dan Hakîm'in Mâtürîdî'ye karşı hürmet- kâr bir tavır içinde bulunduğu ifade edil- mektedir (Ahmed b. Mûsâ b. İsâ el-Keşşî, vr. 39^b). Arthur Stanley Tritton, Hakîm es-Semerkan- dî'nin Mâtürîdî'den fıkah ve kelâm okuduğunu söylemiş ve araların- daki isim benzerliğinden hareketle kar- deş olabileceklerini ileri sürmüştü de de- delerinin isimlerinin farklı olması sebe- biyle bu tahminin yanlış olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Ebû'l-Leys es-Semerkan- dî'nin muhtemelen aynı şehirde bulun- dukları için Mâtürîdî'nin öğrencisi olduğu şeklinde çağdaş araştırmalarda yer alan bilgiler de klasik kaynaklarda görülme- ktedir. Ebû'l-Leys, kendi eserinde hiç- bir takdir ifadesine yer vermeden Mâtü- rîdî'nin iki fikhî görüşüne atıfta bulun- makta, ancak tam aksi görüşleri tercih etmektedir (*Kitâbü'n-Nevâzil*, vr. 7^b, 16^b).

Ebû'l-Muîn en-Neseffî ve İbn Fazlullah el-Ömerî, tarih belirtmeden Mâtürîdî'nin Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'den (ö. 324/935-36) kısa bir müddet sonra vefat ettiğini kay- dederler (*Tebsîratü'l-edille*, I, 360; *Mesâlik*, VI, 46). Kureşî de hocaları Ebû'l-Hasan İb- nü's-Savvâf ve Kutbüddin el-Halebî'ye da-

yanarak 333'te (944) öldüğünü belirtir ve daha sonra Firûzâbâdî, İbn Kutluboğa, Kefevî, Zebîdî, Leknevî gibi âlimler aynı tarihi benimser. Keversî ise Kutbüddin el- Halebî'den 332 tarihini nakleder (Beyâzî- zâde Ahmed Efendi, s. 7). Kureşî, iki hoca- sından ayrı ayrı nakilde bulunduğu gö- re burada aynı tarihin verilmiş olması bir baskı hatası olmalıdır. Zira büyük oranda Kureşî'ye dayanan Temîmî 333 yanında 332 yılını da kaydeder. Ayrıca bazı eser- lerde 336 (947) tarihi de verilmektedir. Firûzâbâdî'nin eserinin bir başka nüsha- sında (*el-Mirkâtü'l-vefiyye*, nr. 671, vr. 74^a) yer alan 323 tarihi ise yanlış istin- sahtan kaynaklanmış olmalıdır. Mâtü- rîdî Semerkant'ın ünlü Çâkerdîze Me- zarlığı'na defnedildi. Arkadaşı ve öğ- rencisi Hakîm es-Semerkan- dî mezar ta- şına şu anlamda bir ibare yazdırttı: "Bu- rası bütün hayatını ilme adayan, gücünü ilmin yaygınlaşması ve öğretilmesi yolun- da tüketen, din yolundaki eserleri övgüyle anılan ve ömrünün meyvelerini devşiren kişinin mezarıdır" (Neseffî, I, 358). Bar- thold, 1920'de Semerkant'a yaptığı seya- hatte Çâkerdîze Mezarlığı'nda Mâtürîdî'nin türbesini gördüğünü kaydeder (bk. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 95). Ancak bu mezarlık Soyvetler Birliği döne- minde iskâna açılmış ve türbenin bulun- duğu yer bir evin bahçesinde kalmıştır. 1991 yılında Semerkant'ı ziyaret eden bir grup Türk ilim adamı sözü edilen yerde türbe bulunmadığını, kabrinin üzerine beton atılıp avlu olarak kullanıldığını ifa- de etmiştir. Mâtürîdî'nin şimdi Semer- kant'ın Siyab merkez ilçesinin İkinci Şark mahallesi Gucdüvân sokağında yer alan mezarının bulunduğu alana 2000 yılında tamamlanan yeni bir türbe ve etrafına da bir külliye inşa edilmiştir.

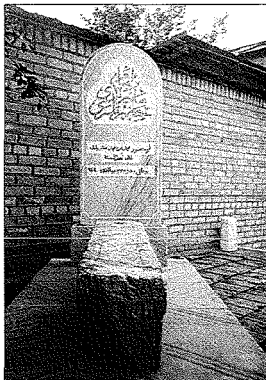
Mâtürîdî'nin hayatı, eserleri, görüşleri, öğrencileri ve çağdaşları hakkında bilgi verdiği bilinen en eski kaynak Ebû'l-Mu- în en-Neseffî'nin *Tebsîratü'l-edille*'sidir. Sonraki eserler Mâtürîdî'den özetle bah- setmekte ve bilinenlere yeni bir şey kat- mamaktadır. Çağdaş araştırmalarda da bu bilgiler tekrarlanmaktadır. Bununla birlikte Semerkant Sünnî kelâm ekolüne mensup Ebû Seleme'nin *Cümelü uşû- li'd-dîn* adlı eserine yazılan bir şerhte Mâtürîdî'nin hayatı ve kelâma dair görüş- leriyle ilgili bazı anekdotlara rastlanmak- tadır. Müellifi tesbit edilemeyen, ancak bir yerde babasının adını İbn (Ebû ?) Ze- keriyâ Yahyâ b. İshâk şeklinde veren (İbn Yahyâ, vr. 161^b) bu kitabın müellifi Mâtü- rîdî'nin öğrencisi Ebû'l-Hasan er-Rüstü-

feğnî'nin öğrencisidir. Eserde Mâtürîdî, "Zamanında ilimde, anlayışta, mezhep- leri bilmede ve takvâda yegâne idi" şek- linde tavsif edilmektedir (a.g.e., vr. 161^b- 162^a). Hanefî kaynakları dışında ise Mâ- türîdî'nin adı, tesbit edilebildiği kadariyle ilk defa Şâfiî âlimlerinden Ebû Âsım el- Abbâdî'nin 435'te (1044) tamamladığı *el- Fuḫahâ'ü's-Şâfi'iyye* adlı eserinin giri- şinde önde gelen Hanefî fakihlerinin ad- ları sıralanırken "Ebû Mansûr es-Semer- kandî" şeklinde geçmektedir. Sem'ânî de Mâtürîdî'yi torunlarından Kadî Ebû'l-Has- san el-Mâtürîdî'nin biyografisinde an- maktadır (*el-Ensâb*, VI, 155). Fahreddin er-Râzî ve Kurtubî, tefsirlerinde Mâtürî- dî'nin görüşlerine yer verirler, Kurtubî onu "eş-şeyh el-imâm" diye anar (*Mefâtiḫü'l- gayb*, V, 163; VI, 200; XIV, 228; XXIV, 244; XXVII, 188; *el-Câmi'*, VI, 38). Zehebî, Mâ- türîdî'yi öğrencisi Abdülkerîm el-Pezde- vî'nin biyografisi içinde zikreder ve bu öğ- rencisinin kendisinden fıkah tahsil ettiğini belirtir (*Târîḫü'l-İslâm*, s. 200). İbn Fazlul- lah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr* adlı ese- rinin fukahaya ayırdığı cildinde Hanefî mezhebi âlimleri arasında övgü dolu söz- lerle Mâtürîdî'nin biyografisine kısaca yer verir. Daha sonra Kureşî ile birlikte Hane- fî tabakat kitaplarında Mâtürîdî'nin bi- yografisi mutlaka zikredilegelmiştir.

Çağdaş araştırmalarda Mâtürîdî'nin tefsir, kelâm, fıkah ve usulü, mezhepler tarihi alanlarında önemli mevkiine rağ- men gerek mezhepler tarihine dair eser- lerde gerekse bibliyografik kaynaklarda ihmal edildiği belirtilmekte ve sonraki dö- nemele çok az eseri intikal eden Eş'arî'nin mezhebinin yayılmasına karşılık Mâ- türîdî'nin mâruz kaldığı bu ihmalle ilgili çeşitli sebepler ileri sürülmektedir. Bun- lar arasında Mâtürîdî'nin hilâfet merkezi Bağdat'tan uzakta yaşamış olması, Arap tarihçileri tarafından kasıtlı olarak zikre- dilmemesi, siyasi iktidarla anlaşmazlık içinde bulunması sebebiyle Eş'arîler gibi devlet imkânlarından yararlanmamış ol- ması, Eş'arîliğin Nizâmîye medreselerin- de okutularak İslâm dünyasının her tara- fına gönderilecek kimseler yetiştirilme- sine mukabil Mâtürîdîliğin resmî eğitim kurumlarına girememesi, Eş'arîliğin Şâ- fiîler ve Mâlikîler gibi farklı kitleler tara- findan benimsenmesine rağmen Mâtü- rîdîliğin sadece Hanefîler'e münhasır kal- ması, Mâtürîdîliğin aklı daha fazla önem vermek suretiyle muhafazakâr ulemânın ve biyografi müelliflerinin ilgi alanı dışın- da kalması, Hanefî çevrelerinin Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'nin otoritesini gölgeleme-

sinden endişe etmeleri, eserlerinin dil ve üslûp açısından problemlili oluşu gibi bir dizi sebep kaydedilmektedir. Bazı araştırmacılar ise Zehebi ve Süyûtî gibi biyografî müelliflerinin Mâtürîdî'yi Türk olduğu için terkettiklerini ileri sürmüştür. Ancak bu müelliflerin eserlerine bakıldığında İslâm dünyasında ilmi faaliyetlerde bulunan kişilerin mezhep, milliyet vb. özelliklerine bakılmaksızın biyografilerine yer verildiği görülmektedir. Bu hususta, Alâeddin es-Semerkindî'nin dikkat çektiği gibi Mâtürîdî'nin kendi memleketinde de iki asra yakın bir süre ihmal edildiği ve Hanefî tabakat kitaplarında bile hakkında verilen bilgilerin çok sınırlı olduğu gerçeği unutulmamalıdır. Mâtürîdî'nin eserlerinde savunduğu fikirler Ehl-i sünnet'in temel görüşleri olup iman-amel ayırımı (kebîre) konusunda mutedil Mürcie görüşünü benimsemesinin onun Ehl-i sünnet çizgisi dışında kalmasını gerektirmeyeceği gibi Kaderiyye'nin mukabili saydığı Mürcie'yi eleştirmesi de böyle bir iddiayı geçersiz hale getirir. Günümüze kadar gelmeyen eserlerinde Ehl-i sünnet tabirinin yer alıp almadığı hususunda bir şey söylenemezse de Mâtürîdî'nin öğrencisinin öğrencisi olan İbn Yahyâ gibi bir âlim aynı tabiri sıkça kullanmaktadır. Aslında Mâtürîdî'den sonra yaygın hale gelen Ehl-i sünnet (ehlü's-sünne ve'l-cemâa) tabiri, akaid konusunda Resûlullah ile ashap cemaatinin yolunu (sünnet) takip edenler, yani ashap yoluyla bize aktarılan Hz. Peygamber'in İslâm anlayışını benimseyenler demek olup bu tabir namazın kılınıp şekli dahil olmak üzere genel İslâm anlayışını içermektedir. Bu da müslümanların büyük çoğunluğunun esasen benimsediği bir husustur (Topaloğlu, s. 109).

Mâtürîdî'nin ihmal edilişi için ileri sürülen sebepler az veya çok etkili olmuştur. Nitekim Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserini yeterli bulmasına rağmen onu dil ve üslûp açısından prob-



Mâtürîdî'nin mezarı

lemli bulunduğu için kendi kitabını yazmayı gerekli görmüştür (*Ulûlû'd-dîn*, s. 3). Alâeddin es-Semerkindî de Mâtürîdî'nin fıkıh usulüne dair eserlerinin son derece sağlam delil ve güçlü istidlâllere dayanmasına rağmen ilgi görmemelerinden yakınır ve bunun sebebinin lafız ve mânalarının anlaşılır olmayışı veya himmet ve gayret azlığında aranması gerektiğini belirtir. Ona göre fakihlerin Mâtürîdî'nin eserlerinde görülen kelâm tartışmalarıyla ilgilenmeyip sadece fıkıha meyletmeleri yalnız fikhî meseleleri ele alan eserlerin yaygınlık kazanmasına sebep olmuştur (*Mizânü'l-uşûl*, s. 3). Mâtürîdî'nin yaşadığı bölgenin çeşitli istidlâlara mâruz kalıp dinî eserlerin tahrip edilmesi, ayrıca Mâverâünnehir'in Bağdat, Basra ve Kûfe gibi ilim ve kültür merkezlerinden uzakta olmasının eserlerinin ihmal edilmesindeki etkisinin göz önünde bulundurulması gerektiğine dikkat çeken Bekir Topaloğlu'na göre ise bu ihmalin temelinde muhad-dislerle fakihlerin Mâtürîdî'nin görüşlerini Mu'tezile'ye yakın kabul etmelerinin yatması kuvvetle muhtemeldir (*Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. XIV, XVIII). Madelung'a göre Mâtürîdî'nin görüşlerinin Mâverâünnehir'in batısında sağlam bir yer edine-memiş olmasında Hanefîliğin ana merkezi olan Irak'ta Ebü'l-Hasan el-Kerhî, Cessâs ve Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî gibi önde gelen Hanefî âlimlerinin itikadda Mu'tezile mezhebini benimsemelerinin büyük tesiri olmuştur (*İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, s. 308). Aslında Mâtürîdî İslâm dünyasında tamamen ihmal edilmiş değildir. Görüşleri ve biyografisine dair bazı bilgiler, erken dönemlerden itibaren bilhassa kendisinin büyük bir otorite kabul eden Mâverâünnehir Hanefîleri'nin teliflerinde, VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren de çok sınırlı biçimde diğer mezheplere ait eserlerde yer almaya başlamıştır. Bununla birlikte ona ayrılan yerin çok yönlü ilmî şahsiyetine uygun olduğu söylenemez.

Kaynaklarda Mâtürîdî'nin tasavvufî yönüyle ilgili bazı kayıtlara rastlanmaktadır. Hakkında tıpkı bir tasavvuf büyüğü gibi menkıbeler ve rüyalar aktarılmakta, Semerkant'ta Deşt Ribâtı'nda Hızır ile görüşüp onun duasını aldığı, kerametleri bulunduğu belirtilmekte ve yaptığı duanın kabul edildiğine dair bir hadise de nakledilmektedir (Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, s. 3; Necmeddin en-Nesefî, s. 32, 293; Ahmed b. Mûsâ b. İsmâ el-Keşşî, vr. 316^b, 317^a; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, vr. 105^b). Nesefî'nin Mâtürîdî hakkında tasavvuf ter-

minolojisiyle kullandığı "kudvetü'l-ferfakayn" (iki grubun lideri) tabiri ise (*el-Kand*, s. 143) zâhir ve bâtın ilimlerinde lider konumunda olduğunu çağrıştıran bir ifadedir. Arkadaşı Hakîm es-Semerkindî'nin aksine Mâtürîdî'nin tasavvufî eserlerde bir sûfi olarak zikredilmemiş olması sorgulanmayı gerektirmekle birlikte bu menkıbe ve rüyalar, onun takipçileri tarafından sonraki dönemlerde nasıl algılandığını göstermesi bakımından oldukça önemli malzeme teşkil etmektedir. Kelâbâzî'nin muâmelât alanında eser veren meşhur mutasavvif âlimler arasında saydığı Hakîm es-Semerkindî'nin Mâtürîdî'nin çok yakın arkadaşı olması aralarında bilgi alışverişi bulunduğunu düşündürmektedir. Nitekim Mâtürîdî *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ında Hakîm'den "nasihat" kelimesinin tanımını aktarmaktadır (vr. 255^b). Takvâya ulaşmanın yollarıyla ilgili olarak yaptığı açıklamalar da önemli ölçüde tasavvufî bir karakter taşır (*a.g.e.*, vr. 93^{a-b}). Ayrıca öğrencisinin öğrencisi olan İbn Yahyâ kendisini takvâ titizliğinde tek şahsiyet olarak nitelemektedir (*Şerhu Cümeli uşûlî'd-dîn*, vr. 162^a). Ancak *Kitâbü't-Tevhîd*'de keşif ve ilhamın bilgi kaynakları arasında yer alamayacağını açıkça ifade eden Mâtürîdî, öğrencisi Rüstüfeğnî'nin *Fevâ'id* adlı eserinden yapılan iki iktibas göre velîlerin peygamberlerden üstün olduğunu savunanların görüşünü reddeder, dünya nimetlerinden istifade edilmesini yadırgayanlara bunların insanların faydalanması için yaratıldığını söyleyerek karşı çıkardı (Ahmed b. Mûsâ b. İsmâ el-Keşşî, vr. 308^a, 314^b). Mâtürîdî, gerek *Kitâbü't-Tevhîd*'de gerekse *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da çeşitli münasebetlerle Allah'a ve Resulü'ne olan tâzim ve muhabbetini zaman zaman etkileyici duygusal ifadelerle dile getirir. Bunun yanında kalıplaşmış anlatımlara yer vermez. Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf*'unda anlatılanlardan, Mâtürîdî ve çevresinin kelâma dair görüşlerinin Mâverâünnehir mutasavvıfları üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır (Nesefî, I, 360-361). Hatta bir büyük tarikat şeyhinin Mâtürîdî'nin, zamanında bu ümmetin mehdîsi olduğunu söylediği kaydedilmektedir (Zebîdî, II, 5).

Mâtürîdî kelâm, tefsir, fıkıh ve mezhepler tarihi alanlarındaki çalışmalarıyla tanınmaktadır. *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eseri Sünnî kelâmının klasiklerinden biri haline gelmiştir. Kaynaklarda zikredilen kitaplarının isimleri onun Mu'tezile, Karâmita, Revâfız gibi fırkalarca ileri sürülen düşüncelere karşı uzun mücadeleler ver-

diği izlenimini uyandırmaktadır. Sonraki dönemlerde takipçileri tarafından “şeyh, imam, şeyhülislâm, imâmü'l-hüdâ, alemü'l-hüdâ, reisü meşâyihî Semerkand, imâmü'l-mütekellimîn, musahhihu akâidî'l-müslimîn, imâmü Ehli's-sünne” gibi unvanlarla anılmıştır. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, dinî ve felsefî ilimlerde bu alanlarda ileri seviyede bulunanların kolay kolay elde edemeyeceği çeşitlilikte bilgilere sahip bir şahsiyet olarak nitelediği Mâtürîdî'nin dini ihya yolunda çaba sarfettiğini, hakkı destekleme uğrunda çalıştığını, dinin hakikatlerini araştırma ve bunların ince mânalarıyla derin hikmetlerini ortaya çıkarma düşüncesiyle yoğrulduğunu belirtir (*Tebşirâtü'l-edille*, I, 359; II, 831-832). Kelâmda imam olarak kabul edilen Mâtürîdî, akîdeyi güçlendirme ve dini temel görüşleri çerçevesinde müdafaa etme konusunda gerek İslâm dışı akımlara gerekse Mu'tezile, Havâric ve Bâtıniyye gibi İslâmî mezheplere karşı ciddi bir mücadele vermiş, çağdaş oldukları halde görüş-tüklerine dair herhangi bir kayda rastlanmayan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'den daha önce bu alanda etkin bir varlık göstermeye başlamıştır. Mâtürîdî, ilmi çevresiyle beraber Mâverâünnehir'de İslâm düşüncesinin belli bir istikrara kavuşmasında, İslâm'ın ve Hanefîliğin Türkler arasında yayılmasında önemli görev yapmış ve bu etkisi zaman içinde artarak devam etmiştir.

Mâtürîdî'nin öğrencisi Rüstüfeğni'ye öğrencilik yapmış olan İbn Yahyâ'nın kendi döneminde Semerkant'taki Ehl-i sünnet'in Cûzcâniyye ve İyâziyye diye bilindiğini belirtmesi (*Şerhu Cümeli uşûli'd-dîn*, vr. 121^a), bunun yanında Mâtürîdiyye'den söz etmemesi, IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısında Semerkant kelâm ekolünün henüz Mâtürîdî'ye nisbet edilmediğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Anlaşıldığı kadarıyla V. (XI.) yüzyılın ikinci yarısında bile Mâtürîdî bu ekolün lideri olarak görülmemekteydi. Zira *Kitâbü't-Tevhîd*'in dışında kendi zamanına kadar Semerkantlı âlimler tarafından yazılan kelâm eserlerini yetersiz bulan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100), Ehl-i sünnet imamlarından saydığı Mâtürîdî'nin bu kitabını dil ve üslup bakımından problemli bulduğunu belirtmesinin yanı sıra bazı görüşlerini açık bir biçimde eleştirerek (*Uşûlü'd-dîn*, s. 2-3, 203-204, 207-211) ona tam bağlı olmadığını ortaya koymuştur. Mâtürîdî'yi bir ekol sahibi olarak benimseyen ve kelâma dair görüşlerini merkeze alarak *Kitâbü't-Tevhîd*'den sonra ikinci

kaynak sayılan *Tebşirâtü'l-edille*'yi telif eden âlim Ebü'l-Muîn en-Nesefî olmuş, Nesefî ile birlikte Mâtürîdîlik bir kelâm akımı olarak tarihteki yerini almıştır. Fahrreddin er-Râzî, Mâverâünnehir'de yaptığı münazaraları konu alan eserinde Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'nin Mâverâünnehirli tâbilerinden söz eder ve onlarla yaptığı tartışmayı anlatır (*Münâzarât*, s. 53). Bundan artık Mâtürîdîliğin bir ekol haline geldiği, fakat henüz Mâtürîdiyye adının kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Fazlullah el-Ömerî, Mâtürîdiyye adının Mu'tezile tarafından verildiğini belirtir. Ona göre Mu'tezile kelâmcıları, Mâtürîdî'nin Ehl-i sünnet mezhebine verdiği güçlü desteğe karşı duydukları şiddetli öfke sebebiyle akaid ve usulde Ebü Hanîfe'nin yolunu izleyen Ehl-i sünnet mensuplarına Mâtürîdiyye lakabını takmışlardır (*Mesâlik*, VI, 46). Sa'deddin et-Teftâzânî Horasan, Irak, Şam (Suriye) ve diğer memleketlerin büyük çoğunluğunda Ehl-i sünnet'in Eş'ariyye, Mâverâünnehir'de ise Mâtürîdiyye anlayışının yaygın olduğunu belirtir ve kendi zamanında bu iki grup arasında tekvîn, imanda istisna ve mukallidin imanı gibi bazı konularda görüş ayrılığı çıktığını kaydeder. Ardından da bu iki grubun ileri gelen âlimlerinin birbirlerini bid'atçılık ve sapıklıkla suçlamadıklarını vurgular (*Şerhu'l-Makâsîd*, II, 271). Eş'arîlik daha çok Şâfiî ve Mâlikîler arasında, Mâtürîdîlik ise Hanefîler arasında yayılmıştır (bk. MÂTÜRİDİYYE).

Eserleri. Mâtürîdî'nin kendisine aidiyeti kesin olan on üç eserinden on ikisinin adını, daha başka eserleri de bulunduğunu belirterek- Ebü'l-Muîn en-Nesefî kaydetmiştir. *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*'in varlığı ise güvenilir klasik kaynaklarda yapılan iktibaslardan öğrenilmektedir. A) Tefsir. *Te'vilâtü'l-Kur'ân**. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, *Te'vilâtü'l-Mâtürîdiyye* adıyla da bilinen eser tefsir açısından çok önemli bir çalışma olmasının yanı sıra kelâm, fıkıh ve fıkıh usulü alanlarında da zengin bilgi ve önemli görüşler içermektedir. Ayrıca İslâmî firkalar ve İslâm dışı akımlarla dinlere ait inanç ve görüşlerin tenkidi bakımından ihmal edilemeyecek bir kaynaktır. Eser Mâtürîdî'nin öğrencilerine yaptığı takrirlerden oluşmuştur. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'in çeşitli kütüphanelerde kırk civarında nüshasının bulunduğu bilinmektedir (Brockelmann, *GAL*, I, 195; *Suppl.*, I, 346; Muhammed Mustafiz al-Rahman, s. 60-62, 131-145; Sezgin, I/4, s. 40-41). Osmanlı âlimlerinden Lâlezârî, Fâtîha sûresinin 5. âyeti hakkında eserde yer alan açıklama-

lar üzerine *el-Yâkûtetü'l-ğamrâ*' adıyla bir şerh yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 124, 130). *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın Muhammed Eroğlu (İstanbul 1971), İbrâhim Avadayn – Seyyid Avadayn (Kahire 1971), Muhammed Müstefizürrahman (Bağdad 1983) ve Bekir Topaloğlu – Ahmet Vanlioğlu (İstanbul 2003) tarafından kısmî neşirleri yapılmış, üzerinde kitap, makale ve tebliğ tarzında çalışmalar gerçekleştirilmiştir. B) Kelâm. 1. *Kitâbü't-Tevhîd**. Mâtürîdî'nin tam olarak basılmış tek eseri olup kelâm ilminin temel konularını ele almaktadır. Fethullah Huleyf tarafından yapılan ve birçok yanlış ihtiva eden ilk neşirinden sonra (Beirut 1970, 1982; İstanbul 1979; İskenderiye, ts.) Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi eseri yeniden yayımlanmış (Ankara 2003), ayrıca Bekir Topaloğlu kitabı Türkçe'ye çevirmiştir (Ankara 2002). 2. *Kitâbü'l-Makâlât* (bu esere atıfta bulunan veya ondan iktibas yapan kaynaklar için bk. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, s. 241; Nesefî, I, 52, 162, 405; II, 829, 834). Brockelmann'ın Köprülü ve Süleymaniye (Fâtih) kütüphanelerinde bu kitaba ait olarak gösterdiği nüshaların Mâtürîdî'nin eserine ait olmadığı anlaşılmıştır. 3. *Reddü Evâ'ili'l-edille li'l-Ka'bi* (bir iktibas için bk. Nesefî, II, 567). 4. *Reddü Tehzîbi'l-cedel li'l-Ka'bi*. 5. *Beyânü vehmi'l-Mu'tezile*. 6. *Reddü Va'idi'l-füssâk li'l-Ka'bi*. 7. *Reddü'l-Uşûli'l-ğamse li-Ebi 'Ömer el-Bâhilî*. Bu eserde görüşleri eleştirilen âlim, Basra Mu'tezilesi'nin ileri gelenlerinden Ebü Ömer Muhammed b. Ömer b. Saîd el-Bâhilî'dir. 8. *Reddü Kitâbi'l-İmâme li-ba'zi'r-Revâtiz*. 9. *er-Red 'ale'l-Karâmiğa (fi'l-uşûl)*. C) Fıkıh. 1. *Me'âhizü (Me'ğazü)'ş-şerâ'i' fi uşûli'l-fıkıh* (iktibaslar için bk. Nesefî, I, 146; II, 784; Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, s. 70, 659-660, 699, 746; Lâmişî, s. 189; Burhâneddin el-Buhârî, II, 382; Abdülazîz el-Buhârî, II, 619; III, 662). 2. *Kitâbü'l-Cedel fi uşûli'l-fıkıh*. 3. *er-Red 'ale'l-Karâmiğa (fi'l-fürü')*. 4. *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr* (iktibaslar için bk. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, vr. 113^b, 266^a; Kâsânî, VII, 47). Muhammed eş-Şeybânî'nin Hanefî mezhebinin temel kaynaklarından olan *el-Câmi'u's-sağîr* adlı eserinin şerhidir (aş. bk.).

Mâtürîdî'ye Nisbet Edilen Eserler. 1. *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber* (Haydarâbâd 1321/1904, 1365). Ebü Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-ebsa* adlı eserinin Ebü'l-Leys es-Semerkandî tarafından yapılan şerhinin yanlışlıkla Mâtürîdî'ye ait gösterilerek yapılmış

neşridir (*Şerhu'l-Fıkhî'l-ebşaî li-Ebî Hanîfe*, neşredenin girişi, s. 5-10). **2.** *Risâle fi'l-'aḳâ'id (el-'Aḳidetü'l-Mâtüridiyye)*. Mâtürîdî ekolünün bir mensubu tarafından yapılan, ekolün sisteminin özeti mahiyetindeki risâleyi önce Yusuf Ziya Yörükân tercümesiyle birlikte *İslâm Akaidine Dair Eski Metinler* içinde *Akaid Risâlesi* (Ankara 1953) = *Risâle fi'l-'aḳâ'id* (İstanbul 1953) adıyla, daha sonra Takiyyüddin es-Sübki'nin *es-Seyfü'l-meşhûr fi şerhi 'Aḳideti Ebî Mansûr'u* ile birlikte *Mâtürîdî'nin Akide Risâlesi ve Şerhi* ismiyle (İstanbul 2000) M. Saim Yeprem tarafından tahkik ve tercüme edilerek yayımlanmıştır. **3.** *Kitâbü't-Tevhîd*. Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inden farklı küçük bir risâle olup Yusuf Ziya Yörükân tarafından *İslâm Akaidine Dair Eski Metinler* içinde tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (İstanbul 1953; Ankara 1953). **4.** *Kitâbü'l-Uşûl (Uşûlü'd-dîn)*. Sezgin, Brockelmann'ın yanlış olarak bu eseri Mâtürîdî'ye nisbet ettiğini belirtir. **5.** *Risâle fîmâ lâ yecûzû'l-vaḳfû 'aleyhi fi'l-Ḳur'ân* (yazmaları için bk. Sezgin, I/4, s. 42). **6.** *Pendnâme-i Mâtürîdî (Veşâyâ ve münâcât, Fevâ'id)*. Farsça olan risâle, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler (Hüseyn Çelebi, nr. 1187) ve Süleymaniye (Fâtih, nr. 5426) kütüphanelerinde yer alan iki farklı nüshaya dayanılarak İrc Efşâr tarafından neşredilmiştir (*Ferheng-i İrân Zemîn*, Tahran 1345 hş., X, 46-67). **7.** *Risâle-i Şeyh Ebû Mansûr Mâtürîdî (İrşâd)*. **8.** *İrşâdü'l-mübtedî'in fî tecvîdi kelâmi rabbi'l-'âlemîn*. **9.** *Risâle-i Cânîvâr Dârî* (bu eserlerin nisbetindeki problemler için bk. *Kitâbü't-Tevhîd* Tercümesi, tercüme edenin girişi, s. XXVI, XXIX, XXXI-XXXIV; ayrıca Farsça olan son üç eserin Taşkent El Yazmaları Kütüphanesi'nde bulunan yazmaları hakkında bk. Yunusoviç, s. 278-280).

Literatür. **a)** **Türkçe Eserler.** Muhammed Eroğlu, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân* (öğretim üyeliği tezi, İstanbul 1971); Kemal Işık, *Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı* (Ankara 1974, 1980); A. Vehbi Ecer, *Türk Din Bilgini Mâtürîdî* (Ankara 1978); M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî* (İstanbul 1980, 1984); Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Matürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı* (Ankara 1982, 1992); Hasan Şahin, *Mâtürîdî'ye Göre Din* (Kayseri 1987); Nusrettin Yılmaz, *Kelâbâzî'nin Tasavvuf ve Akaid Alanındaki Görüşleri ve Mâtürîdî ile Muka-*

yesesi (yüksek lisans tezi, 1990, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); M. Ragıp İmamoglu, *İmâm Ebû-Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân'daki Tefsir Metodu* (Ankara 1991); Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul 1993) ve *Matürîdî'de Dini Çoğulculuk* (İstanbul 1995); Mustafa Can, *Matürîdî'ye Kadar Nübüvvet Karşı Çıkanlar ve Matürîdî'de Nübüvvet Anlayışı* (doktora tezi, 1997, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Adil Bebek, *Matürîdî'de Günah Problemi* (İstanbul 1998); H. Sabri Erdem, *Maturîdî ve İbn Teymiyye'de Metod Anlayışı ve Kur'an* (İstanbul 1998); Hüseyin Kahraman, *Maturîdî'de Hadis Kültürü* (Bursa 2001); Musa Koçar, *İmam Mâtürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ* (Isparta 2002); Latif Solmaz, *Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî'de Günah Meselesi* (Konya 2002); Talip Özdeş, *İmam Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul 2003).

b) **Yabancı Dildeki Eserler.** Muhammed Müstefizürrahman, *An Edition of the First Two Chapters of al-Mâtürîdî's "Ta'wilât Ahl al-Sunna"* (doktora tezi mukaddimesi, 1970, University of London); Ebû'l-Hayr Muhammed Eyyüb Ali, Ebû'l-Hayr Muhammed, *'Aḳidetü'l-İslâm ve'l-İmâm el-Mâtürîdî* (Dakka 1983); Ali Abdülfettâh el-Mağribî, *İmâmü Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâ'ühü'l-keîmiyye* (Kahire 1985); Belkâsım el-Gâfî, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî: Hayâtühü ve ârâ'ühü'l-'aḳdiyye* (Tunus 1989); Mustafa Cerić, *Roots of Synthetic Theology in Islam: A Study of the Theology* (Kuala Lumpur 1995); Ulrich Rudolph, *al-Mâtürîdî und die sunnitische Theologie in Samarkand* (Leiden 1997) (Mâtürîdî ve onun kültür çevresiyle ilgili geniş bir literatür için bk. Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturîdilik*, s. 385-432).

Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü tarafından 14-15 Mart 1986 tarihinde Kayseri'de "Ebû Mansur Semerkandî-Mâtürîdî Kongresi" adıyla bir toplantı yapılmış ve burada sunulan tebliğler *Ebû Mansur Semerkandî Mâtürîdî (862-944)* adıyla yayımlanmıştır (Kayseri 1990). Özbekistan Cumhuriyeti Bakanlar Kurulu kararıyla 2000 yılında Mâtürîdî'nin 1130. doğum yılı büyük etkinliklerle kutlanmış, bu münasebetle birkaç kitap, derleme ve makale neşredilmiştir. Ayrıca 17 Kasım 2000 tarihinde Semerkant'ta Mâtürîdî anısına yapılan türbenin açılış münasebetiyle uluslararası bir sempozyum düzenlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 93^{a-b}, 255^a, 905^a, 906^b; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1986, s. 7, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 1-57; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2002, s. 452, ayrıca bk. tercüme edenin girişi, s. XIII-XXXIV; Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Kitâbü'n-Nevâzil*, İÜ Ktp., Nadir Eserler, nr. A-3459, vr. 7^b, 16^b; a.mlf., *Şerhu'l-Fıkhî'l-ebşaî li-Ebî Hanîfe: The Islamic Concept of Belief in the 4th/10th Century: Abû'l-Lait as-Samarqandî's Commentary on Abû Hanîfa al-Fiqh al-absa'î* (nşr. H. Daiber), Tokyo 1995, neşredenin girişi, s. 5-10; İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli uşûli'd-dîn*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1648, vr. 18^b-19^a, 20^a, 29^a, 31^a, 34^a, 39^a, 46^a, 61^b, 64^a, 68^a-69^a, 88^b, 93^b, 110^a, 117^b, 121^a, 125^a, 127^b, 160^b-162^b; Ebû Âsım el-Abbâdî, *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye* (nşr. G. Vitestam), Leiden 1964, s. 3; Ebû'l-Usr el-Pezdevî, *Şerhu'l-Câmî'i's-şâgîr*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 605, vr. 113^b, 266^a; Ebû'l-Yürs el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn* (nşr. H. P. Linss), Kahire 1383/1963, s. 2-3, 70, 203-204, 207-211, 241; Neseî, *Tebîrâtü'l-edîle* (Salamê), I, 52, 146, 162, 305, 358-361, 405; II, 567, 784, 829, 831-832, 834, 970; ayrıca bk. İndeks; Lâmişî, *Kitâb fî uşûli'l-fıkh* (nşr. Abdülmeccid Türki), Beyrut 1995, s. 189; Necmeddin en-Neseî, *el-Kand fi zikri 'ulemâ'i Semerkand* (nşr. Nazar Muhammed el-Fârîyâbî), Riyad 1412/1991, s. 32, 143, 293, 311, 420; Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl* (nşr. M. Zekî Abdülber), Katar 1404/1984, s. 3, 70, 659-660, 669, 746; a.mlf., *Şerhu't-Te'vilât*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 176; Sem'ânî, *el-Ensâb*, VI, 115; XII, 2-3; Ahmed b. Mûsâ b. İsâ el-Keşfî, *Mecmû'u'l-havâdis ve'n-nevâzil*, Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, nr. 547, vr. 37^a, 38^a, 39^{a-b}, 288^b, 301^b, 308^b, 314^b, 316^b-317^b; Kâsânî, *Bedâ'î'*, VII, 47; Fahreddin er-Râzî, *Mefâḥü'l-ğayb*, Kahire, ts. (el-Matbaatü'l-behiyye el-Mısıriyye) → Tahran, ts. (Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye), V, 163; VI, 200; XIV, 228; XXIV, 244; XXVII, 188; a.mlf., *Münâzarât* (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1966, s. 53; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muḥîṭü'l-Burhânî fi'l-fıkhî'n-Nu'mânî* (nşr. Ahmed İzzü İnâye), Beyrut 1424/2003, II, 382; V, 577; Kurtubî, *el-Câmî'*, VI, 38; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, II, 619; III, 662; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 381-400*, s. 200; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik*, VI, 45-46; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muḍiyye*, I, 144; II, 553, 570-571; III, 92, 360-361, 544; IV, 29; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, İstanbul 1305, II, 108, 264, 271; Firûzâbâdî, *el-Mirḳatü'l-vefiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb, nr. 671, vr. 74^a; nr. 672, vr. 74^a; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim fî men şannefe mine'l-Hanefiyye* (nşr. İbrâhîm Sâlih), Beyrut 1412/1992, s. 59, 201-202; Taşköprizâde, *Tabakâtü'l-fukahâ'* (nşr. Ahmed Neyle), Musul 1954, s. 56, 63; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmî'l-aḥyâr min fukahâ'î mezhebi'n-Nu'mânî'l-muḥtâr*, Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb, nr. 690, vr. 105^{a-b}, 138^a, 139^a, 155^a; Temîmî, *el-Tabakâtü's-seniyye*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1906, vr. 615^b; *Keşfü'z-zunûn*, I, 335-336; II, 1406; a.mlf., *Süllemü'l-vuşûl ilâ taba-*

ḳatî'l-fuḥûl, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1887, vr. 227^b, 518^b; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâtü'l-İmâm* (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 6-7, 23, 39, 53-56, 331, 333; Zebîdî, *İthâfû's-sâde*, II, 5-7; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 65, 195; M. Sultân el-Hucendî, *Hükmullâhî'l-vâhidî's-şamed*, Kahire 1355, s. 48; Brockelmann, *GAL*, I, 195; *Suppl.*, I, 346; M. Mustafiz al-Rahman, *An Edition of the First Two Chapters of al-Mâturidî's, "Ta'wilât Ahl al-Sunna"* (doktora tezi, 1970), University of London, giriş, s. 60-62, 131-145; Sezgin, *GAS* (Ar.), I/4, s. 40-42; Ali Abdülfettâh el-Mağribî, *İmâmü Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâ'ühü'l-kelemîyye*, Kahire 1405/1985, s. 13; V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan* (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 95; Mustafa Cerić, *Roots of Synthetic Theology in İslâm: A Study of the Theology of Abû Mansûr al-Mâturidî* (d. 333/944), Kuala Lumpur 1995; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, İstanbul 1996, s. 109; W. Madelung, "Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler" (trc. Muzaffer Tan), *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (haz. Sönmez Kutlu), Ankara 2003, s. 308; Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *a.e.*, s. 17-21, 25-30, 48-51; a.mlf., "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya", *a.e.*, s. 385-432; Ziyadov Şovosil Yunusoviç, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye Nispet Edilen Eserlerin Taşkent Yazmaları ve Mâtürîdî Üzerine Yapılan Bazı Araştırmalar" (trc. Sönmez Kutlu – Yulduz Musahanov), *a.e.*, s. 271-281; A. S. Tritton, "An Early Work From the School of al-Mâturidî", *JRAS*, III-IV (1966), s. 96; Ahmet Vehbi Ecer, "Mâtürîdî'nin İslâm Dünyasında Tanınması", *Diyanet Dergisi*, XXIII/1, Ankara 1987, s. 12-17; M. Sait Özervarlı, "The Authenticity of the Manuscript of Mâtürîdî's Kitâb al-Tawhîd: A Re-examination", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 1, İstanbul 1997, s. 19-29; D. B. Macdonald – [Ahmed Ateş], "Mâtürîdî", *İA*, VII, 405-406; R. M. Speight, "al-Mâturidî", *ER*, IX, 285-286.



ŞÜKRÜ ÖZEN

Kelâma Dair Görüşleri. Kelâm tarihiyle ilgili kaynaklar Sünnî kelâmın kurucusu olarak Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'yi gösterirse de günümüze intikal eden eserlerden hareket edildiği takdirde bu kurucunun Ebû Mansûr el-Mâtürîdî olduğunu söylemek gerekir. Eş'arî'nin elde bulunup doğrudan kendi görüşlerini yansıtan en önemli eseri *el-Lüma'*'dir. Risâle hacmindeki bu çalışmada sadece ilâhiyyât bahislerine onun içinde kader konusu ile beş sayfalık bir hacim çerçevesinde imanın tanımı ve sınırlarına, üç sayfa içinde de imâmet meselesine yer verilmiş, buna karşılık epistemoloji, nübüvvet konuları, âhiret bahisleri, çeşitli kelâm mevzularında İslâm firkaları ile diğer din ve akımların inanç ve telakkilerine tatminkâr bir şekilde temas edilmemiştir. Mâtürîdî'den yetmiş küsur yıl sonra yaşayan İbn Fûrek tarafından telif edilen eserde Eş'

'arî'ye nisbet edilen, fakat büyük çoğunlukla onun eserlerine atıfta bulunmadan veya herhangi bir rivayet zinciri zikredilmeden, "Şuna kâil oluyor, şunu benimsiyordu" demek suretiyle sıralanan görüşler içinde *el-Lüma'*'dan farklı olarak epistemolojiyle ilgili bazı açıklamalar yapılmış, on sayfayı aşkın bir hacim içinde bazı nübüvvet ve âhiret meselelerine değinilmiştir (*Mücerredü makâlât*, s. 10-33, 167-180). Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'i daha sonra Sünnî kelâm eserlerinin ana planını oluşturan üç temel esası (ilâhiyyât, nübüvvet, âhiret) içermektedir. Gerçi epistemoloji dışında benzer bir planı Ebû Hanîfe'nin akâid risâlelerini birleştiren eserde de görmek mümkündür (Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *el-Uşûlü'l-münîfe*, tür.yer.). Ancak bu risâlelerde konular sistematik olarak değil dağınık bir şekilde işlenmiş veya kısmî temaslar yapılmıştır. Mâtürîdî'nin kelâmî görüşleri *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ının çeşitli yerlerinde de yer almıştır.

Epistemoloji. Mâtürîdî, dinin gerekliliği konusunda ilke olarak iki bilgi kaynağından yararlanmanın kaçınılmaz olduğunu söyler. Bunlardan biri akıl, diğeri de nakildir. Ona göre toplumların farklı din anlayışlarına sahip bulunduğu, bunun yanında her bir grubun kendi anlayışının isabetli, diğerlerinin hatalı olduğu yolunda bir kanaat taşıdığı ve bu kanaatin atalarından kendilerine intikal ettiği hususu inkâr edilemeyecek sosyolojik bir gerçektir. Aslında bir anlamda nakli oluşturan toplumsal kabul, tarih boyunca hem yöneticilerin hem nübüvvet iddiasında bulunanların hem de meslek ve zanaat sahiplerinin önem verdiği bir şeydir. Akıl, kendisinin de bir parçasını teşkil ettiği evrenin sadece yok olmak (fenâ) için vücut bulmadığına, hikmet çerçevesinde bekâ hedefi gözetilerek inşa edildiğine hükmeder. Evrenin çok farklı, hatta birbirine zıt karakterde ünitelerden meydana gelmiş bir yapısı olduğu gözlenmektedir. Özellikle nesne ve olayların birlik ve ayrılık noktalarını seçebilen akıl yeteneğine sahip insan, başka bir ifadeyle düşünürlerin "yoğunlaştırılmış evren" (el-âlemüs-sagir) dedikleri beşer türü sahip kıldığı mizaç, arzu ve ihtiraslarla kendi haline bırakılacak olsa fertler ve toplumlar çekişme gir-dabına düşer, sonuç olarak da yokluğa mahkûm olurlar. Halbuki olağan üstü bir düzen arzeden evrenin var edilmiş amacı bu değildir. Şu halde insan türünü ve bu türün içinde yaşadığı evreni yaratan yöneticinin (müdebbir) toplumları rehber-

siz bırakması hikmete uygun değildir. Bu sebeple bir yandan herkesin güvenle başvuracağı peygamberler görevlendirmiş, öte yandan onların bu konumunu belgeleyecek kanıtlar göndermiştir; bu kanıtların başında insan aklı yer almaktadır (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 3-7). Mâtürîdî, bu istidlâliyle akılla naklin bilgi kaynağı olma fonksiyonunu kanıtlamaya çalışmaktadır.

Mâtürîdî herkesin şahsî telakkisi, sahip kıldığı ilham, kura çekme veya yüz hatlarından, ayak izlerinden ahkâm çıkarma gibi bir temele dayanmayan ve sistematik olmayan yöntemlerin epistemolojik bir değer taşımadığını kabul eder. Ona göre nesne ve olayların gerçekliğine vukuf için duyuların idraki, haber ve istidlâl olmak üzere üç bilgi vasıtası mevcuttur. Duyuların idraki (iyân) temel bir araç olup zaruri şekilde meydana gelen bu tür bilgide ziddini teşkil eden bilgisizlikten söz etmek mümkün değildir. Aksi iddiada bulunan kimse problem çıkarmak için inadına davranış sergileyen bir tiptir. Ancak duyu vasıtalarının arızalı olması, kâbus görmesi veya algılayacağı cismin çok küçük ya da çok uzakta bulunması gibi durumlar idraki engelleyebilir (*a.g.e.*, s. 12, 18-19; *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 104^b, 204^b, 234^b, 404^b). Mâtürîdî, epistemolojiyi ilgilendiren çeşitli konuları tartışırken duyuların algısına olan güvenine sık sık vurgu yapar (*Kitâbü't-Tevhîd*, İndeks "el-iyân" md.).

Haber her şeyden önce kişinin men-sup olduğu varlık türünü ve soyunu, kendisinin ve her şeyin adını öğrenmeyi sağlayan ve beşer hayatının kurulup devam etmesini temin eden bilgi vasıtasıdır. Haber peygamberlerden gelen haber, tevâtür yoluyla sabit olan haber ve haber-i vâhid olmak üzere üçe ayrılır. Peygamberlerin doğruluğu mucizelerle sabit olup verdikleri haberlerin kabul edilmesi akil bir gerekliliktir. Onlardan gelen haber tevâtür derecesine çıkmışsa kesin bilgi doğurur. Tevâtür aklın, nakledenlerin -nicelik ve nitelik açısından- konumunu göz önüne alarak haberin doğruluğuna hükmetmesidir. Mâtürîdî âlimlerin ic-tihadlarına dayanan icmâ da tevâtür derecesinde kabul eder. Aslında âlimlerden her birinin ilke olarak yanılması ihtimal dahilindedir. Onların farklı yetenek ve arzulara sahip bulunmalarına rağmen bir noktada fikir birliğine varmaları, hükümünü icra etmeyi ve yaratıklarını korumayı murat eden yüce Allah'ın lutfundan başka bir şey değildir. Bu açıdan icmâ müte-vâtir haber-i resûle benzemektedir.

Sistematiik İslâmî ilimleri teşkil eden kelâm ve fıkıh disiplinlerinde önemli bir tartışma konusu olan haber-i vâhid Mâtürîdî'ye göre akıl tarafından râvilerin durumu, ifade ettiği muhtevanın niteliği ve kesinleşmiş nakil karşısındaki konumu açılarından değerlendirilmelidir. Kabul ve red alternatiflerinin hangisi baskın gelirse -yanılma ihtimali bulunmakla birlikte- onunla amel edilmelidir. Aslında bilgi vasıtalarının en üstünü olan duyu alanında bile ağırlık kazanan alternatifle iş görülmektedir; meselâ duyuvarın yetersiz kalışı, algılanacak şeyin uzakta oluşu veya gizli bulunuşu gibi (a.g.e., s. 13-15, 19-20).

Mâtürîdî'ye göre istidlâl (nazar), önceki iki bilgi vasıtasının değerlendirilmesi için kaçınılmaz bir faktördür. Şöyle ki: Duyulardan uzak olan veya algımıza gizli kalan nesnelere bilinmesi, ayrıca bize ulaşan bazan çelişkili haberlerin değerlendirilmesi, peygamberlerin mucizeleriyle sihirbazların ve illüzyonistlerin göz bağıcılığının ayırt edilmesi akıl yürütmekle mümkündür. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'in çeşitli âyetlerinde istidlâl ve tefekkürde bulunma teşvik edilmiş, bu yöntemin gerçeğe ulaştırdığı ifade edilmiştir (a.g.e., s. 15-16; *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 74^a, 126^b, 218^a, 368^b, 538^a). Mâtürîdî'nin kullandığı üslûptan, onun, istidlâlin gerekliliğini savunurken hem dahildeki muhafazakâr grubu hem de felsefeye karşı çıkan akımları göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan istidlâli reddeden kimsenin bunu yaparken kendisinin de aynı yöntemi kullandığını söylemektedir. Gerek fizik tabiatı tanımak gerekse beşerî hayatı düzenlemek ve karmaşık olayların içinden çıkabilmek için akla başvurmanın zaruri olduğuna dikkat çekerek onun renkleri ve sesleri ayırmada görme ve işitme duyusu gibi bir konumda bulunduğunu belirtir. Ayrıca insanın çeşitli eğilim ve içgüdülerinin yanı sıra akılla da donatıldığını, insanın tabiatıyla aklının her zaman uyum içinde bulunmadığını ifade eder ve bu durumlarda akla hakem yetkisi tanır. Mâtürîdî, bilgi edinme yollarının en üstünü olarak kabul ettiği duyu idrakinin bile zihni fonksiyonun yardımıyla gerçekleştiğini söyler ve bunun için önce yapılan algılamadan beyinde hâsıl olan izlenimler olmadan yeni algılamaların gerçekleşemeyeceğini örnek olarak gösterir. Fonksiyon olmaları için insana verilen diğer organlar gibi aklın da dumura uğramaması mutlaka çalıştırılmasına bağlıdır. Mâtürîdî, akli kullanmaya karşı çıkanların nefsanî arzulara ve şeytânî tahriklere

mahkûm olduklarını belirtir (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 15-17, 20-21, 207-210).

Onun Sünnî kelâm ekolüne model teşkil eden bilgi teorisi içinde yer alan duyuvarın idrakî, haber ve akıl faktörlerinden her birinin günümüze intikal eden iki eserinde de çokça kullanıldığı görülmektedir. *Kitâbü't-Tevhîd*'in âyet indeksinde yer alan 450'ye yakın âyetin muhafazakâr ekole mensup âlimlerin akaid kitaplarında bile yer almadığını söylemek mümkündür. Aynı yöntemin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da daha yoğun bir şekilde kullanıldığı görülür. Mâtürîdî'nin hadis rivayetlerine itikadî konularda az yer verdiği, buna karşılık *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da özellikle fıkıh meselelerinin çözümünde bu rivayetlere sıklıkla başvurduğu müşahede edilmektedir (bk. Tefsir İlmindeki Yeri).

Mâtürîdî, her iki eserinde akli duyu ve haber yoluyla elde edilen bilgilerin anlaşılması, yorumlanması, problemlerinin çözülmesi ve değerlendirilmesi için vazgeçilmez bir araç kabul etmiş, onu insan olmanın, mükellef tutulmanın ve gerçeğe ulaşmanın temel şartı olarak görmüştür. Aklın gerçekleri anlamadaki rolünün gözün renkleri, kulağın sesleri ayırmasına benzetmiş (a.g.e., s. 17), kendisinden iki asır sonra gelen Gazzâlî de akli göze, nakli de görmeye zemin hazırlayan güneşe benzetmiştir (*el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 2).

Ulûhiyyet. Mâtürîdî, Allah'ın varlığını ispat etmek için evrenin yaratılmışlığı (hadesü'l-a'yân) delilini kullanır. Ona göre yaratılmışlık üç bilgi vasıtasının her biriyle kanıtlanabilen bir gerçektir. **a)** Kendisinin kadim olup sanatkârane bir yapıya sahip bulunan kâinatın bütün ünitelerini yarattığını ve yönettiğini söyleyen bir varlığın bu haberi elçileri vasıtasıyla insanlara ulaşmıştır. Bunun yanında hiçbir canlının kendisinin kadim olup yaratılmışlık statüsünün üstünde bulunduğunu ileri sürdüğü bilinmemektedir. Esasen bir kimse böyle bir iddiada bulunacak olsa zaruri olarak herkes tarafından yalancı olduğu ilân edilecektir. İşte bu yolla canlı varlıkların yaratılmışlığı kanıtlanmaktadır. Cansız varlıklar ise diğerlerinin tasarruf ve yönetimine boyun eğmiştir. **b)** Duyuların idrakî yoluyla yapılacak kanıtlanma acz ve ihtiyaç esasına dayanır. Şöyle ki: Evreni oluşturan her varlık, çeşitli yönlerden kendisini başkasına bağimli hale getiren ve yaratılmışlığını simgeleyen zaruretlerle kuşatılmıştır. Meselâ hiçbir canlı, mevcudiyetinin başlangıcından haberdar olmadığı gibi bilgi

ve güç bakımından erginlik döneminde iken bile bedeninin bozulan, eskiyip pürsüyen kısımlarını onarmaya muktedir değildir. Şüphesiz aynı durum cansız varlıklarda da gözlenmektedir. Ayrıca duyuvarla algılanan her cismin yapısında karşıt özellikler, dıştan bir etkinin bulunmaması halinde dağılıp yok olmasını gerektiren hususiyetler bulunmakta, cisimlerin cüzelere ve parçalara ayrıldığı, onların büyü-yüp geliştiği bilinmektedir. Bunlardan başka tabiat varlıklarından iyi kötü, küçük büyük, güzel çirkin vb. olanların mevcudiyeti de söz konusudur. Bütün bunlar değişim ve yok oluş belirtileridir. Kadim olan bir varlıkta ise bu tür ârızaların bulunması mümkün değildir. **c)** Mâtürîdî'nin evrenin yaratılmışlığını istidlâl yoluyla kanıtlamak için kullandığı delil, yukarıda cisimler için söz konusu edilen değişikliklerin akli yolla değerlendirilmesini andırmaktadır. Mâtürîdî, daha sonra hüdûs-i âlem için kullanılması gelenek haline alan cevher-araz söylemini öne çıkarmıyorsa da düşüncesinin örgüsüne göre cisimlerde müşahede edilen değişiklikler bu kanıt için önemli bir öncül oluşturmaktadır. Mâtürîdî, araz yerine sıfat kelimesinin kullanılmasının daha isabetli ve İslâmî terminolojiye daha yakın olduğu kanaatinde, çünkü Kur'an'da araz "dünya metâi" anlamında maddî nesnelere için kullanılmıştır (el-Enfâl 8/67; et-Tevbe 9/42; *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 27-33).

Evrenin kıdemi hakkında ileri sürülen fikirleri Mâtürîdî altı madde halinde sıralamaktadır. **a)** Duyulur âlemde gözlemlendiği gibi bir yaratıcı (münşi) olmaksızın şeylerin birbirinden oluşması. **b)** Hakim olan bir yaratıcı sayesinde, fakat illet-mâlûl statüsünde şeylerin zaruri olarak meydana gelmesi. **c)** Spermden ve yumurtadan oluşan canlılar örneğinde gözlemlendiği gibi temel maddenin (tıynet) kadim, oluşumun hâdis olması. **d)** Temel maddenin kendisine sonradan gelen bazı özelliklerle (avâriz) dönüşüp tabiatı oluşturması. **e)** Evrenin -kadim asıldan- bir yaratıcı sayesinde vücut bulması. **f)** Heyûlâ diye isimlendirilen temel madde ile oluşması (a.g.e., s. 51-52). Mâtürîdî sözü edilen bu kıdemci telakkilerin ortak noktasının zihinde canlandırılıp şekillendirilemeyen (fizik ötesi) şeylerin kökten reddedilmesi gibi yanlış bir yöntemden ibaret olduğunu söyler ve bu yöntemle ona dayanılarak ileri sürülen görüşleri her fırsatta eleştirir. Ayrıca o, eserinde duyulur âlemin duyuvar ötesi için hangi açıdan delil teşkil ettiği konusuna müstakil bir

fasıl ayırmıştır (a.g.e., s. 47-50). Mâtürîdî, Allah'ın varlığı için hareket noktası oluşturan evrenin yaratılışlığı meselesine başka münasebetlerle de temas etmektedir (a.g.e., s. 57-62, 93-99, 211-233). Şunu da belirtmek gerekir ki Mâtürîdî'nin isbât-ı vâcib yöntemi hudûs delilinden ibaret değildir. *Kitâbü't-Tevhîd*'de çeşitli vesilelerle gaye ve nizam delili çerçevesine giren istidlâller de yapmaktadır (meselâ bk. s. 35). Evrenin yaratılışlığı, yani başlangıçta yokken hariçten gelen bir tesirle varlık alanına çıktığı kanıtlanınca onun bir yaratıcısının bulunduğu artık zorunlu olarak kabul edilir.

Mâtürîdî, Allah'ın varlığının ispatını ağırlıklı olarak evrenin gözlenmesine dayandırdığı gibi O'nun isim ve sıfatlarının mevcudiyetini de aynı yöntemle dayandırarak kanıtlamaya çalışır. Evrende müşahede edilen mükemmel kuruluş ve işleyiş yaratıcısının ilim, kudret ve irade sahibi olduğunu gösterir. Ancak yüce yaratıcıya bazı sıfatların izâfe edilmesi, O'nunla, aynı sıfatlarla nitelendirilen yaratıklar arasında benzerlik oluşturup tevhid ilkesini zedelemeyi mi? Mâtürîdî'ye göre bu husus dikkatten uzak tutulmaması gereken bir ihtimal olup zâhirde bir benzerliğin oluştuğunu söylemek mümkündür. "Fakat biz insanlar duyulur âlemde ettiğimiz izlenimlerle algılayan ve düşünebilen varlıklarız, adlandırma ve nitelendirmeyi de aynı çerçevede yapabilmekteyiz. Eğer gücümüz, başka bir varlığın isimlendirilmediği kelime ve kavramlarla O'nu isimlendirmeye kâfi gelseydi elbette öyle yapardık" (a.g.e., s. 147). Aslında buradaki benzeşme sadece söylemdedir; tıpkı Allah'ın âlim, kâdir oluşunun çeşitli dillerde ifade edilmesiyle muhtevada bir farklılığın meydana gelmemesi gibi. Buna göre Allah'a nisbet edilen isimler zât-ı ilâhiyyeye lâıyk bazı mânaları zihinlere yaklaştıran lafızlardan ibarettir. Bu tür nitelendirmelerde herhangi bir teşbihin oluşmaması için, "Hiçbir şey O'nun benzeri değildir" (eş-Şûra 42/11) anlamındaki ilâhî beyan sıfatlar konusunda herkesin benimsediği bir ilke olmuştur (a.g.e., s. 146-151).

İlâhî sıfatlarla ilgili açıklamalarından Mâtürîdî'nin sîga bakımından sıfat olan hay, âlim, kâdir, rahmân gibi kelimelere zâtî isim, bunların kökünü teşkil eden hayat, ilim, kudret gibi kelimelere de zâtî sıfat dediği anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 70, 100-101, 147). Günümüze intikal eden her iki eserinde de Mâtürîdî, çeşitli münasebetlerle mistisizme varan taabbüdî ifade-

ler kullanarak zât-ı ilâhiyyeye birçok isim veya sıfat izâfe eder. Daha sonra Sünnî kelâm eserlerinde genellikle kullanılan sıfat tasnifi Mâtürîdî'de mevcuttur. Buna göre o, Allah'ın birliğini ispat edip her türlü teşbih belirtisini (yaratılmışa özgü acz ve eksiklik) nefyetmeyi amaçlayan selbî sıfatları (a.g.e., s. 37-69), evrenin yaratılış ve işleyişini, Allah'ın insanlara yönelik mesajını sistematik olarak zât-ı ilâhiyyeye bağlayan sübûtî sıfatları (a.g.e., s. 70-78, 100-103), Allah-âlem ilişkisini konu edinen fiilî sıfatları (a.g.e., s. 73-82) ele alarak işler. Mâtürîdî, sübûtî sıfatlar içinde yer almakla birlikte kadîm (gayr-i mahlûk) olup olmaması açısından ayrı bir önem taşıyan kelâm sıfatını (a.g.e., s. 83-91), iradî fiillerin oluşmasında kulun payı ile ilâhî iradenin tesiri ve dolayısıyla kader probleminin çözümünde bahis mevzu edilen irade sıfatını (a.g.e., s. 92) ve tenzihî sıfatlar çerçevesinde Allah'ın görülebilirliğini konu edinen rûyetullah meselesini (a.g.e., s. 120-134) ayrıca ele alır. Onun ulûhiyyet anlayışında tevhid ilkesini sistemleştiren selbî-tenzihî sıfatlar büyük önem taşır. Bu alanda İslâmî mezheplerin ve İslâm dışı inanç ve akımların eleştirilmesine büyük gayret göstermiştir (meselâ bk., a.g.e., s. 175-180, 239-268).

Nübüvvet. Sünnî kelâmının Eş'ariyye kolu nübüvvet konusunu, mezhebin kuruluşunu tamamladığı kabul edilen Bâkîllânî ile ağırlıklı olarak gündeme getirmiştir. Bâkîllânî'den yaklaşık bir asır önce Mâtürîdî, döneminde nübüvvetle en büyük önemi veren kelâmcıdır. Aslında nübüvvetle karşı direniş -belki de İslâmiyet'in gücünü kabul ettirmesinin hemen ardından- ondan evvel ortaya çıkmış ve delillerini ileri sürmeye başlamıştı (Abdurrahman Bedevî, tür.yer.; Yavuz, s. 135-168). Mâtürîdî'nin nübüvvet konusuna önem verme yolunda açtığı çığır sonraki müellifler tarafından devam ettirilmiştir. Onun hem kelâma hem tefsire dair eserlerinin şârihi sayılan Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*'sinde 100 sayfaya yaklaşan bir bölümü nübüvvetle ayırmış ve eseri için planladığı söylediği genel ölçüyü aşan bu hacmin nübüvveti inkâr eden akımlar karşısında mâzur görülmesini istemiştir (I, 443-535).

Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Şur'ân*'in çeşitli yerlerinde başta Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı olmak üzere konunun muhtelif yönlerine temas eder. *Kitâbü't-Tevhîd*'inde de bu hususa dair yer alan yetmiş sayfalık bölümün yarısından faz-

lasını nübüvvet müessesesinin gerekliliğine ayırmıştır. Ona göre risâlet kurumunu hidayet önderleri, hayır öncüleri ve bilge kişilerin benimsemesine rağmen şu beş grup kabul etmemiştir: Yaratıcıyı inkâr edenler, O'nun mevcudiyetini benimsemekle birlikte emir ve yasak şeklinde mesajı olabileceğini kabul etmeyenler, bunu da benimsemekle beraber insan aklının tek başına yeterli olup risâletten müstağni kalılabileceğini zannedenler, risâlet iddiasında bulunan kişilerin gösterdiği mucizelerin kâhin, sihirbaz ve gözbağcılarla fiilleriyle denk tutulabileceğini söyleyenler, tarih boyunca ileri sürüldüğü iddia edilen mucizeleri muhataplarının bu tür konularda bilgili ve deneyimli olmayışı realitesine bağlayanlar (s. 271).

Nübüvvetle karşı ileri sürülen bu itirazların birincisine Mâtürîdî önceki bölümde cevap vermiş durumdadır. Diğerlerini de tek tek ele alarak çeşitli istidlâllerle cevaplandırmaya çalışır. Onun bu istidlâllerinde Allah'ın hikmetle (isabetli söz ve isabetli fiil) iş gördüğü, buna bağlı olarak çok değerli bir varlık olan insanı ve onun uğruna yarattığı evreni sonsuzluğa uzanan bir hedef olmaksızın yapıp yıkmak için icat etmediği, ilâhî mesajın kılavuzluğu bulunmadan dirlik ve düzenin kurulamayacağı, tek başına aklın ebediyete kadar uzanan bir seyrü sefer gelişmesini sağlayamayacağı gibi tezleri öne çıkarır ve bunların etrafında akla, insan tabiatına, sosyolojik realiteye, insanlık tarihinin genel kabullerine dayanarak açıklamalar yapar (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 272-285). Mâtürîdî, Ebû İsâ el-Verrâk'a nisbet ettiği mucizelerin kehanet, sihir ve gözbağcılıkla eşit tutulabileceği yolundaki düşünceye, bu etkinlikleri gösteren tiplerle peygamberlerin sahip olduğu şahsiyet, etkileme gücü, mesajlarının içeriği ve kalıcılığı açılarından bakış yaparak eleştiriler yöneltir (a.g.e., s. 286-294). Verrâk'ın Kur'an'ın i'câzına dair itirazlarına İbnü'r-Râvendî'den de destek alarak cevaplar verir (a.g.e., s. 296-313).

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Hz. Muhammed'in risâletini ispat etmek üzere kullandığı delillerden mucize neveleri ve bunları hissî-aklî- haberî şeklinde tasnife tâbi tutması (a.g.e., s. 314; *Te'vilâtü'l-Şur'ân*, vr. 79^a) en azından kendisinden sonra gelen Mâtürîdiyye müellifleri için model oluşturmıştır (krş. Nesefî, I, 487-492; Nûreddin es-Sâbûnî, s. 47-53). O, bu tür mucizelerin yanı sıra âyetlerden de destek alarak Hz. Peygamber'in mânevî portresi üzerinde durmuştur (*Kitâbü't-*

Tevhîd, s. 296, 314-316). Hz. Peygamber'in tahsil görmemesine rağmen sunduğu mesajın kapsamı, derinliği ve mantıklılığına dikkat çekmiş, Kur'an metninin sanatkârane kuruluş ve etkileyiciliğini gündeme getirmiştir (a.g.e., s. 322-325). Ayrıca konuya sosyolojik açıdan bakış yaparak risâletle görevlendirildiği devirde Peygamber'in yakın ve uzak çevresinin yeni bir ilâhî mesaja şiddetle ihtiyaç hissettiği, o dönemlerde semavî dinlerin özünü teşkil eden tevhid ve âhiret inancı üzerinde yeterince durulmadığı (a.g.e., s. 314, 320) ve Hz. Peygamber'in ilâhî bir dayanağı olmadan başarıya ulaşamayacağı, fakat bunun fiilen gerçekleşmesi gibi hususları da kanıt olarak kullanmıştır (a.g.e., s. 326-330). Mâtürîdî, Hz. Muhammed'in Ehl-i kitap dışında kalan topluluklara gönderilmiş bir peygamber olabileceği yolunda ileri sürülebilecek iddiaya vahiy çizgisinin aynı niteliği taşıdığı, birinin kabulüyle diğerinin kabulünün gerekeceği şeklinde cevap vermiştir (a.g.e., s. 331-332; krş. Nûreddin es-Sâbü'nî, s. 53).

Semavî dinler Allah'ın birliği ilkesi, O'nun eşi ve çocuklarının bulunmadığı gerçeği üzerine kurulmuşken yahudiler Üzeyir'in, hıristiyanlar da Mesih İsa'nın Allah'ın oğlu olduğunu iddia ederek tevhidî zedelemişler (et-Tevbe 9/30). Peygamberlere ve dolayısıyla dinî liderlere beşer üstü niteliklerin atfedilmesi aşkınlığın tabiat seviyesine indirilmesi ve dinin yozlaştırılması sonucunu doğurur. Ulûhiyyet makamının yüceliğine büyük önem veren Mâtürîdî, eserinin nübüvvet bölümünün sonunda Hz. İsa'ya kendisine intisap ettiklerini söyleyenler tarafından izâfe edilen oğulluk iddiasını ele alarak eleştirmiştir (a.g.e., s. 332-340).

Kazâ ve Kader. Kelâm alanında telif edilen eserler bir taraftan nassa, onu anlamakla görevlendirilmiş akla, bunların birleşmesinden oluşup İslâm'ın özünü teşkil eden genel kabul görmüş ilkelere, ayrıca fizik ve sosyolojik realiteye dayanarak doğru inancı belirlemek, diğer taraftan içeride ve dışarıda oluşan yanlış düşünüş ve inanışları eleştirmek gibi çift yönlü bir görev üstlenmiştir. Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inde sistemli bir şekilde ve *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ında münasebet düştükçe bu görevin yerine getirildiği ve sözü edilen hususun bugünkü bilgilere göre bir ilki teşkil ettiği görülmektedir. Bu çerçevede Mâtürîdî, sorumlu olduğu halde insana irade ve davranış hürriyeti tanımayan Cebriyye ile ilâhî kudret ve iradeyi kısıtlayan, aslah teorisyle Al-

lah'a bir anlamda mükellefiyet yükleyen Mu'tezile'ye eleştiriler yönelmeyi, yukarıda belirtilen ilkeler dahilinde kader hakkındaki doğru inancı belirlemeyi üstlenmiştir. Onun bu konuya ayırdığı bölümün hacmi *Kitâbü't-Tevhîd*'in dörtte birini aşmaktadır.

Kader ilâhî sıfatların ilgi alanının daraltılmaması, mükellefin sorumluluğuna hukukî ve ahlâkî zemin hazırlanması açılarından gündeme geldiği gibi şer probleminin çözülmesi açısından da göz önünde bulundurulması gereken bir konudur. Mâtürîdî meseleye sonuncu problemle giriş yapmaktadır. Ona göre her şeyden önce "isabetli söz ve fiil" anlamındaki hikmetle zıddı olan sefeh, "bir şeyi yerli yerine koyma" mânasındaki adl ile zıddı olan cevr ve "iyi sonuç getiren davranış" demek olan hayır ile zıddını teşkil eden şer kavramları açıklığa kavuşturulmalıdır. Bütün müslümanlar, hatta bütün din mensupları bu kavramların birinci sırasında yer alan mânalarla Allah'ın nitelendirilmesi, ikinci sıradakilerden O'nun tenzih edilmesinin gereğini kabul eder. Ancak düalist inancı benimseyenler hikmeti "sahibine fayda sağlayan şey", i'tizâl mensupları da "başkasına fayda sağlayan şey" diye tanımlamış ve her iki grup da ilâhî fiiller için illet belirlemeyi amaçlamış, ayrıca faydayı veya övgüye değer âkibeti kendileri tesbit etmeye çalışmıştır. Halbuki Allah hâricî bir illet olmaksızın kendinden hakîm, bütün ihtiyaçlardan vâreste bir ganî ve her şeyi kuşatan bir âlîmdir. Duyulur âlemde kişiyi isabetli söz ve davranıştan uzaklaştıran bilgisizlik ve ihtiyaç O'nun için bahis konusu değildir (a.g.e., s. 343-346).

Mâtürîdî'ye göre cevr (zulüm) ve sefahin çirkin, adl ve hikmetin güzel olduğunda şüphe yoktur. Ancak aynı şey bir şahısta veya bir durumda sefeh, diğer şahısta ve durumda hikmet olabilir. Konumu hiçbir durumda değişmeyen yalan hariç her şeyin zıt statülerde bulunması mümkündür. İnsanın, duyularıyla algıladığı şeylerdeki değişikliklere vâkıf olması derecesinde sefeh-hikmet olgularının neticelerini tesbit etmesi söz konusu değildir. Hiçbir zarar yoktur ki birinin ondan yararlanması imkân dahilinde bulunmasın; bu yararlanma yol gösterip kılavuzlukta bulunma, öğüt ve ibrete vesile teşkil etme açısından olabileceği gibi nimeti hatırlatma ve musibetten sakındırma gibi bazı unsurlar taşınması, kâinatta yaratma ve emretme yetkisine sahip bulunan varlığın tanıtılması gibi hususlar da ola-

bilir (a.g.e., s. 347). Şu halde ilâhî fiillerin hikmetten uzak olmadığına mutlak mânada hükmetmenin gereği yanında tek tek her bir olgunun hikmet veya sefeh niteliğinin tesbitinin her zaman imkân dahiline girmediği gerçeği de ortaya çıkmaktadır (a.g.e., s. 343-351).

İnsanların sorumlu oldukları (iradî) fiiller hakkında İslâm mensupları üç ayrı görüşe sahiptir. Cebriyye'ye ait olan birinci telakkiye göre bu fiiller gerçek anlamda Allah'a, mecazi olarak kula izâfe edilir. Mu'tezile'nin benimsediği anlayışa göre ise kullara ait fiillerin tamamı gerçek anlamda onlara, mecazi olarak Allah'a nisbet edilir. Üçüncü bir görüş ise her fiilin hakikat mânasında hem Allah'a hem kula izâfe edilmesi olup Mâtürîdî'nin benimsediği anlayış budur. Fiil Allah'a halk, kula fiil ve kesb açısından nisbet edilir (a.g.e., s. 357-364). Bu durumda fiilin Allah ile insan arasında ortaklaşa meydana getirildiği yolunda bir fikir ileri sürülebilirse de Mâtürîdî bunun söz konusu edilemeyeceğini söyler. Çünkü fiilin yokluktan varlık alanına çıkmasını bütün ayrıntılarıyla zihinde şekillendirip planlamak insan için mümkün olmadığı gibi, kişi fiili çevre, mekân ve belirleyici boyutlarıyla biçimlendirip gerçekleştirilmeye de imkân bulamaz. Onun elinde olan şey, yasaklanan veya emredilen hususa yönelik olarak harekete geçmek ya da geçmemekten ibarettir (a.g.e., s. 365-366). Öyle anlaşılıyor ki Mâtürîdî, insanın gerçekleştirdiği sıradan bir eylemin bile fizik, fizyolojik ve psikolojik birçok ayrıntısının bulunduğunu, fâilinin bunların sadece bir kısmından haberdar olup fonksiyoner olabileceğini göz önünde bulundurmakta ve eylemin oluşmasında kişinin bilgi ve gücünün sınırlı kaldığını kabul etmektedir. Bununla birlikte eylemin bu sınırlı yönü bile onu gerçek anlamda fâil statüsüne getirmektedir. Mâtürîdî, müşterek fiile örnek olarak iki kişinin bir şeyi çekmesi sonucunda kopmasını veya yine iki kişinin bir şeyin yerini değiştirmesini zikretmektedir. Burada ikisinin fiili aynı gibi görünüyorsa da aslında ortak olan fiilin kendisi değil sonucu, yani kopma veya yer değiştirmedir. Buna göre herkesin fiili hakikat mânasında kendisine aittir. Kimse başkasını onun yapacağı fiil için güçlendiremez ve onun fiilini yaratmaya muktedir olamaz. Kimse de kendi mekânının veya kendi yapısal kuruluşunun dışında herhangi bir fiil gerçekleştiremez (a.g.e., s. 378-379). Mâtürîdî, ruhî yetenekleri yerinde bulunan insanın gerçekleştirdiği fi-

illerde kendisini özgür hissedip dilediğini yapabildiğini ve bunu insan olmanın en üstün özelliği olarak telakki etmesini de bir delil olarak kullanır (a.g.e., s. 360, 387).

Kader meselesinin tartışılmasında -sonraki kelâm kitaplarında görüldüğü gibi- istitâat (kudret) ve irade konuları da gündeme getirilir. Mâtürîdî bu mevzularda da Sünnî literatüre model olacak şekilde açıklamalar yapar. Ona göre insana ait fiilin oluşmasını sağlayan kudret iki çeşittir. Birincisi zemin hazırlayıcı niteliğinde olup sebeplerin müsait, vasıtaların sağlıklı durumda bulunması, ikincisi de iyi veya kötü sonuçlar doğuran fiilin tam vuku bulacağı sırada kişide oluşan ve fiili gerçekleştiren kudrettir. Kişi birinci tür kudretle mükellef olabilmektedir (a.g.e., s. 410-414, 417-420). Mâtürîdî ayrıca, Ebû Hanîfe gibi aynı kudretin hem itaat hem mâsiyeti gerçekleştirebileceği kanaatini taşımaktadır (a.g.e., s. 420-424; krş. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm*, s. 61).

İradeye gelince Mâtürîdî bu kavramın dört anlamda kullanıldığını söyler. Birincisi temenni niteliğinde olup hiçbir şekilde Allah'a nisbet edilmez. İkincisi emretme ve çağırıda bulunma, üçüncüsü rıza gösterip kabul etme şeklindedir; bunların ikisi de yergiye konu teşkil eden hususlarda zât-ı bâriye izâfe edilemez. Dördüncüsü başkasının hâkimiyet ve baskısı altında bulunmama, planladığı fiili hiçbir engelle karşılaşmadan gerçekleştirme ve yanılığa düşmemedir. Allah'ı niteleyen irade budur. Mâtürîdî bu mânadaki ilâhî iradeyi ilim sıfatıyla ilişkilendirerek iyi veya kötü her şeye taalluk ettiğini belirtir (a.g.e., s. 458-468); ayrıca kader probleminin kapsamı içinde mütalaa edilen ecel ve rızık konularına da yer verir (a.g.e., s. 449-457).

Büyük Günah. Mâtürîdî, uhrevî kurtuluşu ve ebedî hayatın tasvirini konu edinen sem'iyât meselelerine *Kitâbü't-Tevhîd*'inde fazla yer vermemiştir. Muhtemelen bunun sebebi konunun nakle dayanması ve sistematik olarak işlenmesinin mümkün olmasıdır. Bununla birlikte kelâm sistemi içinde yer alan ve hem dünya hem âhîret hayatını ilgilendiren iman oluşumu ve kaybedilmesi (tekkir) meselesine seksen sayfayı aşan bir hacim ayırmıştır.

Onun din anlayışından İslâmîyet'in benimsenmesi kolay, terki zor bir din olduğu yolunda bir sonuç çıkarmak mümkündür. Ona göre iman kalbin dinî gerçekleri

onaylaması demektir. İman dairesinden çıkış da dinî gerçekleri reddetmekle olur. Kötü davranışlarda bulunmaktan ibaret olan günahlar kalpteki tasdik etkiledikçe iman zedelenmez. Aslında küçük günah işlemeyen hiçbir insan yoktur, çünkü beşer türü iyiye de kötüye de yetenekli olarak yaratılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberlerin bile kendilerinden sâdır olan küçük hatalar sebebiyle göz yaşı dökerek makâm-ı ulûhiyyete arz-ı halde buldukları, ümit ve korku ile Allah'a yalvardıkları ifade edilir (a.g.e., s. 525). Mâtürîdî kişiyi günah işlemeye sevkeden psikolojik faktörleri şöyle sıralar: Nefsânî arzuların baskısı, gaflet, şiddetli öfke, tarafgirlik, bunların yanında tövbe edip affa mazhar olma ümidi (a.g.e., s. 527).

Mâtürîdî, büyük küçük ayırımı yapmadan bütün günahların mümini din dairesinin dışına çıkardığını ileri süren bazı Hâriciler bir yana, Havâric çoğunluğu ile Mu'tezile kelâmcılarının büyük günah işleyen imandan çıkardığını belirtir. Büyük günah işleyen kimse Hâriciler'e göre küfre girer, Mu'tezile'ye göre ise imandan çıktığı halde küfre girmez. Bazıları da kebbire işleyen münafık statüsünde görmektedir (a.g.e., s. 527-531). Mâtürîdî bu anlayışların hepsini delillerini zikrettikten sonra eleştiriye tâbi tutar (a.g.e., s. 517-586) ve taraftarlarını nassa, akla ve realiteye ters düşme ve insafsız davranma ile niteler.

Pratikler alanında kötü davranışlar sergileyen veya ihmalleri bulunan müminin sahip olduğu psikolojiyi tahlil eden Mâtürîdî, bir taraftan realite ile uyumun, diğer taraftan "müminlere karşı çok şefkatli ve merhametli" diye nitelenen (et-Tevbe 9/128) peygamberî ahlâkın örneklerini verir. Ona göre şirkin dışında kalmak şartıyla büyük günah işleyen kişi o haldeyken bile psikolojik olarak makbul bir eylem (taat) içindedir. Zira azap korkusu, Allah'ın gazabını celbetme endişesi, rahmetini umma ve keremine güvenme hissi taşır. Birer hayır niteliğinde olan bu hisler bazı itici sebeplerle işlediği kötülüklerle galip gelecek durumdadır (a.g.e., s. 579). Bu noktada Cenâb-ı Hak'ın günahkâr mümine lutfettiği bazı nimetleri hatırlamak gerekir. Allah öylesinin kalbine Allah'ın ve Allah dostlarının sevgisini yerleştirmiş, onlara ait haklara saygı gösterme duygusunu vermiştir. Yüce yaratıcının bu değerli nimetlerini zayi etmesi düşünülemez. Aslında hangi dine mensup olursa olsun bütün insanlar inançlarına ebediyen sâdik kalma kararlılığını ta-

şır ve kendilerini dinden uzaklaştıracak davranışlardan nefret ederler. Onların inançlarını akli istidlâl, mucizelerin etkisi veya taklit yoluyla benimsemiş olması sonucunu değiştirmez (a.g.e., s. 582-584).

Mâtürîdî bir âyete dayanarak büyük günahlardan kaçınanların küçük günahlarının bağışlanacağını hatırlatır (en-Nisâ 4/31). Tövbe ile her türlü günahın ortadan kalkacağı şüphesizdir. Şirk veya küfür dışındaki büyük günahlar ise rahmân ve rahîm olan Allah'ın affına mazhar olmak, dünyada veya âhirette cezasını çekmek, samimi kulluk ve iyi davranışlarda bulunmak (Hûd 11/114; el-Furkân 25/70) veya şefaate nâil olmakla affedilebilir (a.g.e., s. 520, 527). Mâtürîdî, sistemlerinde günahların şefaate yoluyla bağışlanmasına yer vermeyen Havâric ve Mu'tezile gruplarını eleştirir, bu arada nakli ve akli yollarla şefaatin hak olduğunu ispata çalışır (a.g.e., s. 587-598).

İman ve İslâm. Dinî hayatın odak noktasını teşkil eden iman oluşumu, bu oluşumda insan iradesinin rolü, imana sahip çıkılması ve onun korunması gibi hususların çeşitli İslâm mezhepleri veya grupları arasında tartışıldığı bilinmektedir. Mâtürîdî, kelâm görüşlerini sistemleştirmek amacıyla kaleme aldığı *Kitâbü't-Tevhîd*'inin son bölümünü bu konulara ayırmıştır. Aynı konuların bir kısmı çok kısa olarak Eş'arî'nin *el-Lüma*'ında (s. 75-76) ve daha ayrıntılı bir şekilde İbn Fûrek'in *Mücerredü'l-Makâlât*'inde da (s. 149-163) yer almıştır. Bu meseleler Sünnî kelâmının sonraki kitaplarında işlenmiştir.

Mu'tezile, Havâric, Kerrâmiyye ve Haşviyye (Mâtürîdî sonuncu gruba bazı Selefiyye mensuplarını da kastedebilir) ameli iman bir parçası (cüz) saydıkları için tanımında kalbin tasdikinden başka dilin ikrarı ve organların gerekli görevleri icra etmesini de hesaba katarlar. Buna göre diliyle ikrar etmeyen kimse en azından dünya hayatında mümin sayılmamakta, büyük günah işleyen kimse de imandan çıkmaktadır. Mâtürîdî, iman kalbin tasdikinden ibaret olduğunu muhtelif âyet ve hadislerin yanı sıra akli istidlâllerle de kanıtlamaya çalışır (a.g.e., s. 601-611).

Müminin şahsında odaklaşan iman oluşunun yaratılmış mı, ezeli mi olduğu tartışması iman eyleminin, başka bir ifadeyle hidayet kulun fiili olup olmadığı problemlere dayanır. Mâtürîdî'nin "Haşviyye'den bir fırka" dediği bir gruba göre hidayet tamamen Allah'ın fiili ise iman ezeli bir fi'î ilâhî statüsüne girer, bu du-

rumda iman etmeyenleri sorumlu tutmak mümkün olmaz (a.g.e., s. 618-624). Yine Mu'tezile, Havâric ve Haşviyye, ameli imanın bir ünitesi saymalarının sonucunda kişinin kesin olarak mümin olduğunu söylemesini doğru bulmamış ve meselâ, "Ben inşallah müminim" şeklinde bir ifade (istisna) kullanmasını önermişlerdir. Bu anlayış, Mâtürîdî tarafından hem esas hem de usul açısından hatalı bulunmuştur. Bir defa amel imandan cüz değildir. Ayrıca din ve inanç alanında inşallah sözünü kullanmak tereddüt ve kararsızlık ifade eder. Bu ise nakil ve akıl açısından doğru olmayan bir davranıştır (a.g.e., s. 624-630).

Mâtürîdî'nin planlı ve sistematik olarak *Kitâbü't-Tevhîd*'inde, münasebet düş-tükçe *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da yer verdiği kelâmî görüşlerin incelenmesinden, onun en azından Sünnî kelâmının kurucusu olduğu sonucu ortaya çıkar. İnsan için bilgi edinme yollarını sistemli bir şekilde ilkin ortaya koyan âlim Mâtürîdî'dir. Onun şekillendirdiği bu konu, sonraki müellifler için model oluşturmuştur. Sünnî kelâm eserlerinin ana planı *Kitâbü't-Tevhîd*'e dayanmaktadır. Muhtevanın ayrıntıları ve işlenişinde de büyük çapta sözü edilen eserden istifade edildiği anlaşılmaktadır. Mâtürîdî'nin uzaktan hocası sayılan Ebû Hanîfe, ayrıca çağdaşı Ebû'l-Hasan el-Eş'arî yaşadıkları dönem ve çevrenin etkisi altında eserlerinde siyaset ve yönetim (imâmet) meselelerine yer vermişlerdir. Mâtürîdî'nin inanç esaslarıyla doğrudan bir münasebeti bulunmayan bu konuya ilgi göstermemesi onun sistematik yön-teminin olumlu bir sonucu olarak değerlendirilmelidir.

Fıkıhta Hanefî mezhebine bağlı olan Mâtürîdî *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ında bu ekolün görüşlerini savunur ve eserlerinde Ebû Hanîfe'ye olan saygısını dile getirir. Ancak bu, bazılarının zannettiği gibi onun Hanefîliğin Mâverâünnehir'deki bir temsilcisi olduğu mânasına gelmez (Beyâzîzade Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm*, s. 23; Rudolph, *el-Mâtürîdî*, s. 135). Mâtürîdî, *Te'vilât*'ında Şâfiî'ye eleştiriler yönelttiği halde onun elimizde bulunan bu iki kitabında Ebû'l-Hasan el-Eş'arî veya ekolüne herhangi bir atıfta bulunduğu tesbit edilememiştir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Sünnî kelâmının ve dirâyet tefsirinin kurucusu olduğu halde son yıllara kadar meçhul kalmasının sebepleri üzerinde çeşitli açıklamalar yapılmıştır. Ancak M. Sait Yazıcıoğlu'nun da işaret ettiği gibi bu sebepler

arasında Mâtürîdîliğin felsefî bir temelini olmadığı yolunda bir unsurun aranması hiçbir şekilde isabetli değildir (AÇİFD, XXVII [1985], s. 289; ayrıca bk. Cerić, s. 52-56, 233).

Çeyrek asır önce *Kitâbü't-Tevhîd*'in ve *Te'vilât*'in bir cildinin basılması Mâtürîdî üzerine çalışmalar yapılmasına ve kendisinin çeşitli araştırmacıların ilgi odağı haline gelmesine vesile olmuştur. Yeni araştırmacılar, onun eskiye saygılı olmakla birlikte geleneğin vasfını tamamen değiştirerek yeni bir sistem ortaya koyduğunu, *Kitâbü't-Tevhîd*'inde muhtelif fikirleri sıraladıktan sonra meseleyi askıda bırakmayıp süreklilik arzeden çözümler sunduğunu kabul ederler (Rudolph, *el-Mâtürîdî*, s. 135-138; krş. Cerić, s. 227-237; Pessagno, AÇİFD, XXXV [1996], s. 435; Isahak, VI/2 [2000], s. 254). Şimdiye kadar yapılan araştırmalar Mâtürîdî'nin kelâm ilmini siyasî mecradan çıkardığı, red-cevap kuruluşunu usûl-i selâse planında sistemli bir bünyeye kavuşturduğu, akıl-nakil çatışmasını ortadan kaldırdığı, alanı içinde aklı, onun istidlâl ve tahlillerine önem verdiği, sem'iyât konularında başta Kur'an olmak üzere nakli en çok kullanan kişi olduğu sonucuna varılmıştır. Mâtürîdî her iki eserinde de konuları işlerken hayattan kopuk bir teorisyen değildir. Fert ve toplum temelinde beşerî âlemi daima göz önünde tutmuş, insan psikolojisini ve toplum realitesini hesaba katmıştır. Onun *Kitâbü't-Tevhîd*'inin nübüvvet ve büyük günah bölümlerinde bu bakış açısının sonuçlarını görmek mümkündür.

Mâtürîdî'nin inanç konularına yaklaşım şekli açısından, ayrıca kısmî bir muhteva bakımından Ebû Hanîfe'den istifade ettiği bilinen bir husustur. Eserlerinde kendilerinden kabul çerçevesinde nakiller yaptığı âlimler bir yana kimlerden yararlandığı veya etkilendiği hakkında tahminlerin dışında bir şey söylemek kolay değildir. Şu bir gerçektir ki *Kitâbü't-Tevhîd* plan, üslup, yöntem, akıl-nakil ilişkisi ve istidlâl şekli açılarından önceki ulemanın eserlerine benzememektedir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin etkilerine gelince, onun kurduğu ekole mensup kelâmcılara model teşkil ettiği şüphesizdir. Bunlar arasında Ebû'l-Yûser el-Pezdevî, Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Nüreddin es-Sâbü'nî gibi şahsiyetleri zikretmek mümkündür. Kendisinden sonra gelen Eş'arî kelâmcıların eserlerinde de Mâtürîdî'nin söylem ve istidlâllerine benzeyen düşüncelere rastlanmaktadır. Fahreddin er-Râ-

zî, rü'yetullah meselesini tartışırken konunun ispatı için ileri sürülen akıl delillerinin sağlam olmadığını, bu sebeple Mâtürîdî'ye tâbi olup ilgili nasların zâhirine göre amel etmenin gerektiğini belirtir (*Kitâbü'l-Erba'in*, I, 277; krş. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 128). Mâtürîdî'nin Râzî'yi tefsir alanında da etkilediğini söylemek mümkündür (bk. Tefsir İlmindeki Yeri). Fethullah Huleyf, Kâdî Abdülcebbar'ın taklidin iptali konusunda Mâtürîdî'nin tefsiri altında kaldığını söylemekte ve bazı örnekler vermektedir (*Kitâbü't-Tevhîd*, neşredenin girişi, s. 27-28; krş. Kâdî Abdülcebbar, XII, 123). Duncan B. Macdonald, Mâtürîdî'nin eskiden beri kendi taraftarlarının bile ihmal edildiğini belirtmekle birlikte önemli kelâm konularında Eş'arî mezhebinin beşerî ve ahlâkî hissine derin bir surette nüfuz ettiğini kaydeder ve şunu ekler: "Son devrin kendi mezheplerine tamamıyla inanmış Eş'arîler'i az veya çok yüksek derecede birer Mâtürîdîdirlir." Macdonald, Muhammed Abduh'un İslâm kelâmının gelişmesi ve kaydettiği yeni şekil hakkında görüşlerini belirtilirken Mâtürîdî'ye herhangi bir atıfta bulunmadan bizzat kendini Mâtürîdî olarak gösterdiğini kaydeder (*İA*, VII, 406). Nitekim *Risâletü't-Tevhîd*'in kulların fiilleri (s. 60-66), hüsün ve kubuh (s. 67-75), insanlığın nübüvvet olan ihtiyacı (s. 78-83) gibi bahisleri incelendiğinde Mâtürîdî çizgisinde bir düşünce ile karşılaşılır. Onun bu isabetli teşhisi, Mâtürîdî kelâmının günümüz problemlerini çözmede başarılı olacağı anlamına gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, tür.yer., ayrıca bk. İndeks "el-'iyân" md.; a.e. (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1970, neşredenin girişi, s. 27-28; a.mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 74^a, 79^a, 104^b, 126^b, 204^b, 218^a, 234^b, 368^b, 404^a, 538^b; Eş'arî, *el-Lüma'* (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1952, s. 75-76; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 10-33, 149-180; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XII, 123; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu – Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 2; Nesefî, *Tebsîratü'l-edille* (Salamé), I, 443-535; Nüreddin es-Sâbü'nî, *el-Bidâye fi'uşûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1411/1991, s. 47-53; Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'l-Erba'in* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1406/1986, I, 277; Beyâzîzade Ahmed Efendi, *el-Uşûlü'l-münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe* (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1416/1996, tür.yer.; a.mlf., *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm* (nşr. Yûsuf Abdürrez-zâk), Kahire 1368/1949, s. 23, 61; Abdurrahman Bedevî, *Min Tarihî'l-ilhâd fi'l-İslâm*, Kahire 1945, tür.yer.; Muhammed Abduh, *Risâletü't-Tevhîd* (nşr. M. Reşid Rizâ), Kahire 1379/1960,

s. 60-75, 78-83; R. M. Frank, "Notes and Remarks on the Taba'î in the Teaching of al-Mâtürîdî", *Melanges d'Islamologie* (ed. P. Salmon), Leiden 1974, s. 137-149; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1993, tür.yer.; Mustafa Cerić, *Roots of Synthetic Theology in Islâm: A Study of the Theology of Abû Mansûr al-Mâtürîdî* (d. 333/944), Kuala Lumpur 1995, s. 52-56, 227-237; U. Rudolph, *al-Mâtürîdî und die Sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden 1997, s. 5, 11, 135-138, 163-167, 209, 350; a.mlf., "Ratio und Überlieferung in der Erkenntnislehre al-As'ari's und al-Mâtürîdî's", *ZDMG*, CXLII/1 (1992), s. 72-89; Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul, ts. (İnsan Yayınları), s. 135-168; Adil Bebek, *Mâtürîdî'de Günah Problemi*, İstanbul 1998, tür.yer.; J. Meric Pessagno, "İrâda, İkhtiyâr, Qudra, Kasb the View of Abû Mansûr al-Mâtürîdî", *JAOS*, CIV/1 (1984), s. 177-191; a.mlf., "Mâtürîdî'ye Göre Akıl ve Dinî Tasdik" (trc. İlhami Güler), *ACİİFD*, XXXV (1996), s. 425-435; Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebû'l-Muîn en-Neseî", a.e., XXVII (1985), s. 281-298; a.mlf., "Mâtürîdî Kelâmında İnsan Hürriyeti Meselesi", a.e., XXX (1988), s. 155-169; Aldila Isahak, "Salient Features of al-Mâtürîdî's Theory of Knowledge", *al-Shajarah*, VI/2, Kuala Lumpur 2001, s. 253-279; D. B. Macdonald - [Ahmed Ateş], "Mâtürîdî", *IA*, VII, 404-406.



BEKİR TOPALOĞLU

Tefsir İlmindeki Yeri. Mâtürîdî'nin tefsir anlayışına temas eden araştırmacılar genellikle onun tefsir ve te'vil ayırımına dikkat çekerler. *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ın bazı yazma nüshalarının baş tarafında yer alan ve müellifin tefsir anlayışını özetleyen metne göre tefsir, âyetin mânasının neden ibaret olduğuna kesinlik derecesinde hükmederek, "Allah'ın muradı şundan ibarettir" demektir. Bu da ancak, âyetlerin ne münasebetle ve hangi konumda nâzil olduğunu bilen sahâbilerin yapabileceği bir şeydir. Te'vil ise "bir şeyi aslına ve buna bağlı olarak hedeflenen amacına döndürmek" şeklindeki sözlük içeriğinden hareketle (krş. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "evl" md.) mânayı yönelebileceği istikametlere çevirmektir. Âlimlerin yapabileceği bu yönlendirmede Allah'ın muradının neden ibaret olduğu yolunda kesin belirleme yapmak söz konusu değildir. Buna göre tefsir tek hükme bağlı iken te'vil birden fazla mânaya kapı açan bir fikir işlemidir (*Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 1^b). Esasen Mâtürîdî'nin eserine *Te'vilâtü'l-Kur'an* adının verilmesi de bu anlayışın bir ürünüdür. Bu ismin bizzat müellifi veya onun tefsir telakkisine vâkîf öğrencileri tarafından verilmiş olması sonucu değiştirmez (bk. TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN). Eserin incelenmesinden müellifinin hem tefsir hem te'vil yönte-

mini kullandığı anlaşılır. Çünkü başta Abdullah b. Abbas olmak üzere sahâbilerden nakiller yapar. Bunun yanında kendi istidlâl ve tevcihlerini de kullanır; hem ilmi hem takvâ derecesine ulaşan dinî bir ihtiyatla, "Nihaî gerçeği bilen Allah'tır" (va'llâhu a'lem) ifadesini sık sık tekrar eder. Mâtürîdî'nin murâd-ı ilâhîyi tesbit etme konusundaki bu yöntemini Taberî'nin isim benzerliği taşıyan tefsirinde de görmek mümkündür (*Câmi'u'l-beyân fi te'vilî âyi'l-Kur'an*, I, 52-54). Ancak Kur'an'ın anlaşılması ve âyetlerden hüküm çıkarılması için tefsir ve usûl-i fikh alanında daha sonra genel kabul görmüş ayırım, âyetlerin muhkem-müteşâbih, müfesser-mübhem gruplarına ayrılmasıdır. Bu açıdan bakıldığında *Te'vilât*'ta uygulanan yöntemin daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür (krş. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 352-356).

Allah kelâmının tefsir edilmesi ve âyetlerden O'nun muradının neden ibaret olduğunun ortaya konulması hususunda ilk dönem âlimlerinin ihtiyatlı davrandığı bilinmektedir (Taberî, I, 54-56). Bu devirlerde, sadece ashaptan nakledilen tefsir niteliğindeki açıklamaları rivayet eden tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn nesillerinin nakilleriyle Kur'an'da yer alan belli kelimelerin daha çok gramer ve sözlük açısından izah edilmesinden oluşan eserler mevcuttu. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî'nin (ö. 209/824 [?]) *Mecâzü'l-Kur'an*'ı bu tür teliflerin önde gelen bir örneğidir. Onun tefsirinde kısmen de olsa göze çarpan istidlâl dayalı açıklamalar ve bazı rivayetler çağdaşları ve sonraki bir kısım âlimler tarafından eleştirilmiş de *Mecâzü'l-Kur'an*, başta Buhârî ve İbn Kuteybe olmak üzere asırlar boyunca ulemanın başvurduğu önemli bir kaynak olmuştur (*Mecâzü'l-Kur'an*, neşredenin girişi, s. 16-17).

Tefsir tarihinde Kur'an'ı mevcut tertibine göre ve baştan sona kadar ilk olarak açıklamaya çalışan âlimin Taberî olduğu kabul edilir. Onun *Câmi'u'l-beyân*'ı rivayetlere dayanmakla birlikte naklettiği farklı görüşler arasında tercihler yaptığı da bir gerçektir. Aynı nitelikte olmak üzere dirâyet tefsirinin ilk eseri olarak da Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-gayb*'ı zikredilir (M. Hüseyin ez-Zehabî, I, 205-207, 288-291; Subhî es-Sâlih, s. 333-335). Halbuki Râzî'den üç asra yakın bir zaman önce Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ı, yine Râzî'den yaklaşık yetmiş yıl önce Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı mevcuttu. Tefsir disiplininin hadisten ayrılıp bağımsız bir ilim ha-

line geldiği dönemde yaşayan Ebû Ca'fer et-Taberî rivayet yönteminin, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî de dirâyet yönteminin ilk ve temel tefsir eserini meydana getirmiştir.

Bugün çoğu İstanbul'da olmak üzere İslâm dünyasında ve Batı'da kırk civarında yazma nüshası bulunan *Te'vilâtü'l-Kur'an* takrir veya imlâ yoluyla meydana getirilmiştir. Eser metninde çokça hatanın mevcudiyeti, ayrıca âyetlerin tefsirleriyle birlikte sıralanışında veya bir âyeti açıklayan ibarelerin takdim tehir açısından yer değiştirmesinde göze çarpan karışıklıklar da bunu kanıtlamaktadır.

Mâtürîdî'nin tefsir yönteminin onun tefsir ve te'vil anlayışına uygun olarak hem nakle hem akla dayandığını söylemek mümkündür. Şekil açısından âyetlerin tefsirine genellikle kendi anlayışını kaydetmekle başlar. Açıklamalarında çoğunlukla isim belirtmeden "kile" (denildi ki ...) ifadesini kullanarak çeşitli görüşleri aktarır. *Te'vilât*'ın İbrâhim Avadayn ve Seyyid Avadayn tarafından gerçekleştirilen I. cildinin neşrinde meçhule yapılan bu tür atıflardan bazılarının kaynaklarını görmek mümkündür. Mâtürîdî, izahlarında âyetin âyetle tefsir edilmesinin belki de ilk ve en güzel örneklerini ortaya koyar. Bu muhteva benzerliği açısından olduğu gibi hüküm birliği veya zıtlığı, yaklaşım şekli, üslûp beraberliği, kapalı görünen beyanların açıklanması niteliğinde de olabilir. Sebeb-i nüzûle ve hadislerle dayanılarak yapılan yorumlar da az değildir. Sahâbî adının bazan zikredildiği bu rivayetlerde isnad zincirine rastlanmaz. *Te'vilât* üzerine yapılan ciddi bir çalışmada, sahâbe ve tâbiîn tabakalarına mensup olup Mâtürîdî'nin kendilerinden nakillerde bulunduğu doksana yakın şahsın adı tesbit edilmiştir (Özdeş, s. 63-65). Mâtürîdî ayrıca başta Ali b. Hamza el-Kisâî, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, İbn Kuteybe, Müberred ve Zeccâc olmak üzere sayıları yirmiyi aşan lûgat ve tefsir âliminden istifade etmiş (*a.g.e.*, s. 58-61), fikh konularında Ebû Hanîfe ve talebeleri, İbn Ebû Leylâ, Evzâî, Süfyan es-Sevrî, Mâlik b. Enes ve Şâfiî'ye atıflarda bulunmuş, kelâm alanında daha çok Mu'tezile mensuplarının görüşlerini nakledip eleştirmiştir (*a.g.e.*, s. 66).

Onun tefsir anlayışı Kur'an'ı Kur'an'la veya sahih kabul ettiği hadis ve haberlerin yanı sıra semantik yaklaşımlarla, ayrıca akli istidlâl yoluyla açıklamaya dayanır. Mâtürîdî, tâbiînden itibaren muhte-

lif şahsiyetlere ait olmak üzere naklettiği görüşleri bazan kabul ve red açısından değerlendirmeye tâbi tutar, bazan da herhangi bir fikir yürütmeyip bahsin sonunda, “Bu meselede aslolan şudur ...” diyerek tenkit süzgecinden geçirir. Meselâ Kevser sûresinin tefsirinde “çok” mânasına gelen “kevser” kavramının (*Lisânü'l-‘Arab*, “kşr” md.) “çok yönlü ve büyük iyilik” anlamına geldiğini, bunun da Hz. Peygamber’e verilen nübüvvet, ayrıca kendisinin meleklerce bilinip anılır olması, kelime-i şehâdet, ezan ve kâmet gibi bütün müslümanların tekrar ettiği metinlerde adının Allah adıyla birlikte zikredilmesi gibi zengin bir içeriğe sahip bulunduğunu kaydettikten sonra kevserin cennette bir nehir olduğu yolundaki hadise temas eder ve şöyle bir değerlendirme yapar: “Eğer bu tür haberler sahihse kevser ondan ibaret olur, bu durumda başka bir şey söylememiz gerekmez. Şayet sahih değilse biraz önce naklettiğimiz mânâ daha isabetli görünür; çünkü Hz. Peygamber’e nehrin verilmesinde onu şereflendirme açısından özel bir durum bulunmamaktadır. Esasen Allah Teâlâ Muhammed ümmetine bundan daha fazlasını vaad etmiştir” (*Te’vilât*, vr. 903^b).

Mâtürîdî semantik yaklaşımlarında kelimelemlerin sözlük anlamlarına bakış yapar, bu mânaları zaman zaman şiirlerle kanıtlamaya çalışır. Ancak kelime ve kavramların Kur’an’ın bütünlüğü içinde kazandığı muhtevayı dikkatten uzak tutmaz ve her durumda aklın hakemliğine başvurur. Nitekim İhlâs sûresinin tefsirinde Allah lafzının türemiş bir kelime olup olmadığı, eğer türemişse hangi kökten geldiği konusunda bilgi verdikten sonra kendi kanaatini şu şekilde belirtir: “Bir kelimenin kök mânasını bilmenin amacı onun ne tür bir ilâhî mesaj içerdiği ve nasıl bir hüküm getirdiğinin tesbit edilmesine yöneliktir. Allah kelimesinin türemiş olduğunu söyleyenlerin verdikleri mânalar gerçek mâbuddan başka varlıklara da nisbet edilebilir. Halbuki O’nu belirleyen bir lafzın içeriğinin başkasına izâfe edilmesi söz konusu değildir. Meselenin esas noktası şudur ki Allah kendisini tanıtan ismin başkalarına verilmesini yasaklamıştır. Bazıları aksi bir davranış sergilemişse bu, tanrı dedikleri varlığın kendilerini gerçek mâbuda yaklaştıracacağı zannına bağlıdır ve Kur’an’da bunu ifade eden âyetler mevcuttur” (el-A’râf 7/28; Yûnus 10/18; ez-Zümer 39/3; a.g.e., vr. 206^{a-b}). Mâtürîdî’nin dikkat çeken bu istidlâline göre lafza-i celâl türemiş bir kelime olma-

yıp insanın selim fitratına yerleştirilen, kâinatı yaratan ve idare eden en yüce varlığın Arapça adıdır.

Te’vilâtü'l-Kur’ân’ın müellifinin tefsir yöntemini yansıtan ve bu ilimdeki yerinin belirlenmesine ışık tutan en önemli özelliği dirâyet yoluyla telif edilmiş olmasıdır. Sistematik Sünnî kelâmının kurucusu olan Mâtürîdî’nin konuları ele alış ve işleyiş yöntemi tefsirine de hâkim olmuştur. Bununla birlikte *Te’vilât*, sonraları ahkâmü'l-Kur’ân veya işârî tefsir türünde ortaya çıkan tefsir şeklini almamış, Fahreddin er-Râzî’nin *Mefâtîhu'l-ğayb*’ı gibi bir felsefe veya kelâm kitabı niteliğine de bürünmemiştir. *Te’vilâtü'l-Kur’ân* dirâyet tefsirleriyle rivayet tefsirleri arasında, fakat dirâyete daha yakın bir özellik taşır. Ancak hemen her âyette bir akıllık ve sistematik yaklaşım mevcuttur. Eserde zâhirî mânalar yanında Kur’an’ın genel hedefleri, toplumun dünya ve âhîret planındaki ihtiyacı, gelişme ve mutluluğu, sosyolojik, kültürel ve ekonomik şartları göz önünde bulundurularak yorum, sentez ve analizler yapılmıştır.

Mâtürîdî, murâd-ı ilâhîyi anlamak için aklı öne çıkarmasının bir sonucu olarak kelimelerin mecazi mânalarını göz önünde bulundurur ve bu anlamda te’viller yapar. Meselâ gökler, yer ve bunlarda mevcut herkesin Allah’ı tesbih ettiğini, O’nu övgüyle tesbih etmeyen hiçbir şeyin bulunmadığını, fakat insanların bunu anlayamadığını ifade eden âyetin tefsirinde (el-İsrâ 17/44) Taberî kayda değer bir açıklama yapmazken (*Câmi’u'l-beyân*, X, 116-117) Mâtürîdî bu tesbihin “canlı ve cansız tabiatın sahip olduğu kuruluş ve işleyiş” anlamına gelebileceğini ve bu yönüyle tabiatın Allah’ın azamet ve birliğine tanıklık edeceğini söyler; bu durumda, “Ne var ki siz onların tesbihini anlayamazsınız” hitabının inanmayanlara yönelik olduğunu kaydeder. Mâtürîdî ikinci bir yorumunda, bütünüyle tabiatın tesbihinin Allah’tan başka kimsenin bilemeyeceği gizli bir fonksiyondan ibaret olacağı, üçüncü yorumunda ise ses çıkaran tabiat nesnelere bu seslerinin tesbih yerine geçeceği ve bunun hem kendileri hem peygamberler tarafından farkedileceği görüşlerini ileri sürer (*Te’vilâtü'l-Kur’ân*, vr. 420^{a-b}). Yine kıyamet gününde amellerin tartılacağını, tartıları ağır gelenlerin kurtuluşa ereceğini, tartıları hafif gelenlerin ise hüsrana uğrayacağını belirten âyetlerin tefsirinde (el-A’râf 7/8-9) çeşitli telakkileri sıralayıp Hasan-ı Basrî’nin görüşü dahil olmak üzere bazı yo-

rumları eleştirdikten sonra gerçek mânâda bir tartı işleminin yapılmayacağı, bu tür âyetlerdeki “ağırlık-hafiflik” kavramlarının “varlığını ve etkinliğini sürdürme-ortadan kalkıp yok olma” mânalarında temsili ifadeler olması ihtimalinin kuvvetli bulunduğunu söyler ve bu tezi kanıtlamak için diğer âyetlerden örnekler verir (a.g.e., vr. 242^b-243^a). Mâtürîdî, cennet ve cehennemle ilgili beyanları da -bu beyanlara muhatap olan insan aklının idrak alanına yaklaştırmak amacıyla- te’vile tâbi tutar. Meselâ cennette altlarından ırmaklar akan köşklerin bulunduğu, erkeklerle ilgili olarak altın bilezik ve ipek elbiseden söz edilmesinin, ancak yolculuk ve zaruret halinde kullanılacak çadır, ayrıca oda, kubbeli mekânlar vb. şeylerin özenti vesilesi olarak zikredilmesinin, kısmen vahyin ilk muhatapları olan Araplar’ın hayat telakkisine ve genelde insanların zevk ve estetik anlayışlarına bağlı, mahiyetleri bilinmeyen temsili anlatımlar olarak anlaşılmasının gerektiğini söyler (a.g.e., vr. 250^a, 440^b, 604^b; Özdeş, s. 267-272). “O gün cehenneme ‘Doldun mu?’ diye sorarız, o da ‘Daha var mı?’ diye cevap verir” (Kâf 50/30) meâlindeki âyetin tefsiri meyanında Mâtürîdî bu ifadenin temsili olma ihtimaline ağırlık verir; Buhârî ile (“Tefsîr”, 50/1; “Eymân”, 12; “Tevhîd”, 7) Müslim’in (“Cennet”, 37-38) naklettiği ve Taberî’nin ağırlık verdiği görüş için esas kabul ettiği hadis rivayetini ise (*Câmi’u'l-beyân*, XXVI, 218-220) benimsemez. Ona göre bu rivayete dayanarak yapılan yorumlar akli ve nakli delillerle imkânsızlığı belgelenen teşbih şaibesinden kurtulamaz (*Te’vilâtü'l-Kur’ân*, vr. 726^a, 727^a).

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin hadis ve haberler için isnad zikretmediği, dolayısıyla bunların sıhhatini hadis usulü kurlarına göre irdelemediği bilinmektedir. Ancak bunun, aktardığı nakilleri kabul ettiği anlamına gelmediği yukarıda belirtilmişti. Onun nakiller hakkındaki tutumu akla, ayrıca kabule mazhar olmuş nakle uygun düşenlerin benimsenmesi, bu niteliği taşımayanların reddedilmesi yönündedir. Bu hususun dikkat çekici örneklerinden biri de şudur: Kur’an bir dağa indirilmiş olsaydı dağın Allah korkusundan baş eğip parça parça olacağını beyan eden âyetin (el-Haşr 59/21) tefsirinde Mâtürîdî, konuyla ilgili olarak ileri sürülen görüşleri -beyân-ı ilâhînin temsili veya hakiki olduğu alternatifleri arasında tercih yapmadan- sıralar. Ardından Kelbî’den nakledilen şu rivayeti zikreder: Cenâb-ı

Hak, kırmızı zebercedden levhalar üzerine yazılmış Tevrat'ı Hz. Mûsâ'ya indireceği zaman meleklere onu taşımalarını emretmiş, fakat onlar buna güç yetirememiş, hatta güçleri harf harf taşımaya bile yetmemiştir. Nihayet Allah Tevrat'ı hafifletmiş, böylece Mûsâ tarafından taşınabilmıştır. Hz. Dâvûd'a, İsâ ve Muhammed'e indirilen vahiyler de aynı mahiyettedir. Mâtürîdî'ye göre bu haberin gerçeklik payı varsa sözü edilen ağırlık kitabın levhalarında değil içerdiği ilâhî mesajın gereğine uygun biçimde davranılmasında aranmalıdır. Esasen levhaları yer yüzünde yaşayan Hz. Mûsâ taşıyabildiği gibi Kur'an da dahil olmak üzere diğer ilâhî kitap ve vahiyler taşınabilmekte ve yazıya geçirilebilmektedir. Mâtürîdî bu âyetten murâd-ı ilâhînin ne olduğunu bilmediğini ifade etmekte, eğer uyarma ve ibret almaya davet etme konumu olmasaydı âyeti mânâsı bilinmeyen (müteşâbih) gruptan sayarak yorumlama cihetine gitmeyeceğini söylemektedir (a.g.e., vr. 775^{a-b}).

Tefsir yöntemi içinde rivayetleri ihmal etmeme ilkesini benimsediğinden Mâtürîdî, İsrâiliyat türüne giren bazı nakillere de yer verir. Gerek bu âyetlerin gerekse Kur'an'daki kıssaların yorumunda nakledilen olayların veya bilgi malzemesinin bizim için önem taşımadığını, bizden istenen şeyin bunlarla amaçlanan hedeflerin ve ibret alınacak noktaların belirlenmesinden ibaret olduğunu ifade eder. Mâtürîdî tefsirinde kıraat vecihlerini ve nü-zûl sebeplerini göstermeyi amaçlamaz. Ancak âyetin mânâsının ondan çıkarılabilecek hükme veya birinin fikrinin eleştirilmesine ışık tutması halinde bu hususlara yer verir (örnekleri için bk. Özdeş, s. 182 vd., 190 vd.). Onun tefsirinde hadis ve haberlerde isnadın, diğer nakillerde görüş sahibiyle eserinin zikredilmemesinin ilim tarihi açısından problem oluşturduğunu kabul etmek gerekir. Buna karşılık Mâtürîdî metin ve fikir tenkidine önem vermiş, akli ve sistemli düşünmeyi hedef almıştır. Bu yönüyle *Te'vilât*'ı İbn Kesîr'in *Tefsîrü'l-Kur'ân*'i-'*azîm*'i değil Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân*'i takip etmiştir (a.g.e., s. 68-70).

Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ında kelâm, fıkıh ve usûl-i fıkıh konularına ayrı bir önem atfettiği görülmektedir. Fıkıhla ilgili âyetlerin tefsirinde beyân-ı ilâhînin fikhî açılımına geniş yer ayırmış, diğer mezheplerin yanı sıra Şâfiî fikhına ağırlık vermiştir. Mâtürîdî'nin Şâfiî'ye ve onun ekolüne mensup olanlara yönelttiği eleş-

tiriler, iki mezhep arasındaki fikhî tartışmaların boyutlarını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bunun sebepleri arasında Şâfiî fikhının Mâverâünnehir'de yayılma istidadı göstermesi, ayrıca Şâfiyye'den başka sistematik bir fikhî düşünce-sine sahip olan alternatif bir mezhebin, diğer bir ifadeyle bir rakibin bulunmayışı gibi hususlar zikredilebilir. Mâtürîdî münasebet düştükçe birçok akaid konusuna tefsirinde yer vermiştir. Allah'ın isim ve sıfatları, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatı ve büyük günahların mümini küfre düşürmediği gibi meseleler en çok vurguladığı konuların başında yer alır.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile çağdaşı İbn Cerîr et-Taberî'nin tefsir yöntemleri arasında mushaf tertibine göre âyetleri ele alıp muhtevalarına göre kısımlara ayırmak, gerektiğinde semantik açıklamalarda bulunmak, ileri sürülen görüşlerde tercihler yapmak gibi hususlarda benzerlik olduğunu söylemek mümkündür. Tefsir tarihinde dirâyet yönteminin kurucusu olan Mâtürîdî'nin ifade, üslup ve işleyiş açısından Zemahşerî'yi etkilediğine muhakkak nazarıyla bakılmalıdır (a.g.e., s. 84-85). Rûyetullah konusunda Mâtürîdî'nin görüşünü benimsediğini söyleyen Fahreddin er-Râzî'nin (*Kitâbü'l-Erba'in*, I, 277) tefsir alanında da *Te'vilât*'tan yararlandığı şüphesizdir. Her iki eserde akli istidlâlî öne çıkarılması, meselelere yaklaşım tarzı ve ele alınan konuların gruplara ayrılması bunlardan bazılarıdır. Her iki müfessir de kelâm, fıkıh ve fıkıh usulünü ilgilendiren mevzularda bazan ayrıntıya varan açıklamalar yapar. Mâtürîdî'nin fikhî konularına ağırlık vermesine karşılık Râzî felsefî ve ansiklopedik bilgilere ağırlık verir. Esasen Râzî, tefsirinin beş yerinde Mâtürîdî'ye atıf yapmaktadır (*Mefâtihu'l-ğayb*, V, 163; VI, 200; XIV, 228; XXIV, 244; XXVII, 188). Müfessir Ebû Hayyân el-Endelûsî de tefsirinde *Te'vilât*'a atıfta bulunmaktadır (*el-Bahrü'l-muhtî*, III, 364). *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın fikhî ve fıkıh usulü alanındaki tesirleri ayrı bir önem taşır (bk. Fıkıh ve Fıkıh Usulündeki Yeri).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "evl" md.; *Li-sânü'l-Arab*, "kşr" md.; Buhârî, "Tefsîr", 50/1, "Eymân", 12, "Tevhîd", 7; Müslim, "Cennet", 37-38; Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân* (nşr. Fuat Sezgin), Kahire 1374/1954, neşredevinin girişi, I, 16-17; Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (nşr. Sıdkî Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, I, 52-56; X, 116-117; XXVI, 218-220; Mâtürîdî, *Te'vilât*, tür.yer.; a.mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 1^b, 242^b-243^a, 250^a, 420^{a-b}, 440^b, 604^b, 726^a, 727^a, 775^{a-b}, 903^b,

906^{a-b}; a.mlf., *Kitâbü'l-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 352-356; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, Kahire, ts. (el-Matbaatü'l-behiyye el-Misriyye) → Tahran, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye), V, 163; VI, 200; XIV, 228; XXIV, 244; XXVII, 188; a.mlf., *Kitâbü'l-Erba'in* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1406/1986, I, 277; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahrü'l-muhtî*, Kahire 1328-29 → [baskı yeri yok] 1403/1983 (Dârü'l-fikr), III, 364; M. Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfesssîn*, Kahire 1381/1961-62, I, 205-207, 288-291; Subhî es-Sâlih, *Mebâhişü'l-ülûmü'l-Kur'ân*, Dimaşk 1382/1962, s. 333-335; Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsîr Anlayışı*, İstanbul 2003, s. 58-61, 63-66, 68-70, 84-85, 182-190 vd., 267-272.



BEKİR TOPALOĞLU

Fıkıh ve Fıkıh Usulündeki Yeri. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, genelde İslâm kültürü ve özeldi Hanefî mezhebi içinde önemli dönüm noktalarının birini teşkil eden, fikhî usulü ve fikhî ilimlerinin kavramlarının titizlikle tanımlanmaya, bu ilimlerin birer disiplin haline gelmeye başladığı bir devirde yaşamış, fikirleri ve çalışmalarıyla sonraki nesillere ufuk açmış bir ilim ve fikir adamıdır. Yaşadığı dönem bir taraftan dinî, felsefî ve siyasi akımların sistematik düşüncelerini oluşturduğu, muhalifleriyle polemiklere girdiği, diğer taraftan dinî ilimlerin metodolojik yapıya kavuşarak her birinin terminolojisinin oluştuğu bir dönem olarak kendini gösterir. Mâtürîdî bilhassa teoriyle pratik, usul ile fîrû irtibatını sağlayarak ortaya koyduğu çözümlerle fikirlerin daha saf biçimde sunulmasına katkı sağlamış ve en azından yaşadığı coğrafyadaki ilim âlemine kendini kabul ettirmiştir. Kelâm alanındaki görüşlerinin yanı sıra bilhassa fikhî usulüne ilişkin çalışmaları Semerkantlılar üzerinde etkili olmuş ve kendisi zamanla Semerkant fikhî okulunun reisi olarak kabul edilmiştir. Ancak VI. (XII.) yüzyıl başlarına kadar kendi memleketinde bile görüşlerinin yeterince incelendiğini söylemek mümkün değildir. Nitekim Hanefî mezhebinin Mâverâünnehir ve Horasan'daki üç büyük usulcüsü (meşâyih-i selâse) Ebû Zeyd ed-Debûsî, Ebû'l-Usr el-Pezdevî ve Şemsüleimme es-Serahsî usule dair eserlerinde Mâtürîdî'yi ismen hiç zikretmemişlerdir. Fakat bu durum, adı geçen fakihlerin onun usul düşüncesinden habersiz oldukları anlamına gelmemektedir. Bazı kaynakların ifadelerinden Mâtürîdî'nin bir kısım düşüncelerini kabul veya reddettikleri (Abdülazîz el-Buhârî, I, 121, 616) ve ondan söz etmemelerinin sadece usul eserleriyle sınırlı olup fikhî dair teliflerinde kendisinden iktibaslarla buldukları

rı anlaşılmalıdır (meselâ bk. Debûsî, s. 375; Ebû'l-Usr el-Pezdevî, vr. 113^b, 266^a; Serahsî, X, 191; XX, 139). VI. (XII.) yüzyıl başlarında Ebû'l-Muîn en-Neseî, Mâtürîdî'yi Ehl-i sünnet kelâmının lideri olarak görüp fikirlerini merkeze almak suretiyle *Tebşiratü'l-edille*'sini telif etmiş olduğu gibi öğrencisi Alâeddin es-Semerkandî de Semerkant Hanefî ekolünün fıkıh usulü alanındaki ana kaynaklardan biri olan *Mizânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-ukûl* adlı eserinde fıkıh usulünün kelâm boyutlarıyla birlikte düşündüğünü ortaya koymuş, Mâtürîdî'yi Hanefî fıkıh usulü içinde merkezî bir konuma yerleştirmiş ve onun bu disipline dair eserlerinden iktibaslar yaparak mirasını yeniden canlandırma gayreti içine girmiştir. Sonraki asırlarda yazılan eserler umumiyetle Semerkandî'nin bu telifine referansla Mâtürîdî'nin görüşlerine yer vermiştir.

Fıkıh dersleri verdiği, meselâ Ebû'l-Hasan er-Rüstüfeî'nî'ye Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *el-Mebsût*'unun tamamını ve zekât bölümüne kadar *el-Câmi'u'l-kebir*'ini okuttuğu bilinen Mâtürîdî (bk. İbn Yahyâ, vr. 162^a) döneminde fakih olarak anılmakta, günümüze intikal eden iki eserinde de muhtemelen müstensihler tarafından eklenmiş, "Fakih şöyle dedi" ifadesi yer almaktadır. Zamanımızda onun fıkıh yönü fazla bilinmediğinden bu ifade geçen "fakih" kavramı daha çok Ebû Hanîfe'nin, akaid için kullandığı "el-fikhü'l-ekber" terkibi çerçevesinde değerlendirilmiştir. Halbuki Mâtürîdî, fıkıh geleneğinin önemli bir temsilcisi olup fıkıhın hem metodolojisi hem de meseleleri hakkında eserler vermiştir. Nitekim sonraki dönemlerde de kendisine "Ehl-i sünnet'in reisi" unvanının yanı sıra "Mâverâünnehir-Semerkant Hanefî fıkıh ekolünün reisi ve en büyüğü" unvanıyla atıfta bulunulmuştur (Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, s. 3, 191, 280; Lâmişî, s. 91, 103, 124, 134, 160; Ebû'l-Berekât en-Neseî, s. 393; Abdülazîz el-Buhârî, I, 256, 605; III, 568). Mâtürîdî'yi fıkıh usulü tarihi bakımından oldukça merkezî bir konumda gören Alâeddin es-Semerkandî, kelâmla fıkıh usulü arasında kökdal ilişkisi bulunduğu için fıkıh usulü müelliflerinin itikadî görüşlerinin bu konuda yazdıkları eserlere yansımalarının kaçınılmaz olduğunu, fıkıh usulü kitaplarının çoğunun ya kendilerinden farklı itikadî temelleri benimseyen Mu'tezile yahut fûrûda muhalifleri olan ehl-i hadîs (Şâfiiler) tarafından yazıldığını belirttiğinden sonra Hanefî usulcülerini tarafından kaleme ali-

nan eserlerin iki kısma ayrıldığını kaydeder. Ona göre Mâtürîdî ile onun hocaları ve talebeleri gibi şer'î ve akfî ilimlere vâkîf âlimler tarafından yazıldığı için son derece sağlam ve güçlü olan ilk gruba giren eserlere gösterilen ilgi, lafızları ve mânalarının yabancılığı ya da himmet ve gayret azlığı sebebiyle zamanla azalmıştır. Gitgide yaygınlık kazanan ikinci grup eserler kavramların inceltimesi ve iyi bir sistematik kurma hususunda başarılı olsalar da bunların müellifleri usulün (itikadî temeller) inceliklerine ve akfî meselelere yeterince nüfuz edemediklerinden bazı konularda muhaliflerin görüşlerini benimsemişlerdir (*Mizânü'l-uşûl*, s. 1-3).

Fıkıh usulü tarihinin nisbeten az bilinen bir döneminde yaşamış olmakla beraber fıkıh geleneği içinde yetişen ve düşünceleri bu çerçevede şekillenen Mâtürîdî bu alanla ilgili önemli çalışmalar kaleme almıştır. Bunlardan *Me'âhizü's-şerâ'i'* kaynaklarda kendisinden sıkça iktibas yapılan bir fıkıh usulü eseridir. *Kitâbü'l-Cedel* ise muhtemelen İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin *el-Kâfiye fi'l-cedel* ve Ebû İshak eş-Şirâzî'nin *el-Mâ'ûne fi'l-cedel* adlı eserleri tarzında fıkıh usulünde kabul edilen delillerin, fikhî meselelerin müdafaası ve karşı görüşlerin eleştirilmesinde formel olarak nasıl kullanılacaklarını konu alan bir eserdir. Günümüze ulaştığı bilinmemekle birlikte Ebû'l-Muîn en-Neseî ve Alâeddin es-Semerkandî'nin doğrudan istifade ettikleri anlaşılabilir söz konusu eserlerden bazı usul kitaplarında iktibaslar yer almaktadır. Bugün için Mâtürîdî'nin fıkıh ve usulüne ilişkin görüşlerini doğrudan kendi kitaplarından öğrenme imkânı bulunmamaktaysa da *Te'vîlâtü'l-Kur'an* bu disiplinlerle ilgili bol malzeme içermektedir. Mâtürîdî *Te'vîlât*'ta ahkâm âyetlerinin tefsiri esnasında uzun tartışmalara girmekte, gerek ileri sürdüğü görüşün usulde dayandığı kuralı zikretme gerekse ahkâmla doğrudan ilgili olsun olmasın birçok âyetten usul kaidesi çıkarma sadedinde fıkıh usulünün temel konularına açıklık getirmektedir. Bazı metod ve kaideler farklı âyetlerden elde edilebildiği için tefsirin birçok yerinde aynı cümlelerle meselenin tekrar edildiği görülmektedir. Ancak bu durum, bir usul kuralının birçok âyete dayandırılarak ortaya konması ve Mâtürîdî'nin istinbat gücünü göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Mâtürîdî bazan da bir âyetten birden fazla kaide çıkarmaktadır.

Ebû'l-Muîn en-Neseî, Mâtürîdî'nin biri usul, diğeri fûrû alanında olmak üzere Ka-

râmita'ya karşı iki reddiye yazdığını kaydeder (*Tebşiratü'l-edille*, I, 359). Usulle ilgili olduğunu söylediği birinci eser Karâmita'nın kelâm görüşlerini eleştiren bir kitap olmalıdır. Zira itikadî mezhepler söz konusu olduğunda usul terimi genellikle kelâm görüşleri için kullanılmaktadır. İkinci eserin fıkıhla ilgili olmakla birlikte usul-i fikhî da içermesi muhtemeldir. Ayrıca Mâtürîdî'ye *Şerhu'l-Câmi'i's-şagîr* adlı bir eser de nisbet edilmektedir. Ebû'l-Usr el-Pezdevî'nin, Abdülkerîm el-Pezdevî tarafından rivayet edildiğini kaydettiği bu eser (*Şerhu'l-Câmi'i's-şagîr*, vr. 113^b, 266^a) Muhammed eş-Şeybânî'ye ait *el-Câmi'u's-şagîr*'in şerhidir. Kâsânî de doğrudan bu şerhin adını zikrederek uzunca bir alıntı yapmaktadır (*Bedâ'i'*, VII, 47). Gerek Kâtib Çelebi ve Abdülhay el-Leknevî gibi *el-Câmi'u's-şagîr* şerhleri hakkında bilgi veren kaynaklarda, gerekse günümüzde Mâtürîdî'ye dair yapılan çalışmalarda eserden söz edilmemesi, bu tür kaynakların Ebû'l-Muîn en-Neseî'nin *Tebşiratü'l-edille*'de verdiği kitap listesini tekrarlamaktan öte bir şey yapmadıklarını göstermekte ve bu husus Mâtürîdî'nin başka eserlerinin de bulunabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Nitekim Neseî sıraladığı listenin Mâtürîdî'nin eserlerinin tamamını kapsamadığını, onun başka kitaplarının da bulunduğunu kaydetmektedir (*Tebşiratü'l-edille*, I, 359).

Fıkıhın Tarifi ve Kaynakları. Mâtürîdî fıkıh kavramını, "Bir şeyin hem kendisini hem de başkasına delâletini bilmektir" şeklinde açıklamalar ve burada yer alan "başkası" ifadesinin benzer olsun olmasının onun delâletiyle bilinen her şeyi kapsayacağını belirtir. Diğer yerlerde ise "bir şeyi başkasına delâlet eden benzeriyle birlikte bilmek, görünenden hareketle görünmeyene vâkîf olmak yahut açık (zâhir) olan hareketle gizli ve kapalı (hafî ve bâtın) olanı bilmek" şeklinde izah eder. Dolayısıyla ona göre fıkıh "şey"i tek başına bilmekten öte bir anlam ifade etmekte ve onu, mânasına nüfuz ederek bağlantılı olduğu anlam kümesi içinde kavramak gibi daha derin bir muhtevaya taşımaktadır. Bu bakımdan fıkıh "bir şeyden istidlâl yoluyla başka bir şeyi tanımak" demektir. Her ne kadar fıkıh ve ilim kavramları gerçekte aynı mânaya geliyorsa da Kur'an'da düşünme ve araştırmayı gerektiren hususlarla ilgili olarak "fıkıh", duymaya ve habere dayalı bilgilerde ise "ilim" lafzı kullanılmıştır (*Te'vîlâtü'l-Kur'an*, vr. 224^a, 569^a, 787^a, 788^a). Mâtürîdî,

İbn Süreyc'e ait "bir şeyi benzerine delâlet eden mânasıyla bilmek" şeklindeki fıkıh tanımını eleştirerek "benzeri" (nazîr) yerine "başkası" (gayr) ifadesinin daha isabetli olacağını belirtir (a.g.e., vr. 787^a, krş. vr. 224^a; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, vr. 155^a). Şâfiî mezhebinin önde gelen âlimlerinden Ebû'l-Abbâs İbn Süreyc, fıkıhı "bir şeyi bilmek ve hakikatini keşfetmek" şeklinde tanımlamaktadır (el-Ak-sâm ve'l-huşâ, vr. 7^b). Mâtürîdî'nin İbn Süreyc'den naklen verdiği tanımla bu tanımın öz itibarıyla uyuşması, yani şeyin kendisini bilme ve tanıma anlamının ön planda olması, buna karşılık başkasını gösterme yönüne değinilmemesi burada eleştirilen şahsın Ebû'l-Abbâs İbn Süreyc olduğunu göstermektedir. İbn Süreyc'in tanımı, nasları ve onların sadece benzerlik ilişkisiyle yani kıyas yoluyla delâlet ettiği anlamları içermekte olup Şâfiî'nin ictihadla kıyas terimlerini aynı mânada farklı isimler olarak görmesiyle paralellik arz etmektedir (ayrıca bk. Özen, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, s. 214). Buna karşılık naslardan hüküm elde etme yollarının kıyasla sınırlandırılmayacağına işaret eden ve ictihadi bir şeyin taşıdığı mânâ ve fıkıha ulaşmanın yolu olarak gören Mâtürîdî (*Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 84^b) bu kavrama daha kapsamlı bir anlam yüklemekte, böylece ictihad faaliyetinin kıyasla sınırlı olduğunu savunan Şâfiî'nin ve bu konuda onu takip edenlerin düşüncelerini eleştirerek kıyas dışında da delâlet yollarının bulunduğunu savunmaktadır.

Fıkıh hakkındaki bu düşüncesi Mâtürîdî'nin beyan anlayışını da etkilemiş, bunun bir uzantısı olarak beyanın bir şeyin hem kendisini hem başkasını açıklaması şeklinde iki yönünün bulunduğunu ve belli bir sayı ile sınırlandırılmayacağını ileri sürmüştür, muhtemelen *er-Risâle*'de beyan kavramını beş kategoride ele alan Şâfiî'yi eleştirmiştir (a.g.e., vr. 405^b-406^a). Ancak Mâtürîdî'nin, beyanın sınırlandırılmayacağı tezi mânaya delâlet biçimlerinin sınırlandırılmayacağı mânasına gelmemektedir. Ona göre beyan, kastedilen mânanın bütününü ifade edip etmemesi açısından üç grupta değerlendirilir: 1. **Beyân-ı Kifâye**. Bütünden birini veya az bir kısmını açıklayarak bütünü beyana gerek bırakmayan türdür. Açıklanan bir veya az şeyden hareketle ictihad veya benzerlerine kıyas yoluyla bütünü durum öğrenilebilir. Sözü edilen bir veya az şeyin bir mânâ taşıdığını ve bunun ictihad ve ta'îl mahallinde olduğunu gösterir. 2. **Beyân-ı Nihâye**. İctihada mahal bırakmaya-

cak biçimde bütünü etraflıca açıklama. 3. **Beyân-ı Tafsîl**. Nihayetine ulaşmamakla birlikte çoğunluğunu açıklamak suretiyle hükmün beyan ettiği kısmın dışına taşmamasını ifade eden beyan türüdür. Çünkü bütünü toparlayacak bir mânâ taşıyor olsaydı ona ziyade olanı zikredip bazısını terketmesinin bir anlamı kalmazdı (a.g.e., vr. 767^a). Sonraları telif edilen birçok usul kitabında beyanın çeşitli biçimlerde tasnif edildiği görülmektedir. Ancak Mâtürîdî'nin yaptığı bu taksim ve kullandığı terminolojinin bu eserlerde yer alıp almadığı tesbit edilememiştir.

Mâtürîdî bilgi edinme yollarını duyular, akıl ve sâdık haber şeklinde sınıflandıran klasik kelâm anlayışının öncülerindedir. Ona göre dinî bilginin nakil ve akıl olmak üzere iki kaynağı vardır (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 5). Esas itibarıyla dine ulaşmanın yolu akıl, şer'î bilgiye ulaşmanın yolu nakildir (Ebû İshak es-Saffâr, vr. 22^b). Habere dayalı dinî bilgiler (sem'iyât) vahiy gelmesizin öğrenme imkânı bulunmayan yahut sadece Allah'ın bilebileceği hususlardır. Akla dayalı bilgiler ise (akliyyât) haklarında araştırma ve inceleme yapmak suretiyle aralılabilen şeyler olup bunlar sayesinde tevhid, nübüvvetin ispatı gibi hususların bilgisine ulaşılır (*Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 75^a). Mâtürîdî'ye göre kötü şeylerin kötü, iyilerin iyi olduğunun bilgisi aklın tabiatına konmuş olduğundan insan ilke olarak bunların küllî bilgisine sahip bulunmaktadır. Ancak akıl belirlenmiş her şeyin iyilik ve kötülüğünü ayırt edemez (a.g.e., vr. 888^b). Emir - nehiy, mubah - haram, va'd - va'id gibi delili duyularla algılanamayan ve idrakine başka yol bulunamayan hususlar vahiyle bilinir. Vahyin aklın zorunlu veya imkânsız gördüğü çerçevenin dışında kalması mümkün değildir. Ancak aklın mümkün gördüğü hususlar halden hale, elden ele, mülkten mülke geçtiği için belli bir şekilde olması ne zorunludur ne de imkânsızdır. Bu tür konularda peygamberler her hâlükârda tercihe şayan olanı beyan ederler (a.g.e., vr. 327^b; *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 281-282). Helâl ve haramın bilgisine ancak vahiy yoluyla ulaşılacağından dinî beyan gelmeden önce nesne ve olaylarda asıl olanın yasaklık mı, mubahlık mı kabul edileceği meselesinde çekimser kalıp bir fikir beyan etmemek (tevakkuf), yani beyan gelmeden önce bir şey yapan kimsenin bir fiiliyle Allah katından sevap veya cezaya müstahak olmadığını düşünmek gerekmektedir (*Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 7^a, 235^a, 393^a, 410^a, 468^b; ayrıca bk. Abdülazîz el-Buhârî,

III, 193-194). "Eşyada ibâha veya yasaklık asıldır" demek Allah'a iftiradır. Çünkü Allah insanlara böyle bir şey söyleme iznini vermemiş, aksine bunu yasaklamıştır (*Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 410^a; bk. en-Nahl 16/116). Aslında böyle bir konu hakkında konuşmak, şu veya bu asıldır demek yanlış bir davranıştır. Çünkü kendi başına hüküm vermek ancak peygamberin bulunmadığı dönemler için söz konusudur. Halbuki ilk insan olan Âdem aynı zamanda peygamber olduğundan ilke olarak ilâhî beyanın bulunmadığı bir zaman dilimi yoktur. Hz. Âdem'den sonraki dönemlerde bir peygamberin izleri silinince ardından diğeri gelmiştir (İbn Yahyâ, vr. 18^b; Üsmendî, s. 663).

Kur'an-ı Kerim'in fesahat bakımından söz basamaklarının en üst noktasında bulunduğunu söyleyen Mâtürîdî'ye göre (*Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 900^b) Kur'an, Allah kelâmı olmakla birlikte mushaflarda yazılı lafızlar ilâhî kelâmın anlaşılmasına ve ifade edilmesine vasıta olan şeylerdir. Lafız (nazım) değişikliği ve dil farklılığı varlıkları kendi mahiyetlerinden çıkarıp ayrı şeyler haline getirmede gibi mânaların değişmesini ve hükümlerin farklılığını da gerektirmez (a.g.e., vr. 136^a, 882^a).

Usulünde sünnete büyük önem veren Mâtürîdî'ye göre peygambere itaat Allah'a itaat sayıldığından Resûl-i Ekrem bütün emirlerinde itaat edilecek konumda bulunmaktadır. Bir şey onun emri ise aynı zamanda Allah'ın da emri demektir, zira peygamber Allah adına beyan yetkisine sahiptir. Âyetlerin husus veya umum ifade ettiği ya da neshedildiği onun sayesinde anlaşıldığı için söz ve fiillerinde, ayrıca âyetlerin tefsirinde ona uymak gerekir. Allah kendisine muhalefet eden bir peygamber göndermeyeceği ve bütün dinî hükümler Allah adına peygamber aracılığıyla ortaya konmuş olduğu için onları Allah'a ait olanlar, peygambere ait olanlar diye taksime tâbi tutmak şüphe ve ihtilâf vehmini doğuracağından kabul edilemez (a.g.e., vr. 86^b, 141^b-142^a). Hadislerin mütevâtir ve âhâd şeklindeki ikili tasnifini benimseyen Mâtürîdî (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 13-15), rivayet bakımından âhâd haberlerden olmakla birlikte kendisiyle amel edildiğinin bilinmesi açısından mütevâtir diye nitelediği "amelen mütevâtir" rivayetlere ayrı bir önem verir. Ona göre amelen mütevâtir amel edilebilir en üstün rivayettir. Çünkü bunlar nesilden nesile aktarılmak suretiyle yaygın bir örf haline gelmiş, dolayısıyla gizli kalma tehlikesinden korunmuş, bu uygulama

maların ayrıca senedle rivayet edilmesi-ne gerek görülmemiştir. Haber-i vâhidle Kur'an'daki bir hükmün neshedilmesi câiz değilse de amelen mütevâtîr bir haberle âyet neshedilebilir (*Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 35^b). Sünnetin, Kur'an'da beyan edilmiş bir hükmü neshetmesi Allah tarafından Hz. Peygamber'e verilen Kur'an'ı beyan görevinin bir gereğidir (*a.g.e.*, vr. 111^a).

Mâtürîdî'ye göre haber-i vâhidin doğruluğu kesin olarak bilinmeyeceğinden böyle bir rivayete dayanarak verilen hüküm de kesin bilgi sağlamaz. Ancak içinde bulunulan durumun ölüme sebebiyet verip vermeyeceği açık olarak bilinmediği halde Kur'an'da yasaklanan şeylerin zaruret halinde yenmesinin mubah olması, şahitlerin yalan söyleme ihtimali bulunmasına rağmen sadece şahitliğe dayanılarak hüküm verilebilmesi gibi pek çok şer'î hususta maddî gerçekliğe uymasa da zâhire göre karar verilmesi kabul edilmiş, aynı şekilde zann-ı gâlib sağlaması halinde haber-i vâhid de amel açısından bağlayıcı sayılmıştır. Birçok âyetten hareketle haber-i vâhidle amel etmenin gerekliliği sonucuna varan Mâtürîdî (meselâ bk. et-Tevbe 9/122; Yûnus 10/22; el-Ahkâf 46/31; el-Hucurât 49/6), haberin kabul edilebilmesi için râvilerin ve rivayet içeriğinin dikkatle incelenip doğruluk tarafının ağır bastığı kanaatine ulaşılması gerektiğini belirtir (*a.g.e.*, vr. 719^{a-b}; *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 15). Ayrıca ona göre peygamberlerle karşılaşan herkesin rivayetini kabul etmek gerekmez, çünkü böyle kimselerin de rivayet uydurmaları, peygamberlerden aktardıkları mütat şeyleri dinleyicilerine dinî bir görevmiş gibi sunmaları ve kendilerince uygun bulmadıkları hususları nazarı itibara almamaları mümkündür. Bu sebeple âlimlerimiz, geniş kitleleri ilgilendiren ve sık karşılaşılan (umûmü'l-belvâ) konularla ilgili haber-i vâhidleri kabul etmemiştir (*Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 20^b).

İcmâî, "delillerden hüküm çıkarmadaki kabiliyetleri ve dindarlıklarıyla tanınan fakihlerin bir konuda emir veya yasak bulunduğu birleşmeleri" şeklinde anlayan Mâtürîdî'ye göre (*a.g.e.*, vr. 141^a) her bir ictihad tek başına ele alındığında hata ihtimali taşıyorsa da müctehidlerin istek ve amaçlarının çeşitliliğine rağmen ittifak edebilmeleri, ancak hak olan iradesini ortaya koyma ve dilediği hususlarda kullarını hatadan koruma gücüne sahip bulunan Allah'ın lutfu ve onları buna muvaffak kılmasıyla gerçekleşebilir (*Kitâbü't-*

Tevhîd, s. 14-15). İcmâîn dinî konularda kaynak olduğunu ispat etmek için ayrıca bazı âyetleri delil gösteren Mâtürîdî'ye göre (el-Bakara 2/143; en-Nisâ 4/59, 115; et-Tevbe 9/119) Hz. Peygamber'in sağlığında vahiy inmeye devam ettiği ve hükümler ancak onun vefatıyla birlikte son şeklini aldığı için Resûlullah hayatta iken onun görüşü bulunmaksızın gerçek bir icmâ teşekkül edemezdi, onun görüşü bulununca da -vahye dayalı konuştuğundan- başkasının görüşüne ihtiyaç kalmazdı (*Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 719^b).

Abdülazîz el-Buhârî, Teftâzânî ve Molla Fenârî gibi müelliflerin doğrudan Mâtürîdî'ye nisbet ederek verdikleri "Bahis konusu edilen iki meseleden birinin hükmünün illetinin misline dayanarak diğerinde göstermektir" şeklindeki kıyas tanımı Alâeddin es-Semerkindî, Lâmişî gibi birçok usulcû tarafından benimsenerek savunulmuştur. Mâtürîdî, ictihad ve kıyasın delil olduğunu âyetlere dayanarak kanıtlamaya çalışmış ve muhaliflerin delil gösterdikleri âyetlerin tefsirinde onların itirazlarını cevaplandırmıştır (*a.g.e.*, vr. 140^b, 419^a). Nasların lafzî mânalarıyla sınırlı olduğunu savunan Zâhirîler'e karşı çıkan Mâtürîdî birçok âyetten hareketle, kullanılan lafızlardan anlaşılma yetinilmesinin ve sözün zâhirde ifade ettiği anlama münhasır kılınmasının isabetli olmadığı, aksine sözün hikmete ve içerdiği derin mânaya uygun biçimde yorumlanması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır (*a.g.e.*, vr. 403^a, 408^a, 428^a, 433^a, 433^b, 439^a). İctihad ve kıyasın zaruretine inanan Mâtürîdî'ye göre kıyamete kadar insanların imtihan edilmesiyle ilgili bütün hadiselerin hükmü kitapta apaçık beyan edilmemişse de mutlaka dolaylı olarak açıklanmıştır. Zira ona göre kitapta anılmayan hadiselerle karşılaşacaklarını bildiği halde Allah Teâlâ'nın bunu beyan etmeyip insanları ihtilâf içinde şaşkın bırakması mümkün değildir. Bu bakımdan tasrih edilmeyen konularda Resûlullah'ın sünnetine başvurmak ve bu iki kaynaktaki çözümlerle yeni olaylar arasındaki benzerliklerden hareketle ictihad etmek gerekmektedir (*a.g.e.*, vr. 140^b-141^a, 156^a, 400^b). Hz. Peygamber'in vefatından sonra dinin hüküm ve öğretilerini açıklama görevi ümmetin âlimlerine kalmıştır. Bu konuda âlimler eski peygamberler gibidir. Eski zamanlarda hüküm bekleyen konuların mevcudiyeti devam ederken bir peygamberin devri sona ermişse diğeri gönderilmiştir. Bunun gibi bu ümmette de kıyamete kadar her asırda ilim otorite-

telerinin nesilleri tükendikçe zorunlu olarak bir başka nesil ortaya çıkar. Çünkü Allah'ın, yol gösteren ve hükümleri açıklayan âlimler bulunmaksızın kullarını başı boş bırakması düşünülemez (İbn Yahyâ, vr. 18^b-19^a). Mâtürîdî, kendi imâmet anlayışlarına uygun vasıflara sahip bulunan imama itaat etmenin farz, muhalefet etmenin ise küfür olduğunu savunan Şîa'ya karşı çıkar ve hiç kimsenin görüşünün hüccet teşkil etme konusunda Hz. Peygamber'in sözü makamına geçmeyeceğini vurgular (*Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 140^b).

Mâtürîdî istihsanı, "Bir hadisenin çözümlü için irca edebileceği bir asıl ve kurabileceği bir benzerlik bulunmadığı takdirde âlimin yapabileceği en iyiyi tercih için ictihad etmesinden ibarettir" diye tanımlar (*a.g.e.*, vr. 419^a). Ona göre müctehid iki yol izler: Bazan başkasına bakar, onu örnek alır, buna kıyas denir, bazan da zann-ı gâlibe göre hüküm verir, buna da istihsan denir (*a.g.e.*, vr. 841^a).

Geçmiş şeriatların bizim için de geçerli kaynak olup olmadığı konusunda Mâtürîdî, Hanefî mezhebine genel kabule mazhar olan görüşü benimser. Ona göre de Kitap ve Sünnet yoluyla bizden öncekilerin şeriatından olduğu bilinen ve neshedildiği sabit olmayan hususlar son peygamberin şeriatı haline gelir ve bağlayıcı olur. Bu tür hükümlerin bağlayıcılığı önceki peygamberlerin şeriatı olması yönüyle değil bizim şeriatımızda yenilenen diğer konulardan biri gibi olması açısından dır (Lâmişî, s. 160; Alâeddin es-Semerkindî, *Mizânü'l-uşûl*, s. 469-470).

Mâtürîdî'nin *Me'âhizü's-şerâ'i'* adlı eserinden istihâbla ilgili olarak yapılan bir iktibasa göre mutlak bir delille vücûbu sübût bulan bir hükmün devam ettiği veya ortadan kalktığı bilinmiyorsa müctehid hükmü ortadan kaldıran delili gücü yettiği ölçüde araştırır, bulamazsa istihâbın bu kısmı münazarada hasma karşı bir delil teşkil eder. Kitap ve Sünnet gibi daha üstün bir delil bulunmadığı takdirde mükellefin bununla amel etmesi vâciptir. Bu tür bir istihâbı kıyasla terketmek câiz değildir (Lâmişî, s. 189; Alâeddin es-Semerkindî, *Mizânü'l-uşûl*, s. 659-660).

Mâtürîdî fetva ve görüşlerinde sahâbeyi taklit etmenin ve naklettikleri haber veya hadisle amel etmenin vâcip olduğunu belirtir (*Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 313^b). Ancak ona göre sahâbiye uymanın vücûbu kazanabilmesi için o sahâbînin fetva vermeye ehil olması ve dengi durumunda

başka bir sahâbîden aksine bir görüşün bulunmaması şarttır. Muhalif sahâbînin bulunması halinde birinin görüşünü delile dayanarak tercih etmek gerekir (Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, s. 481-482; Abdülazîz el-Buhârî, III, 407). Mâtürîdî, sahâbe ile sonraki âlimlerin (fukaha) Kur'an hakkındaki açıklamalarından ilkinne "tefsir", ikincisine "te'vil" dendiğini aktarır; âyetlerin iniş sebeplerini bilmeleri ve o dönemin şartlarına tanık olmaları sebebiyle sahâbenin Kur'an tefsirine ayrı bir önem atfeder (*Te'vilâtü'l-Ḳur'ân*, vr. 1^b).

Usulünün Genel Özellikleri. Gerek *Te'vilâtü'l-Ḳur'ân*'dan gerekse kendisine ait usul kitaplarından yapılan alıntılar göz önünde bulundurulduğu takdirde Mâtürîdî'nin usul anlayışının genel özellikleri şöyle sıralanabilir: Tefsirinde Ebû Hanîfe'nin akaide dair *el-Âlim ve'l-müte'alim*'inden alıntılar yapan (a.g.e., vr. 10^a, 12^a, 49^b, 838^b), onun fıkıh usulü ve fıkha ilişkin görüşlerini âyetlerden istidlâl ederek savunan Mâtürîdî, kendisinin fıkıh usulü alanındaki görüşlerini sistemleştirirken de onun kelâmî çizgisini takip eder. Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'nin görüşlerini en iyi bilen (*Tebşiratü'l-edille*, I, 162), hem itikad hem fıkıhta Ebû Hanîfe'ye en çok bağlı kalan insanlardan olduğunu vurgulamaktadır (*et-Temhîd*, s. 16-17). Mâtürîdî fıkıh usulü kavramlarını, Sünnî-Hanefî anlayışa aykırı ifadelerden kaçınmak ve kelâm alanında söyledikleriyle çelişmemeye özen göstermek suretiyle tanımlamıştır. Bunu yaparken sistematik bir düşünür olduğunu kanıtlamayı da başarmıştır. Meselâ illeti, "Mevcut olduğunda kendisi sebebiyle ve onunla birlikte hükmün de vâcip olduğu mânâdır" diye tanımlamıştır. Mâtürîdî, fıkıh usulü tarihinde bilinen eski illet tanımlarından biri olan bu tarifte yer verdiği ifadelerle Mu'tezile mezhebinin iki temel yaklaşımına karşı tavır almıştır. İlk olarak "onunla birlikte" kısmıyla kudretin (istitâat) fiille birlikte olduğu belirtilmiştir. İkincisi, Mu'tezile'nin illet tanımında yer alan "hükmü gerektiren mâna" ifadesi yerine "kendisi sebebiyle birlikte hükmün vâcip olduğu mâna" ifadesi kullanılmakla hükmün illetle beraber vâcip olduğu vurgulanarak hükmün vücut ve sübütunun Allah'ın vâcip kılmasıyla gerçekleştiği anlatılmıştır. Bu sakıncaları bertaraf ettiği için Lâmişî ve Alâeddin es-Semerkandî, Mâtürîdî'nin tanımını sahih olarak görmüş, diğer tanımları ise yanlış saymışlardır (*Kitâb fi usûli'l-fikh*, s. 191; *Mizânü'l-uşûl*, s. 580-581).

Mâtürîdî'nin bazı temel usul konularında çağdaşı Ebû'l-Hasan el-Kerhî liderliğindeki Irak Hanefîleri'nden farklı düşündüğü görülmektedir. Mâtürîdî'ye göre mutlak emrin hükmü (mûceb) itikad açısından değil amel açısından vücut ifade etmesidir; vücut vaktin ilk cüzüne taalluk eder. Bir emrin neshedilebilmesi için inanma süresinin geçmesi yeterli olur; gelen emrin hükmüne inanmanın gerçekleşebileceği uygun bir süre verilmeden neshe gidilmesi karar değiştirme ve işlerin âkubetini bilmeme (bedâ) demek olduğundan Allah için söz konusu değildir. Daha sonra gelen hususilik veya takyid (ziyade) ifade eden delil nesh değil mura-dı beyan etme konumundadır, dolayısıyla haber-i vâhid ile beyan ziyadesi câizdir. Âm lafız amel bakımından umum ifade eder, Allah bu lafızdan umum mu, husus mu ne kastetmişse onun hak olduğuna ihtimallerden birini tercih etmeksizin inanılır. Hakkında nas bulunan meselenin hükmü nastaki illetidir; bu hükmün illeti, hakkında nas mevcut olmayan başka bir yerde bulunduğu zaman orada da hüküm sabit olur. Şer'î illetlerin tahsisi câiz değildir. İlâhî beyan gelmeden önce eşyada asıl olanın ne olduğu konusunda tevakkuf etmek lâzımdır. Küfür amelî konularla ilgili mükellefiyeti ortadan kaldırır; bu sebeple gayri müslimler sadece imanla mükellef olup ibadetlerden sorumlu değildir. Her müctehid isabetli değildir. Kişi amel alanındaki ihtihadında hata etmesi halinde sorumlu olmaz. Bütün bu konularda Irak Hanefîleri karşı görüşü müdafaa etmektedir.

Usule ilişkin birçok konuda Mâtürîdî, amel-itikad ayırımına gidip bu iki alan arasında epistemolojik açıdan farklılık bulunduğunu göz önüne alır. İtikadî hükümlerin dayanağını teşkil eden delillerin sübüt ve delâlet yönünden kesinlik taşıması şartını ararken amelî ilgilendiren konularda böyle bir şart aramaz. Meselâ ona göre âm olan lafzın içeriği, emrin hükmü, emrin bir defaya mahsus olması veya tekrarı gerektirmesi gibi konularda kesin olarak bir şeye inanılmaz, ancak amel açısından ihtiyaten icabı yerine getirilir. Yine zekât ve hac gibi vücut vakitleri muayyen olmayan ibadetlerde -mutlak emir sığasının ötesinde ek bir delil bulunmadıkça bunların mümkün olan ilk vakitte hemen yerine getirilmesi veya geciktirilebilmesi alternatiflerinden herhangi birine inanılmaz; ancak amel bakımından mümkün olan en erken vakitte fiilin yerine getirilmesi gerekir. Prensip olarak bu gibi du-

rumlarda ek bir delil bulunmadığı sürece Allah'ın muradı ne ise -farklı ihtimallere açık biçimde- onun hak olduğuna inanılır, hakikat ve kesin nazarıyla bakılmaksızın o konudaki emrin gereği olduğu gibi yerine getirilir.

Mâtürîdî ve onu takip eden Semerkant Hanefî âlimlerinin Iraklı Hanefîler'le aralarındaki usule ilişkin bu görüş ayrılıkları esas itibarıyla kelâmî ihtilâflardan kaynaklanmakta ve Hanefî usul tarihinde önemli bir çizgi farklılaşmasını göstermektedir. Başta Mâtürîdî olmak üzere Semerkant Hanefî ekolü Sünnî anlayışa bağlılığını tam olarak sürdürürken Irak ekolünün daha çok Mu'tezile etkisi altında kaldığı görülmektedir. Meselâ Kerhî ve Cessâs başta olmak üzere Iraklı Hanefîler, umum lafzın hem amel hem inanç alanında kesinlik ifade edeceğini söylerken Mâtürîdî âm bir lafızla has, has bir lafızla âm kastedilebileceğini vurgulamakta ve vaîd-i füssâk (büyük günah işleyenlerin ebedî cehennemde kalacak olması) hakkındaki âyetleri -aksini ifade eden âyetleri de göz önünde bulundurarak- bütün fertleri ifade etme konusunda zannî kabul etmektedir. Öte yandan Ebû Hanîfe'nin fıkıhla ilgili naslardaki âm lafızların delâletini kesin saydığı bilindiği için Mâtürîdî amel alanında âm lafızları kesin kabul ederken onun anlayışını benimsemişini ortaya koymakta, itikad bakımından zan ifade edeceğini söylerken de Sünnî akîdeye ters düşmemektedir. Mâtürîdî'den sonra Ebû Zeyd ed-Debûsî ve onu izleyen Semerkant meşâyihinin çoğunluğu -Mu'tezile'nin geneli tarafından da paylaşılan- Irak ekolünün görüşünü benimsemiş olmakla birlikte başta Ebû'l-Muîn en-Nesefî ve Alâeddin es-Semerkandî olmak üzere Mâtürîdîliği ekol haline getiren Semerkant ulemâsı Mâtürîdî'nin anlayışına yeniden sahip çıkmıştır. Mâtürîdî'nin düşünceleri etrafında kurulan Semerkant (Mâverâunnehir) Sünnî kelâm ve usul akımı İslâm tarihinde kendine has görüşleri bulunan orijinal bir ekol olarak ortaya çıkmış ve itikadî konularda olduğu kadar fıkıh usulü alanında da çok etkin bir rol oynamıştır.

Hanefî Mezhebinin Gelişimine Katkısı. Mâtürîdî'nin kendi eserleri dışındaki kaynaklarda, özellikle Horasan ve Mâverâunnehir geleneğine mensup Hanefî müellifleri tarafından yazılan pek çok fıkıh eserinde onun fıkha dair görüş ve fetvalarının yanı sıra mezhep birikimini yorumlayışına da yer verilmektedir. Fikhî görüşlerine temas eden âlimler zaman zaman

eleştiriseler de çoğunlukla bu görüşlerin de ve açıklamalarında Mâtürîdî'yi desteklemektedir. Sonraki nesiller tarafından görüşlerine yer verilmesi onun fikirlerinin gücünü ve mezhep içindeki otoritesini göstermektedir. Büyük ölçüde onun *Şerhu'l-Câmi'i's-sağir* ve *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserlerine dayanan müelliflerin yaptıkları iktibaslar çerçevesinde Mâtürîdî'nin fıkıhçılığı, mezhep içindeki faaliyet ve etkileri değerlendirilecek olursa şu sonuçlara ulaşılabilir: Mâtürîdî Hanefî mezhebini anlama ve yorumlama, mezhep birikimini sonraki kuşaklara aktarma yolunda önemli çalışmalar yapmıştır. Mezhep imamlarının ve bilhassa Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin delillerini ortaya koymanın yanında farklı ya da çelişkili gözükkenleri bütün içindeki yerini belirterek mânalandırmaya çalışmakta ve muhalif mezhepler tarafından şer'î delillere aykırı bulunan mezhep görüşlerinin gerçekte söz konusu delillere aykırı olmadığını izah etmektedir. Mâtürîdî, mezhep imamlarından gelen mutlak fetvaların özel durumlara uygulanmasının yolunu göstermiş, onların mutlak söyledikleri hükümlerin kayıt ve şartlarını beyan etmiş, göze çarpan fikir ayrılıklarında ya bunların gerçekte ayrılık olmadığını, her birinin farklı şartlar göz önünde bulundurularak söylendiğini açıklamaya çalışmış ya da rivayet ve dirâyet açılarından tercihte bulunmuş, bazan da sentezci bir görüş ileri sürmüştür. İmamlardan hakkında açıklama bulunmayan konularda da ya kendisi ihtihadda bulunarak müstakil bir görüş ortaya koymuş veya mezhep âlimlerinin ileri sürdükleri görüşlerden birini tercih etmiştir. Onun mezhep içi fikhî faaliyetlerinin büyük bir kısmının mezhep imamlarının ulaştıkları hükümlerin illetlerini tesbite yönelik açıklamalar (ta'îlî) olduğu ve tesbit edilen bu illetlere dayalı olarak yeni meselelere çözümler getirdiği görülmektedir (geniş bilgi için bk. Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, s. 45-67). Bütün bunlar Mâtürîdî'nin, mezhebin fikhî birikiminin sistemleştirilip bir ekol olarak kurumsallaşmasına önemli bir katkı sağladığını göstermesi yanında onun tamamen bağımsız hareket eden bir müctehid değil bir mezhep âlimi olduğunu ve faaliyetlerini bu çerçevede sürdürdüğünü ortaya koymaktadır. Bu tür mezhep içi faaliyetler sonraki dönemlerde "ictihâd fi'l-mes'ele", "tahrîc" ve "tercîh" terimleriyle ifade edilmiş, bunu gerçekleştirenlere de "müctehid fi'l-mes'ele", "ashâbü't-

tahrîc" (muharric) ve "ashâbü't-tercîh" denilmiştir.

Mâtürîdî tefsirinde Ebû Hanîfe ve öğrencileri yanında İbn Ebû Leylâ, Evzâî, Şâfiî ve Dâvûd ez-Zâhirî gibi müctehidlerin görüşlerine de yer verir. Gerek kelâm gerekse fıkıh alanında Ebû Hanîfe'ye bağlılığı ile dikkati çeken Mâtürîdî, muhtemelen *Kitâbü'l-Cedel*'i de fikh usulündeki delillerden yararlanarak mezhep görüşlerini savunmak ve karşı görüşleri çürütmek üzere kaleme almış ve bu alanda eser veren ilk müelliflerden biri olmuştur. Öyle görünüyor ki Şâfiî mezhebinin Mâverâünnehir'de diğer mezheplere göre daha yaygın olması veya yayılma eğiliminde bulunması sebebiyle fikhî konularda ağırlıklı olarak Şâfiî'nin görüşlerini eleştirmiş, bu eleştirilerinde zaman zaman maksadı aşan ifadeler de kullanmıştır. Meselâ Kur'an'ın sünneti neshedemeyeceğini savunan Şâfiî'yi bu anlayışla kitabı devre dışı bırakıp ondan uzaklaşmak ve neshi bilmemekle suçlamış ve ağır ifadelerle sert biçimde eleştirmiştir (*Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 27^a). Yine Şâfiî'nin inkârdan sonra sulh yapılmasını câiz görmemesiyle ilgili olarak kullandığı, "Şeytan müslümanlar arasında düşmanlık ve nefret çıkarmada inkârdan sonra sulhu bâtil sayan kişi kadar başarılı olamamıştır: çünkü bu, insanlar arasında davaların uzayıp gitmesine sebep teşkil eder" şeklindeki ifade kendi mezhebinden olan Serahsî gibi âlimleri bile rahatsız etmiştir (*el-Mebsût*, XX, 139).

Bazı fıkıh kitaplarında Mâtürîdî'ye ait ilginç fetvalara yer verilmektedir. Meselâ ona göre her müslümanın çocuğuna, cömert davranma ve sahip olduğu imkânlardan ikramda bulunma alışkanlığını öğretmesi gibi farzdır. Kendisini ilme adayın herkesin geçimini sağlamak müslümanların görevidir, toplum bu görevini yerine getirmediği takdirde tıpkı zekât borcu gibi zorla ödeme durumunda bırakılabilir. Devlet başkanının kendi devrinin en üstün şahsiyeti olması şart değilse de günahlardan en çok sakınan, işleri en iyi kavrayan ve kamu yararını en iyi bilen kişinin devlet başkanlığına getirilmesi diyaneten daha uygundur. Zulme adalet demek küfrü gerektireceğinden zalim bir sultana âdil diyen dinden çıkar.

Fıkıh usulü tarihinin nisbeten az bilinen bir döneminde yaşamış olan Mâtürîdî'nin fıkıh usulüne ait görüşleri hakkında Şükrü Özen tarafından gerçekleştirilen bir çalışmada (bk. bibl.), gerek kendi tef-

sirinden gerekse günümüze gelmeyen eserlerinden alıntı yapan Semerkantlı usulcülerin kitaplarından derlenen metinler edisyon kritikleri yapıldıktan sonra bölümlere ayrılmak ve başlıklar konmak suretiyle bir kitap şeklinde düzenlenmiş, böylece kendi ifadelerine dayalı olarak Mâtürîdî'ye ait bir fikhî usulü metni oluşturulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, tür.yer.; a.m.f., *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 5, 11-15, 281-282; Ebû'l-Abbas İbn Süreyc, *el-Aksâm ve'l-Hışâl*, Chester Beatty Library, nr. 5115, vr. 7^b; İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1648, vr. 18^b-19^a, 93^b, 160^b-161^b, 162^a; *Debûsî*, *el-Esrâr fi'l-usûl ve'l-furûc* (nşr. Salim Özer, doktora tezi, 1997), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 375; Ebû'l-Usr el-Pezdevî, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağir*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 605, vr. 113^b, 266^a; Serahsî, *el-Mebsût*, X, 191; XX, 139; Neseî, *Tebziratü'l-edille* (Salamé), I, 146, 162, 318, 359; II, 780-781, 784, 885-886, 894-895; a.m.f., *et-Temhid fi usûli'd-dîn* (nşr. Abdülhay Kâbil), Kahire 1407/1987, s. 16-17; Lâmişî, *Kitâb fi usûli'l-fikh* (nşr. Abdülmeçid Türkî), Beyrut 1995, s. 91, 103, 105, 124-125, 134, 160, 177-178, 184, 189, 191, 202; Ebû İshak es-Saffâr, *Te'lîhü'l-edille*, Âtîf Efendi Ktp., nr. 1220, vr. 22^b, 35^b, 157^b; Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl* (nşr. M. Zeki Abdülber), Katar 1404/1984, s. 1-3, 70, 96-97, 113-114, 191, 194, 201, 212-213, 255, 277-280, 300-301, 352, 360, 469-470, 481-482, 554, 571, 580-581, 630-631, 636, 649, 659-660, 699, 725, 746, 753; a.m.f., *Şerhu't-Te'vilât*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 176, vr. 1^b, 31^b, 36^b-37^a; Sadruşşehid, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağir*, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 850, vr. 27^a, 118^a, 129^a, 134^a; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman el-Buhârî, *Mehâsinü'l-İslâm*, Beyrut 1406/1985, s. 17, 87, 96; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl* (nşr. M. Zeki Abdülber), Kahire 1412/1992, s. 663; Muhammed b. Yûsuf es-Semerkandî, *el-Mülteka't fi'l-fetâva'l-Hanefiyye* (nşr. Mahmûd Nassâr – Seyyid Yûsuf Ahmed), Beyrut 1420/2000, s. 50, 51, 139, 244, 275; Ahmed b. Muhammed el-Attâbî, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağir*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 463, vr. 132^a, 136^a, 166^b; Kâsânî, *Bedâ'i*, I, 26, 27; II, 3, 119; V, 124; VI, 40; VII, 47; ayrıca bk. tür.yer.; Burhâneddin el-Merginânî, *el-Hidâye* [baskı yeri ve tarihi yok] (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), III, 115, 144; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhtâbü'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî* (nşr. Ahmed İzzü İnâye), Beyrut 1424/2003, II, 382; V, 577; VI, 167; Ebû'l-Berekât en-Neseî, *Şerhu Hâfıziddin en-Neseî li-Kitâbi'l-Müntehab fi usûli'l-mezheb* (nşr. Salim Öğüt) [baskı yeri ve tarihi yok], s. 80, 385, 393, 685, 844; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, I, 31, 42, 121-122, 128, 256, 458-460, 605, 616; II, 63, 280-281, 601-602, 619, 748; III, 21, 82, 193-194, 227, 316-317, 338-342, 398-399, 407, 472, 482, 491, 546, 568, 611, 662; IV, 29, 34, 287, 289, 386, 581; Âlim b. Alâ el-Ensârî, *el-Fe-*

tâva't-Tâtârhanîyye (nşr. Seccâd Hüseyin). Karaçi 1996, I, 328, 425; II, 217; V, 471, 523; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Kitâbü't-tâvâ'at min fukahâ'li mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr*, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 690, vr. 155^a; Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşâsı* (basılmamış doçentlik çalışması, 2001), İSAM Ktp., nr. 95434, s. 28-108, 214, 215-226; a.mlf., "İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşâsı", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* (haz. Sönmez Kutlu), Ankara 2003, s. 203-242; Hanifi Özcan, "Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisinde 'Fıkıh' Terimi", *DÜİFD*, sy. 4 (1987), s. 143-150; Talip Özdeş, "Mâtürîdî'nin Fıkıhî Yönü ve Me-todu Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, Sivas 1998, s. 343-360.



ŞÜKRÜ ÖZEN

MÂTÜRİDİYYE

(الماتريدية)

Ebû Hanîfe

(ö. 150/767)

ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin

(ö. 333/944)

görüşleri etrafında oluşan
kelâm mektebi.

I. TARİHÇE

II. GÖRÜŞLERİ

III. DEĞERLENDİRME

I. TARİHÇE

Bazı kaynaklarda Hanefiyye-Mâtürîdiyye olarak da adlandırılan (Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 56) Mâtürîdiyye'nin kuruluşunu Ebû Hanîfe'ye kadar geriye götürmek mümkündür. Benimsenen yöntem ve temel kelâm görüşlerine ilham veren ana fikirlerin Ebû Hanîfe tarafından ortaya konması bunu teyit eder. İslâm dünyasında oluşan siyasî, fikrî ve itikadî zümreleşmeler sonunda Havâric, Cehmiyye, Mu'tezile, Cebriyye, Müşebbihe ve Şîa gibi belli başlı itikadî ekollerin teşekkül etmeye başladığı II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında Ebû Hanîfe Kur'an'a ve âlim sahâbîlerin görüşlerine dayanarak İslâm'ın ana ilkelerini belirlemeye çalışmıştır. İtikadî konuları akfî bilgilerle temellendirmiş ve bu bilgiler öğrencileri tarafından kendisine nisbet edilen eserlerde nakledilmiş, hadisçilerin bid'at olarak eleştirdikleri kelâm yöntemine başvurmayı zaruri görmüştür (*el-Âlim ve'l-müte'allim*, s. 11-12). Mâtürîdî'nin, eserlerinde Ebû Hanîfe'nin fikirlerini nakledip benimsemesi, bunların Kur'an'a uygun olduğunu belirterek doğrulamaya çalışması ve eleştirenlere karşı savunması (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 483, 593, 615; *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 17^a, 42^a, 87^a,

136^a), ayrıca Mâtürîdiyye'nin önemli kelâmcılarından Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin Ebû Hanîfe'yi ekolün önderi (imam) olarak göstermesi, ilâhî sıfatların tenzihçi bir yaklaşımla ilk defa onun tarafından incelendiğini, kelâmcıların daha sonra ona uyduğunu belirtmesi ve Mâtürîdî'nin kelâmı ve fıkıhta Ebû Hanîfe'ye uyduğunu açıkça ifade etmesi, Ebû Hanîfe'nin Mâtürîdiyye'nin görüşlerine öncülük yaptığını kanıtlayıcı mahiyettedir (*et-Temhîd*, s. 16-17; *Tebşîratü'l-edille*, I, 148-149, 161-162).

Ebû Hanîfe'den sonra Mâtürîdî'ye kadar geçen bir asrı aşkın dönemde Ebû Hanîfe'ye ait görüşlerin öğrencilerince nakledilmesi bunların etrafında yeni âlimlerin yetişmesini sağlamıştır. Özellikle öğrencisi Ebû Yûsuf'un Bağdat başkaldılığına getirilmesinin ardından Mâverâünnehir bölgesine Hanefî kadıları tayin edilmiş, bu durum bölgede Ebû Hanîfe'nin itikadî ve fıkıhî görüşlerinin yayılmasını sağlamış ve Mâtürîdî'nin yetişmesini hazırlamıştır. Bu dönemde ekol daha çok "ashâbu Ebî Hanîfe" ve "ashâbu'r-re'y" diye adlandırılmıştır (Eş'arî, s. 139; İbnü'n-Nedîm, s. 255). Mâtürîdî'nin ortaya çıkışına kadar bu ekole bağlı çeşitli âlimler yetişmiş ve kelâma dair eserler yazılmıştır. Bu âlimlerin bir grubu "meşâihu'l-İrâk" diye bilinen (Nûreddin es-Sâbûnî, s. 86) Bağdat Hanefî âlimleri olup bazı Sünnî görüşleri benimsemekle birlikte daha çok i'tizâlî te-lakkileri kabul etmiş ve literatürde Mu'tezile kelâmcıları arasında zikredilmiştir. *er-Red 'ale'l-Müşebbihe* adıyla bir eser yazan ve Selefîyye âlimlerinden Osman b. Saîd ed-Dârimî'ce *er-Red 'ale'l-Merîsî* isimli eserde görüşleri eleştirilen İbnü's-Selcî, Ebû'l-Hasan el-Kerhî ve Cessâs bunlardandır (Nesefî, *Tebşîratü'l-edille*, II, 780; İbnü'l-Murtazâ, s. 120, 130). Bu âlimler, Ebû Hanîfe'nin Sünnî değil Mu'tezilî bir kelâmcı olduğunu ileri sürmüştür (Bezzâzî, II, 122). Ebû Hanîfe taraftarlarının asil grubunu oluşturan ve Mâtürîdiyye'ye vücut vermiş fikrî harekete ivme kazandıran Mâverâünnehirli âlimler olmuştur. Yer yer Hanefiyye kelâmcıları diye de anılan (Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 77) bu âlimlerin başında Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye öğrencilik yapan Ebû Süleyman el-Cüzcânî yer alır. Cüzcânî, kelâma dair eseri bulunmamakla birlikte Semerkant'ta daha sonra Dârü'l-Cüzcânîyye diye anılan ve Hanefî âlimlerini yetiştiren önemli bir medrese kurmuştur (İbn Yahyâ, vr. 161^b). Burada yetişip eser veren ilk kelâmcı Ebû

Bekir el-Cüzcânî'dir. Kelâma dair *el-Fark ve't-temyiz*, *Kitâbü't-Tevbe* ve *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserleri yazan Ebû Bekir el-Cüzcânî, Ebû Nasr Ahmed b. Abbas el-İyâzî ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî gibi iki önemli kelâmcı yetiştirmiştir. Mâtürîdî'ye hem hocalık hem ders arkadaşlığı yapan ve soyu bazı kaynaklarca Sa'd b. Ubâde'ye dayandırılan Ebû Nasr el-İyâzî, *Mes'elletü's-sıfât* adlı eserinde Sünnî kelâmının ilâhî sıfatlarla ilgili görüşünü temellendirmiş, bu konuda Mu'tezile'ye ve diğer muhaliflere karşı deliller geliştirmiştir. Ebû Nasr el-İyâzî'nin çağdaşları arasında Ebû Abdullah Muhammed b. Eslem el-Ezdî, Ebû Bekir Nusayr b. Yahyâ el-Belhî ile Kerrâmiyye'ye karşı ilk reddiye *er-Red 'ale'l-Kerrâmiyye* ve *Me'âlimü'd-dîn, el-İ'tişâm*, gibi eserleri yazan Muhammed b. Yemân es-Semerkan-dî de yer alır. Mâtürîdî öncesinde yaklaşık yarım asır boyunca Semerkant bölgesinde Sünnî çizgide bir kelâm faaliyeti icra eden bu ekol Cüzcânîyye ve İyâziyye diye anılmışsa da (İbn Yahyâ, vr. 121^a) Ehl-i sünnet adı daha yaygındır (Rudolph, s. 294-303; Madelung, s. 305-319). Burada gelişen Sünnî ekole Mâtürîdiyye adını veren Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî'dir. Fahreddin er-Râzî'nin Mâverâünnehir âlimlerinin tâbi olduğu önder olarak söz ettiği Mâtürîdî (*Mûnâzarât*, s. 23-24), Ebû Hanîfe'den itibaren oluşan ilmî geleneğe bağlı âlimlerce benimsenip devam ettirilen itikadî görüşleri ve din anlayışını sistemleştirmiş, öncelikle Türkler arasında yayılan bir Sünnî kelâm mektebi haline getirmiştir.

Dinde sadece nakille yetinen Selefîyye ile nakli ihmal edip akli öne çıkararak Mu'tezile'nin din anlayışları isabetli bulunmadığından Mâtürîdî nakille aklı uzlaştırma yöntemini uygulayıp geliştirmiştir. İhtiyaç bulunmadığından kelâm ilmiyle uğraşmadığına, Selef mezhebini benimsediğine veya Eş'ariyye'ye tâbi olduğuna ilişkin bazı iddiaların aksine (Arapkiri HüseyinAvni, s. 71; Yörükân, II [1953], s. 127) nasları ihmal etmemekle birlikte itikadî esasların yanı sıra İslâm'ın bütün ana ilkelerini akfî bilgilerle yoğun bir şekilde temellendirmeye çalışmıştır. Nasları akılcılık ve hikmet felsefesi diye nitelendirilebilecek bir düşünce yapısının ışığında tahlil ettiği *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserleri, onun üstün bir kelâmcı olduğunu ve Sünnî kelâm yöntemini başarılı bir şekilde uygulamakla kalmayıp ileri bir merhaleye ulaştırdığını kanıtlamaktadır. Hocası Ebû

Nasr el-İyâzî'nin Mâtürîdî'nin derin vukufuna olan hayranlığını dile getirirken, "Senin rabbin dilediğini yaratır ve seçer" meâlindeki âyete (el-Kasas 28/68) atıfta bulunması onun üstün muhâkeme kabiliyetini anlatır (Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 359). Ebû'l-Muîn en-Nesefî de Mâtürîdî'nin dinî ilimlerde ve bilhassa kelâm alanındaki olağan üstü başarısının ancak Allah'ın kendisine lutfettiği özel bir yetenekle açıklanabileceğini söyleyerek onun yüksek konumuna vurgu yapar. Yine Nesefî, Mâtürîdî'nin İslâm'ın gerçekliğine ilişkin kanıtları geliştirdiğini ve İslâm dinini Semerkant bölgesinde ihya ederek bunun sonuçlarını hayatta iken gördüğünü belirtir (a.g.e., I, 355-359; II, 831-832). Mâtürîdî'nin kelâm yönteminde akla Eş'arî'den çok daha fazla önem verdiği dikkate alınırsa onun Eş'ariyye'ye tâbi olduğu iddialarının tutarsızlığı anlaşılır. Ancak Mâtürîdî'nin akfî bilgilere güvenip bunları dini temellendirmekte fazlaca kullanması Mu'tezile'nin kelâm yöntemini aynen benimseydiği anlamına gelmez. Zira eserlerinde i'tizâlî görüşleri titizlikle eleştirmiş ve bu konuda müstakil eserler yazmıştır. Günümüze kadar gelmeyen *Beyânü vehmi'l-Mu'tezile*, *Reddü evâ'ilî'l-edille li'l-Ka'bî*, *Reddü'l-Ka'bî fi va'idi'l-füssâk*, *Reddü 'Uşûli'l-hamse li-Ebî 'Amr el-Bâhilî* bunlardan bazılarıdır. Mâtürîdî, *Reddü Kitâbi'l-İmâme li-ba'zi'r-Revâfiz* adlı eserinde de Şîa'nın imâmet merkezli din anlayışını eleştirmiş, *er-Red 'ale'l-Karâmi'a*'da Gâli-Bâtınî inançları reddetmiştir. İsa betli din anlayışının Ehl-i sünnet (kelâm) yöntemiyle belirleneceğini savunarak Allah'ın müslümanları mutedil bir ümmet yaptığını bildiren âyetle (el-Bakara 2/143) itidalin en hayırlı bir durum olduğunu ifade eden hadisi buna delil getirmiştir (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 507-508). Böylece sadece nakle veya yalnızca akla dayanmanın yeterli olmadığına, dolayısıyla Selefiyye ve Mu'tezile yöntemlerinin iki aşırı ucu temsil ettiğine dikkat çekmiş, isabetli yöntemin naklî ve akfî bilgileri uzlaştıran Sünnî yöntem olduğunu vurgulamak istemiştir. Adını kullanmasa da yönteminden Sünnî bir kelâmcı olduğu anlaşılmasına rağmen bazı araştırmacılarca Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye'nin mezhebî arka planını Mürciî akîdenin oluşturduğu ve asıl gücünü Mürcie'den aldığı ileri sürülmüş, bu iddiaya kendisini Ehl-i sünnet'e nisbet etmemesi ve ircâ fikrini benimsemesi delil gösterilmiş, Sünnî bir kelâmcı olarak ancak ölümünden sonra İbn Yahyâ, Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, Ebû'l-Muîn

en-Nesefî gibi âlimler tarafından nitelendirildiği belirtilmiştir (Kutlu, s. 127-146). Fakat bunlar, Mâtürîdî'yi ve temsil ettiği mezhebi Sünnî olmayan bir kelâmcı ve kelâm okulu olarak göstermeyi haklı kılmaz. Zira "mürchie" varlık ve bilgi teorisi, ulûhiyyet, nübüvvet ve âhîret meselelerinden oluşan ana itikadî konularda değil sadece kelâm ilminin "el-esmâ ve'l-ahkâm" diye bilinen iman-günah-tekfir problemleriyle ilgili olarak ortaya çıkan bir terimdir. Sifat anlayışlarından ötürü muhaliflerince Sıfâtiyye-Müşebbihe, insanlara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığına inandıklarından Cebriyye-Mücbire denilmesine benzer bir şekilde büyük günah işleyenlerin müslüman olduğunu söyleyip âhîretteki durumlarını Allah'a havale ettiklerinden (ircâ) dolayı Sünnî kelâmcılara Mürcie denilmiştir. Aslında bu ad sadece sözü edilen büyük günah anlayışını yansıtmaz, günah işlemenin müslümana zarar vermediğini ve sahibinin cehenneme asla girmeyeceğini ileri sürenleri de kapsar. Bu sebeple ayırım yapmadan Mâtürîdî'ye ve onun ekolüne Mürcie adını vermek kelâm ekollerinin yaygın tasnifine uygun değildir. Nitekim bizzat Mâtürîdî övülen ve yerilen olmak üzere iki ayrı ircâdan söz etmiş ve Ehl-i sünnet Mürciesi'nden olduğuna işaret etmiştir (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 613-618). Öğrencisi Ebû Bekir el-İyâzî'nin Ehl-i sünnet'in on meselede Mu'tezile'den ayrıldığını belirtmesi de kendilerinin Sünnî olduğunu açıklamaya yöneliktir.

Mâtürîdî'nin görüşleri çevresinde büyük yankı uyandırmış, ölümünden sonra öğrencileri tarafından yayılmış ve bir asrı aşkın bir zaman içinde ekolleştirilmiştir. Bunu gerçekleştirenlerin başında ders arkadaşlarından, *es-Sevâdü'l-a'zam* adlı risâlenin müellifi Hakîm es-Semerkandî ile hocası Ebû Nasr el-İyâzî'nin oğulları Ebû Ahmed el-İyâzî ve Ebû Bekir el-İyâzî gelir. Bunlardan özellikle Ebû Ahmed, yöresinde otorite kabul edilen ve Mâtürîdî'ye denk olan bir âlimdi. Nitekim Ebû Hafs el-Kebîr'in torunu olan Ebû Hafs el-İclî'nin ona dair şu sözleri bu hususu göstermektedir: "Ebû Ahmed el-İyâzî'nin Ebû Hanîfe'nin mezhebini benimsemesi Hanefî mezhebinin hak olduğunu gösterir, çünkü onun gibi büyük bir âlimin bâtil bir mezhebi kabul etmesi düşünülemez." Hakîm es-Semerkandî de Ebû Ahmed el-İyâzî'yi döneminde son asrın en büyük kelâmcısı olarak niteler (Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 357). Ebû Bekir el-İyâzî ise Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasın-

daki temel farklılıkları konu edinen '*Aşru mesâ'il min usûli'd-dîn (el-Mesâ'ilü'l-âşr el-İyâziyye)*' ve *Beyânü aşli mezhebi Ehlî's-sünne* adıyla iki risâle yazarak Sünnî kelâmının esaslarını belirlemiştir. Mâtürîdî'nin bir diğer öğrencisi Ebû'l-Hasan Ali b. Saîd er-Rüstüfeğnî de (Rüstüf-fenî) *İrşâdü'l-mühtedî*'sinde Mâtürîdî'nin görüşlerini paylaşmıştır. Mâtürîdî'nin bu öğrencileri mezhebin ve dolayısıyla Mâverâünnehir bölgesinde Ehl-i sünnet kelâmının oluşumunda önemli bir aşamayı teşkil eder. Bunları Ebû Ahmed el-İyâzî ve Ebû'l-Hasan er-Rüstüfeğnî'ye öğrencilik yapan Ebû Seleme es-Semerkandî takip eder. Semerkandî, *Cümeli usûli'd-dîn*'inde Mâtürîdiyye kelâmını teyit etmiştir. Bu dönemde Karmatîler'le yapılan fikrî mücadelede Ebû Ca'fer Mansûr b. Ca'fer ed-Debûsî ve öğrencisi Ebû Muhammed Abdülkerîm b. Muhammed el-Mîgî'nin büyük payı olmuştur. Ebû'l-Hasan er-Rüstüfeğnî'nin diğer bir öğrencisi İbn Yahyâ'nın *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*'i Mâtürîdiyye'nin erken devrine ait önemli bir kaynaktır.

Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Semerkant civarındaki Sûfiyye geleneğine tâbi âlimlerin çoğunun buradaki Sünnî kelâm ekolüne bağlı olduğunu ve Ebû Bekir el-Kelâbâzî'nin bunlara örnek teşkil ettiğini kaydeder (*Tebşiratü'l-edille*, I, 360). Yine Nesefî'nin verdiği bilgilerden anlaşılacağına göre 250-370 (864-980) yılları arasında 100'e yakın Hanefî âlimi kelâm konularında yoğunlaşmış ve Mâtürîdiyye'nin teşekkülünü sağlayarak bu ekolün ilk kelâmcılarına (mütekaddimîn) oluşturmuştur. Bu dönemin son kelâmcısı olarak *Uşûlü'd-dîn*'i ve *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*'i yazan Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî zikredilebilir.

Mâtürîdiyye'nin ekolleşmesi Ebû'l-Muîn en-Nesefî ile tamamen belirgin hale gelmiştir. Ekolün gelişmesine önemli katkılarda bulunan Nesefî, Gazzâlî'nin Eş'ariyye içindeki konumuna benzer bir mevkide bulunmuştur (İbrâhim Medkûr, II, 124-125). Özellikle *Tebşiratü'l-edille* ve *et-Temhîd li-kavâ'idî't-tevhîd* adlı eserlerinde hem Mâtürîdiyye'nin görüşlerini açıklayıp geliştirmiş hem de ekolün temsilcileri ve tarihçesi hakkında değerli bilgiler vermiştir. Ekole yaptığı katkılardan dolayı Mâtürîdiyye bazı kaynaklarda Nesefiyye olarak da anılmıştır (İzmirli, *Muhassalü'l-kelem*, s. 75). Onun kelâm anlayışında dikkati çeken husus, itikadî problemleri semantik bir yöntemle çözmeye çalışarak zamanımızda önem kazanan dil

felsefesi çözümlemelerine benzer bir tarz geliştirmesidir (Yazıcıoğlu, s. 162). Neseî, Mâtürîdiyye adını kullanmamakla birlikte "Ehlü's-sünne ve'l-cemâa, ehlü'l-hak, ashâbünâ, meşâihu Semerkant, ulemâu Mâverâinnehr" gibi adlarla (*Tebşirâtü'l-edille*, I, 233) kelâmda Ehl-i sünnet'in Ebû Hanîfe geleneğine bağlı olan Mâverâunnehir âlimlerince temsil edildiğini, bunların, adını yer yer zikredip benzer görüşleri paylaştıklarını belirttiği ve "muhaliflerimiz" diye de nitelediği (a.g.e., I, 264, 340) Eş'ariyye'den ayrı bir kelâm okuluna mensup olduklarını defalarca vurgulamıştır (a.g.e., I, 360). Neseî'nin verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre Mâtürîdî âlimleriyle Eş'arî âlimleri arasındaki tartışmalar iki ekolün liderlerinin vefatından yarım asır gibi kısa bir süre sonra başlamıştır. Eş'arî âlimlerinden Ebû Mansûr el-Eyyûbî'nin *el-Muknî'* adlı eserinde Mâtürîdiyye'nin tekvîn sıfatına ilişkin görüşlerini eleştirmesine Neseî'nin temas etmesi bu hususu kanıtlamaktadır (a.g.e., I, 333). Neseî'nin, Mu'tezile'ce kendilerine yöneltilen eleştirilerin sadece Eş'ariyye'yi ilzam ettiğini söylemesi de Mâtürîdiyye'nin ayrı bir Sünnî kelâm okulu olduğunun bilindiğine dair dikkat çekici bir açıklamadır (a.g.e., I, 268, 277). Bütün bunlar Montgomery Watt'ın, muhtemelen Teftâzânî'ye dayanarak (*Şerhu'l-Makâsîd*, V, 231-232) Mâtürîdiyye'nin Eş'ariyye'den ayrı bir Sünnî kelâm ekolü olduğunun ancak VIII. (XIV.) yüzyılda fark edildiği iddiasını (*İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 390-391) geçersiz kılmaktadır. Kaynaklarda Mâtürîdiyye adından geç dönemlerde bahsedilmesi (İbn Fazlullah el-Ömerî, VI, 46), ekole bağlı âlimlerin Mâtürîdiyye yerine Ehl-i sünnet adını tercih edip öne çıkarmaları sebebiyle olmalıdır.

Mâtürîdiyye müteahhirin devrinde de çeşitli kelâmcılarca temsil edilmiştir. Bunlar arasında *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*'in yazarı Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid el-Keşşî, *el-Hâvî fi'l-fetâvâ*'yı telif eden Muhammed b. İbrâhîm el-Hasîrî, *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idit-tevhîd*'in müellifi Ebû İshak İbrâhîm b. İsmâîl es-Saffâr, *el-'Aķâ'id*'inde Mâtürîdiyye akîdelerini özetleyen Necmeddin en-Neseî, ekolün itikadi esaslarını *el-Emâli*'sinde manzum hale getiren Ali b. Osman el-Üşî zikredilebilir. Bu devirde Mâtürîdiyye kelâmını teyit edip yayan en meşhur âlim ise Buharalı Nûreddin es-Sâbûnî'dir. Sâbûnî, döneminin en hacimli kelâm kitabı olan *el-Kifâye fi'l-hidâye*'-

sinin yanı sıra bunun muhtasarı konumunda bulunan *el-Bidâye fi uşûli'd-dîn*'in de müellifidir. VII. (XIII.) yüzyıl Mâtürîdî kelâmcıları arasında *el-'Umde fi'l-'akâ'id*'iyle Ebû'l-Berekât en-Neseî, *Şerhu 'Umdeti 'akîdeti Ehli's-sünne*'siyle Halîl b. Ali el-Hanefî, *el-'Akîdetü'r-Rükniyye*'siyle (*el-'Akîdetü'z-zekiyye*) Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, *eş-Şahâ'ifü'l-ilâhiyye*'siyle Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, *et-Tesdîd fi şerhi't-Temhîd*'iyle Hüseyin b. Ali es-Sîgnakî, *el-Hâdî fi uşûli'd-dîn*'iyle Ömer b. Muhammed el-Habbâzî, *en-Nûrû'l-lâmi'* ve *'l-burhânü's-sâtî'*yle Ebû Şücâ en-Nâsîrî yer alır.

VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren Eş'ariyye ekolünde yetişen Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürçânî gibi güçlü kelâmcıların otoritesi İslâm dünyasını nüfuzu altına aldığından Mâtürîdiyye'ye bağlı kelâmcılar da bundan etkilenmiş ve ekolün görüşlerini ihtiva eden muhtasar kelâm kitapları yazmışlardır. Bu eserlerde bile Mâtürîdî kelâmcıları Eş'arî kelâmcılarına atıflar yaparak veya eserlerinden bolca iktibaslar da bulunarak onların görüşleri etrafında kelâm yapmaya çalışmışlardır. Bu durum Mâtürîdiyye'nin ikinci plana düşmesine sebep olmuştur. İbnü'l-Hümâm'ın *el-Müsâyere*'si, Hızır Bey'in *el-Kaşîdetü'n-nüniyye*'si, Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin *el-Me'âlim fi 'ilmi'l-kelâm*'ı gerileme devrinin Mâtürîdî eserleri arasında zikredilebilir.

Eş'ariyye'de olduğu gibi Mâtürîdiyye'de de şerhçilik ve hâşiyecilik geleneği mevcuttur. Din bilimlerinde duraklamayı yansıtan Mâtürîdî şerh ve hâşiyeleri arasında Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*'ı, Ali el-Kârî'nin *Şerhu'l-Fıķhi'l-ekber*'i, Şemseddin Hayâlî'nin *Şerhu'l-Kaşîdeti'n-nüniyye*'si ve *Hâşiyetü 'ala Şerhi'l-'Aķâ'id*'i'n-Neseî'ye'si, Dâvûd-i Karsî'nin *Şerhu'l-Kaşîdeti'n-nüniyye*'si, İbn Kutluboga'nın *Şerhu'l-Müsâyere*'si, Mütercim Âsım Efendi'nin *Merahu'l-meâli fi şerhi'l-Emâli*'si örnek olarak sayılabilir. Bunların içinde Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin *İşârâtü'l-merâm*'ı bir istisna teşkil edecek şekilde Mâtürîdiyye açısından büyük önem taşır. Zira müellif, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini şerhederken belli başlı Mâtürîdiyye kaynaklarına başvurup bunların adını belirtmiş, özellikle Mâtürîdiyye ile Eş'ariyye arasındaki ihtilâfları belirlemiş ve kendisinden sonra bu konuya dair eser yazarların kaynağı haline gelmiştir.

Osmanlı devri Mâtürîdiyye âlimleri ekollerine sadece sözde bağlı kalmışlardır. Zira medreselerde Eş'ariyye âlimlerine ait kelâm kitapları okutulmuş, teliflerde de Eş'ariyye kelâmcılarının görüşlerine ağırlık verilmiştir (Dâvûd-i Karsî, s. 40-61).

Aydınlanma döneminin etkileri karşısında müslüman kitleleri bilgilendirmek amacıyla önemli bazı Mâtürîdî kelâm kitaplarının Türkçe'ye çevrilmesinin ardından kelâm ilmini yeniden inşa etme faaliyeti büyük ölçüde Mâtürîdiyye kelâmcılarınca başlatılmış, bu arada inkârcı akımlara karşı İslâm'ı savunan ve materyalizmi reddeden eserler telif edilmiştir. M. Zâhid Kevserî'nin *el-İstibşâr fi't-tehad-düş 'ani'l-cebr ve'l-ihtiyâr*, Gelenbevizâde Ahmed Tefvîk'in *Nebze-i İlm-i Kelâm*, Harputlu İshak Efendi'nin *Zübde-i İlm-i Kelâm*, Abdülbâki Ârif'in *Hakâyıku'l-merâm fi tahkiki deķâyıku 'ilm-i kelâm*, Celâleddin Efendi'nin *Hulâsa-i İlm-i Kelâm*, Arapkirli Hüseyin Avnî'nin *İlm-i Kelâm Dersleri*, Abdülâtil Harpûti'nin *Tenķihu'l-kelâm fi 'akâ'id* ehlil-İslâm, Ömer Nasuhi Bilmen'in *Muvaz-zah İlm-i Kelâm*, İsmail Hakkı İzmirli'nin *Yeni İlm-i Kelâm*, Filibeli Ahmed Hilmi'nin *Üss-i İslâm* adlı eserleri yeni kelâm dönemini müjdeleyen çalışmalardır. Mehmet Ali Aynî'nin *Reybilik*, *Bedbinlik*, *Lâ-ilâhîlik Nedir?*, İsmâil Ferîd'in *İbtâl-i Mezheb-i Maddiyyûn*, Mehmed Emin Feyzî'nin *İlim ve İrade*, Filibeli Ahmed Hilmi'nin *Huzûr-ı Akl ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, İsmail Fenni Ertuğrul'un *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli* adlı kitapları da Mâtürîdiler'ce telif edilmiş, materyalizmin eleştirisine ilişkin eserlerden bazılarıdır. Bu telifler, aydınlanma felsefesinin İslâm dünyasında meydana getirdiği din aleyhtarını atmosferin olumsuz etkilerini kısmen de olsa azaltmış ve modern dönemde İslâmî kimliğin yeniden canlanmasında önemli katkılarda bulunmuştur. Cumhuriyet devrinde Mâtürîdiyye âlimlerine ait eserlerin ilmî neşirleri yapılarak eğitim ve öğretimde kaynak kitap haline gelmesinin de etkisiyle Türkiye'de ve diğer İslâm ülkelerinde bu ekol canlanma sürecine girmiştir.

II. GÖRÜŞLERİ

A) **Bilgi Teorisi.** Varlığın gerçekliğini ve bilgiyi inkâr etmek mümkün değildir. Mâtürîdî, bilginin duyuların ve akın alanına giren konuların bilinmesini sağlayan nitelik olduğuna işaret etmesine karşılık bazı Mâtürîdiler bilgiyi insanın bilen ol-

masını sağlayan nitelik veya zihnin her bilgi alanına ait hükmü kabul eder (Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 10-13; Kemâled-din İbn Ebû Şerîf, s. 10-11; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 39). Bilgi kaynakları duyular, akıl ve doğru haberdan oluşur. **1. Duyular.** Duyular vasıtasıyla elde edilen bilgi her türlü bilginin esası ve en açık olanıdır. Her duyu kendisi için belirlenen fonksiyonu icra eder. Duyu bilgilerinin gerçeği yansıtmadığına ilişkin iddialar sağlıklı duyuların ürettiği bilgi için geçerlidir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 11; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 13-14, 476). **2. Akıl.** Duyular aracılığıyla görünen âlemi, kavramlar ve deliller vasıtasıyla da görünmeyen alanı algılayan ruhî bir güçtür. Ebû'l-Kâsım el-Lâmîşî gibi bazı Mâtürîdîler akli "ruhî bir cevher" olarak tanımlamışlarsa da bu, çoğunluk tarafından isabetli bulunmamıştır. Akıl sadece bazı zorunlu bilgileri değil hem zorunlu hem zorunsuz bilgileri ürettiğinden Eş'ariyye'nin akil tanımını yanlışır (Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 66-77). Akıl daha çok duyularla algılanamayan alanı bilme vasıtası ise de duyular ve haber yoluyla bilgi edinmenin de zaruri şartıdır. Bu da akli bilgilerin duyu alanının yanı sıra dinin de kaynağını teşkil eden doğru haber alanını kuşattığını ve her türlü bilginin kriterini oluşturduğunu gösterir. Akıl yürütmekle üretilen bilgilerin doğru olmadığı iddiası akil yürütmeye dayandığından çelişik ve geçersizdir. Akil yürütenlerin farklı sonuçlara ulaşması hatalı istidlâlden kaynaklanabileceği gibi akli bilgiyi kabul etmeme isteğinden de kaynaklanabilir. Bu durum akil yürüten insanın duygusal bir yapıda olmasıyla irtibatlıdır. Çünkü insan doğru bilgiye tâbi olabileceği gibi arzularına tâbi olmayı da tercih edebilir. Bu da insandaki psikolojik muhtevanın akli bilgi yerine konulabileceğini gösterir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 11-12, 17, 156-158, 279-282; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 17-21, 74). Kur'an'da insanın ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret hayatının varlığı hakkında bilgilenebilmesi için akil yürütmesi gerektiğine dikkat çekilmiş, hak inançlarla bâtil inançları ayırt etme amacıyla doğru bir yöntemle düşünme emredilmiş ve dinî ilkelerin doğruluğuna ilişkin akli deliller getirilmiştir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 125-126, 138-141; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, II, 847). Bundan dolayı akil yürütebilen herkes peygamber davetiyle karşılaşmasa bile dinen yükümlüdür. Mâtürîdî ve ona tâbi olan Semerkant âlimleriyle Iraklı Hanefîler'e göre aklin bu temel bilgilere ulaşabilmesi dünyevî ve dinî sorumluluğu gerektirici mahiyette-

dir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 137, 221; Dâvûd-i Karsî, s. 54). Mâtürîdiyye çoğunluğuna göre ise insanın bu temel bilgilere ulaşması sorumluluk için yeterli değildir. Kişinin ürettiği akli bilgiler sadece doğruları benimseyip iyilere tâbi olanların övülme, yanlışları benimseyip kötülük yapanların yerilmeyi hak ettiği anlamına gelir, bu ise sorumluluk için yeterli değildir. Dolayısıyla sorumluluk ancak Allah'ın emretmesiyle gerçekleşir (İbnü'l-Hümâm, s. 151-152, 160-162; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 75-84; Dâvûd-i Karsî, s. 53-54). **3. Doğru haber.** Duyulara ve akıl yürütmeye başvurularak üretilmeyen konulardaki bilgiye ancak doğru haberle ulaşılabilir. İnsanın nesebine ve sağlığına varıncaya kadar hayata dair pek çok bilginin doğru haber dışında bir kaynakla bilinmesi mümkün değildir. Eğitim öğretim ve dil gerçeği bunun diğer bir kanıtıdır. Zira öğretim ve dil haberi ileten araçlardır. Yalan karışacağı endişesi doğru haberi kesin bilgi kaynağı olmaktan çıkarır. Çünkü araştırma sonucu bir haberin doğru olup olmadığı belirlenebilir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 13-15; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 15-16). Mütevâtir haber ve peygamberin haberi olmak üzere iki doğru haber türü vardır. Yalan olmasını aklın kabul etmeyeceği bir muhteva taşıyan mütevâtir haber zorunlu bilgi ifade eder. Doğru haber verdiğini kesin bir şekilde kanıtlayan peygamberin haberinin de doğruluğunun kabul edilmesi aklen zaruridir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 14-15; Nesefî, *et-Tevhîd*, s. 2-3). Peygamber'in verdiği haber kendi içinde mütevâtir ve âhâd kısımlarına ayrılır. Onun mütevâtir statüsünde olan haberleri dinen bağlayıcı ve kesin bilgi ifade eder, âhâd haberler ise zan ifade eder, kabul edilmesi ve bağlayıcı olması şartlara bağlıdır. Kur'an'a, mütevâtir sünnete ve akli bilgilere aykırı bilgiler içermemesi, güvenilir râvilerce müteselsilen nakledilmesi bu şartların başında gelir. Bu şartları taşısa bile yine de âhâd haberler zan ifade ettiğinden dinî bir esası belirlemek için tek başına yeterli olmaz. Sahih yolla Resûl-i Ekrem'e isnat edilen âhâd hadisler mütevâtir nasrlara ve akli bilgilere aykırılık taşırsa nassın zâhiri gibi mütalaa edilerek yoruma tâbi tutulur. Ancak Kur'an'da kapalı bir şekilde işaret edilen itikadî konulara sahih olması şartıyla âhâd haberlerle istidlâlde bulunulabilir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 15; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 131, 279; II, 803-804; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 46-47, 239). Din

âlimleri, nasrlarda her müslümanın uyuması gereken umumi hükümlerin bulunduğu ittifak etmişlerdir. Birden çok mânaya gelebilen (müteşâbih) nasrların anlaşılabilmesi için o konuyla ilgili açık anlamlı nasrlara (muhkem) ve akli bilgilere başvurmak gerekir. Aksi takdirde nasrların birbiriyile ve akıl ilkeleriyle çelişmesi gibi bir sonuç çıkar ki Kur'an'da yer alan beyanlar bunun isabetsizliğini ortaya koymaktadır (Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 182). Mâtürîdiyye'nin çoğunluğuna göre umumi hükümlerin dışında kalan icthadî meselelerde müctehid âlim isabet edebileceği gibi hataya da düşebilir, bazı Mâtürîdîler ise delile dayanması itibarıyla her müctehidin icthadında isabet ettiğini ileri sürmüşlerdir (Dâvûd-i Karsî, s. 123-124). İslâm dini gelişmiş ve yenilenmiş bir dindir. Kısmen dinî, büyük çoğunluğu bakımından dünyevî konularda geniş bir alan âlimlerin icthadına bırakılmak suretiyle daima yeniliğe ve gelişmeye açık tutulmuştur (Hayâlî, s. 88). Dinî metinlerin doğru olarak anlaşılmasını sağlayan disiplin usûlü'd-dîndir (Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 28, 106). Peygamberlerde inkârcılara karşı getirilen deliller Kur'an'da zikredildiğinden akli bilgiler açısından da nasrlar büyük önem taşır (Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, vr. 63^a, 569^a; İbn Kutluboga, s. 52-53, 56-57).

B) Tabiat Felsefesi. Allah evreni mevcut bir nesneden değil yokluktan (lâ min şey') yaratmıştır. Bütün varlıklar bir sebep veya vasıta olmaksızın Allah'ın kudretine dayanır. Eğer varlıklar mevcut bir nesneden meydana gelmiş olsaydı Allah'ın kudretine ihtiyaç kalmazdı (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 27-29, 71-72, 135-136, 220-222). Maddenin en küçük yapı taşı zihnen ve fiilen bölünemeyen atomdur (cevher-i ferd), bütün atomlar da tek cins olup farklı maddenin oluşması taşıdığı niteliklerden kaynaklanır. Bu sebeple ateş suya, su da ateşe dönüşebilir. Mâtürîdî cevheri bizzat mevcut olan bir varlık kabul etmediğinden cisimlerin, dolayısıyla evrenin birleşik arzılardan ibaret olduğuna ilişkin görüşe meyletmiş gibi görünüyorsa da bu onun nihâî görüşü değildir ve Mâtürîdiyye çoğunluğunca benimsenmemiştir (a.g.e., s. 62-64, 217-218; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 44-45, 51-52, 56). Madde öncesiz değil yokken var olmuştur, yokluğa ve değişime mâruz kalması bunu kanıtlamaktadır. Maddî varlıkların belli bir tabiatı yoktur ve nesnelere gizlenmiş özellikler mevcut değildir; bu sebeple meselâ ilâç hastalığı iyileştirmez,

zehir de hastalık yapmaz, ilâcın ve zehirin içilmesinden sonra hastalığın iyileşmesini ve zehirlenmeyi doğrudan doğruya yaratan Allah'tır. Ancak Allah, iyileşmeyi veya zehirlenmeyi ilaç veya zehirin içilmesinin ardından yaratmayı bir âdet haline getirmiştir (sünnetullah). Allah'ın sebep-sonuç ilişkisine bağlı olarak yaratışını söylemek kudretini sınırlandırmak ve ona acz nisbet etmektir. Mâtürîdiyye çoğunluğu bu görüşü benimsemekle birlikte (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 52-56; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 416-417, 477-479; II, 680, 684, 739-741; Dâvûd-i Karsî, s. 65-68) Allah'ın nesnelere belli tabiatlarda yaratması ve evreni meydana getirirken bunu sebep-sonuç ilişkisi düzeninde gerçekleştirmesini naslara ve akfî bilgilere uygun bulan bazı Mâtürîdî kelâmcıları da vardır. Beyâzîzâde Ahmed Efendi bunlardan biridir (*İşârâtü'l-merâm*, s. 278-280).

C) Ulûhiyyet. 1. Allah'ın Varlığı. Peygamberlerin insanları tevhid inancına çağırmasından da anlaşılacağı üzere Allah'ın varlığı, evren hakkında yapılacak basit bir tefekkür sonunda bilinebilecek bir husustur. Fakat açık gerçekler de kişilere farklı zaman ve durumlara bağlı olarak değişik görünümlere bürünebilir. Bundan dolayı Allah'ın varlığı konusu her biri değişik şekillerde ifade edilen hudûs, imkân, fitrat, gaye-nizam, ahlâkî delil, ontolojik delil gibi değişik kanıtlarla istidlâlde bulunulan bir akfî-itikadî alandır. Evrenin var oluş açısından incelenmesi halinde ilim, kudret ve irade sahibi yüce bir varlık tarafından yaratıldığına hükmetmek aklen zorunludur. Allah'ın varlığını inkâr etmenin sebebi akfî bilgilere aykırı oluşu değil tamamen psikolojiktir. Çünkü inkârcılar problemi akfî değil duyu bilgileriyle çözmek istemektedir, bu ise bütün varlık alanını duyusal alana indirgemektedir. Duyularla algılanmamak yokluğu gerektirmez. Aksi takdirde duyuları özürülü olan insanın algılayamadığı varlıklarını inkâr etmesi tutarlı olurdu. Duyularla algılanamayan varlık alanını bilmenin yöntemi akıl yürütmektir. Bu alanı yine duyular aracılığıyla veya duyu bilgileriyle bilmeye çalışmak açık bir yöntem hatası olup gözle görülebilecek renkleri kulakla, kulakla işitilebilecek sesleri gözle algılamaya benzer (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25-36, 47-50, 93-96, 170-172, 191-192, 266-268; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 37, 74-81, 188-189; II, 639-702; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 85-89; İzmirli, II, 5-56; Bilmen, s. 120-142).

2. İlâhî İsim ve Sıfatlar. Allah'ın zihinde canlandırılmayan zâtı hakkında sadece isim ve sıfatları vasıtasıyla bilgi sahibi olunabilir. Bu sebeple "Allah nedir" sorusuna -O'nun zâtının mahiyetine yönelik olduğundan- sadece "bilendir, görürdür, dileyendir" şeklinde cevaplar verilebilir. Benzeri ve bir türe mensubiyeti bulunan yaratıklarda olduğu gibi Allah'a mahiyet atfedilemez. Allah hacimli bir varlık değildir, çünkü hacim yaratılmışların niteliğidir. Allah zâtını algılama yöntemlerine göre tanıtmıştır, çünkü insanlar bir şeyi idrak etmek için mevcut algılama tarzından başka bir yeteneğe sahip değildir. O'nun âlim, kâdir, mürid oluşu ilim, kudret ve irade sıfatlarının bulunduğunu gösterir (mâna sıfatları). İlk bakışta Allah'ı yaratıklarına benzetmeyi andırda da O'nu üstün sıfatlarla nitelenmek teşbihi gerektirmez. Çünkü bu sıfatlar hem benzetme ilişkisi kurulamayacak aşkın varlığa aittir hem de zatından dolaydır. Allah'ın yetkinliklerden yoksun bulunmasını aklın imkânsız görmesi, evrende gözlemlenen mükemmel kuruluş ve işleyişin üstün nitelikli bir yaratıcının eseri olduğuna işaret etmesi, ayrıca dil mantığının ilâhî sıfatların varlığını zorunlu kılması, naslarda görüldüğü gibi Cenâb-ı Hakk'ın üstün sıfatlarla nitelendirilmesini zaruri kılar. İlâhî sıfatlar kâdem sıfatına bağlı olarak değil ilâhî nitelikler olmaları itibarıyla kadîmdir, yani sıfatlar ilâhî zâta ait olmalarından ötürü kadîmdir, çünkü sıfatın varlığı sıfata bağlı olamaz (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 146-150, 162-166; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 56, 109-111, 162-163, 345; II, 200-203, 224; *et-Tevhîd*, s. 21-22; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 68-69). Erken devir Mâtürîdiyye kelâmcıları ilâhî sıfatların zâtın ötesinde ve zâta ilâve varlıklar olduğunu kabul etmekle birlikte bunu fazlaca vurgulamamışlar, buna karşılık müteahhir dönem âlimleri bunu açıkça belirtmişlerdir (Nûreddin es-Sâbûnî, s. 28; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 119). Iraklı Hanefîler'den Ebû'l-Hasan el-Kerhî ve Cessâs mâna sıfatlarını kabul etmemiş, Allah'ın zâtıyla âlim, kâdir, mürid olduğu tezini savunmuştur (Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 62-63). İlâhî zât ile sıfatlar arasında başkalık yoktur ve sıfatlar zâtın bağımsız bir varlığına sahip değildir (Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 258; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 122-123). Hayat, ilim, irade, kudret, sem', basar ve kelâmın yanı sıra tekvîn de ezeli olan sübûtî sıfatlardandır. İlâhî fiiller bu ezeli tekvîn sıfatıyla gerçekleşir. Tekvîn yaratma, diriltme, öldürme, rızık verme

gibi fiillerin dayanağı olan bir sıfattır. Tekvînin ezeli olması yaratıkların da ezeli olmasını gerektirmez. Eğer tekvîn hâdis olsaydı Allah ezeldaki bir yetkinlikten yoksun bulunurdu, bunun yanlışlığı ise açıktır (Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 307-308, 316-317, 345-354). İbn Ebû Şerîf, erken devir Mâtürîdiyye âlimlerinin tekvîni ezeli bir sıfat kabul etmedikleri halde müteahhir dönem Mâtürîdiyye kelâmcılarının Ebû Hanîfe'yi yanlış yorumladıklarını ileri sürmüşse de bu iddia doğru değildir; Ebû Hanîfe'den itibaren Mâtürîdiyye âlimleri tekvîn sıfatının ezeli olduğu konusunda görüş birliği içindedir (İbn Kutluboğa, s. 85-86; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 84-87; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 114-115, 212-214). Iraklı Hanefîler'den Cessâs ise tekvîn sıfatının hâdis olduğu görüşündedir (*Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 397). Dâvûd-i Karsî'ye göre ilâhî fiillerin dayanağı olan asıl tekvîn sıfatı ezeli, buna karşılık ihyâ, imâte, inşâ, icad gibi tekvîne bağlı olarak gerçekleşen fiillî sıfatlar ne hâdis ne de kadîm olup itibardır. Bazı Mâverâünnehir âlimleri tekvîni hakiki ve itibarî kısımlarına ayırmadan ezeli kabul etmiş ve bu görüşe her asırda katılan Mâtürîdîler olmuşsa da çoğunluk hakiki sıfat olan tekvînin ezeli, itibarî-izâfî tekvînin ise ne kadîm ne de hâdis olduğu görüşündedir (*Şerhu'l-Kaşîdeti'n-nüniyye*, s. 33, 38-39). Mâtürîdiyye çoğunluğuna göre ilâhî isimler tevkîfî olup naslarda bulunmayan ismi Allah'a nisbet etmek uygun değildir. Bununla birlikte eksiklik (noksan) özelliği taşımayan sâni', vâcibü'l-vücûd gibi isimler Allah'a izâfe edilebilir. Allah'a "şey" denmesi halinde anlamı "mevcut" demek olur (Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 138-140; Dâvûd-i Karsî, s. 22-23). Zât-ı ilâhiyye maddede, sıfatları da maddenin niteliklerine benzemediğinden Allah sonsuz ve sınırsızdır, bir yerde ve yönde bulunmakla nitelenmez, fizikî ve psikolojik keyfiyetlerden de münezzehtir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 40-43, 103, 104; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 119-122, 141-159). Mâtürîdiyye çoğunluğu kâdem sıfatının zâtın ötesinde bir sıfat olduğunu kabul ederken bazı âlimleri Allah'ın zâtından dolayı kadîm olduğu, dolayısıyla kâdem sıfatı bulunmadığı görüşündedir (Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 210-211, 231; İbn Kutluboğa, s. 21; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 124). Bekâ sıfatı Allah'ın zâtından dolayı vardır, diğer sıfatlar da ilâhî zâtın bağımsız olmadığından onlar da aynı bekâ ile bâkidir. Bekâ ilâhî zâtın ikinci zamanda var olması de-

mektir. Mâtürîdiyye çoğunluğunun bu görüşü benimsemesine karşılık müteahhir dönem kelâmcıları ilâhî zâtın ötesinde bir bekâ sıfatını kabul eder (Nesefî, *Tebşiretü'l-edille*, I, 237-238; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 123-124). İrâde sıfatı Allah'ın, fiillerini dilediği gibi düzenleyip gerçekleştirmesi anlamına gelir. Bütün varlık ve olayları kapsayan ezeli bir sıfattır. Allah kâfirin tercihi olarak inkârı, müminin tercihi olarak da imanı dilemiştir. Bu sebeple her var olan Allah'ın dilemesi, kaderi ve kazâsının bir sonucu olarak vardır. Allah kâfirin iman etmesini dilememiştir, dileseydi inkârı seçen kâfirin iradesi geçerli, Allah'ın iradesi geçersiz olurdu; bunun ulûhiyyetle bağdaşması mümkün değildir. Allah'ın, kalbini daraltarak kâfirin dalâletini dilemesi ve kalbini imana açarak müminin hidayetini istemesi irade sıfatının bir sonucudur (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 468-469; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 374; II, 689-705, 726; Dâvûd-i Karsî, s. 36). Kelâm sıfatı Allah'ın zâtıyla kâim ezeli bir mânadan ibaret olup kelâm-ı nefsi diye adlandırılır. Peygamberin gönderildiği kavmin diline büründürülen ve onun vasıtasıyla insanlara iletilen kelâm-ı nefsi kelâm-ı lafzî adını alır. Kelâm-ı lafzînin hâdis olduğunda şüphe yoktur. Kelâm-ı nefsinin hâdis olduğunu, ayrıca harf ve seslerden oluşmayan kelâmın bulunmadığını ileri sürmek ilâhî kelâmı beşer kelâmı statüsünde tutmaktır. Mutlak bir ifade ile "Kur'an mahlûktur" demek yanlıştır, lafızlarının mahlûk olduğunu belirtmek gerekir. Erken dönem Mâtürîdîler'i Kur'an lafızlarının ilâhî kelâmı "hikâye" ettiğini söylerken müteahhir dönem Mâtürîdîler'i beşer kelâmına benzemeyi çağırıştırdığı düşünülmesiyle hikâye kavramını kullanmayı uygun bulmamıştır (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 88-91; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 276-305; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 75-80; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 182-183). Kemal sıfatlarından birini teşkil eden hikmetin Allah'a nisbeti, karşıtı olan sefehin ise O'ndan nefyi zaruridir. Allah'ın hakîm oluşu fiillerinin hikmetli olmasını gerektirir. İnsanlar, ilâhî fiillerden bazılarının hikmetini biliyorsa da aklın hikmetini anlamaktan âciz kaldığı ilâhî fiiller de vardır. Bazı fiillere ait hikmetlerin bilinmemesi, ayrıca şer niteliğindeki fiillerin Allah'ın fiilleri zannedilmesi sonucunda ilâhî fiillerin hikmetsiz ve şer olarak kabul edilmesi yanlıştır. Hangi şeyin hayır, hangisinin şer olduğunu belirlemek amacıyla duyu ötesini duyular âlemine kıyaslamak da isabet-

sizdir. İnsanlarca Allah'ın fiili zannedilen şerler fiilinin kendisi değil onun bir sonucudur. Bu sebeple meselâ inkâr olgusu doğrudan değil insanı iradeli bir varlık olarak yaratmasının sonucudur. İnsan hikmet felsefesi açısından ilâhî fiillere baktığı takdirde pek çok hikmeti görebilir. Dünyada şer ve onun karşılığı olan ceza olmasaydı kişilerin yaptıkları kötülüklerin karşılığını bulacakları cehennemden sakınmaları mümkün olmazdı. Şerler mutlak değil izâfidir, bir yönden şer olan diğer yönden hayır taşıyabilir. Hikmetsiz fiil bilgisizlikten ve ihtiyaçtan kaynaklandığından Allah'ın fiilleri hikmetsiz olmaz. Mâtürîdiyye çoğunluğu bu görüştedir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 60-62, 168-170, 260-268; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 96-97; II, 661-670). Naslarda Allah'a atfedilen arşa istivâ, gitmek (zehâb), oturmak (kuûd), gelmek (mecî), yakın olmak (kurb) gibi kavramlar Allah'ın yaratıklara benzetmesini nefyeden anlamlar içerir. Nurdan veya mahiyeti bilinmeyen bir şeyden ibaret olan arşa istivâ Allah'ın yüksek bir mekânda bulunmasını değil ululuk, yücelik ve hükümlanlığını ifade eder. Bir yerde ve yönde bulunmak değişmeyi gerektiren yaratıklara özgü bir özelliktir. Allah değişime mâruz kalan sonlu bir varlık değildir, ezelde nasilsa her zaman öyledir. Allah her yerde hâzir ve nâzir da değildir. Bu anlamı içeren naslar zâhirî mânada anlaşılabilir, mâkul bir yoruma tâbi tutulur. Mâtürîdiyye'nin çoğunluğu bu görüşü benimser. Bu tür naslara yoruma tâbi tutulmadan inanılması gerektiğini kabul eden Mâtürîdîler de vardır (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 107-119, 163-166; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 129-131, 168-185; Hayâlî, s. 26; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 189). Allah'ın cennette cisimleri ait özelliklerden münezzehe olarak müminlerce görülmesi gereklidir. Eğer Allah görülemez olsaydı dünyada gözle algılanmasının nefyedilmesi (el-En'âm 6/103) anlamsız kalırdı. Akıl da müminlerin Allah'ı görmesini gerekli kılar. Çünkü dünyada görmeden gerçekleşen imanın mükâfatı âhirette görmekten başka bir şey olamaz. Naslar da rüyeti teyit etmektedir. Allah'ın dünyada görülmesi mümkün olmakla birlikte vuku bulmamıştır. Dâvûd-i Karsî gibi bazı Mâtürîdîler, Hz. Peygamber'in bu dünyada Allah'ın iki defa gördüğünü ve bunun sadece ona özgü olduğunu ileri sürmüştür (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 120-130; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 403-405, 420-421; Dâvûd-i Karsî, s. 46). Mâtürîdiyye çoğunluğu

Allah'ın rüyada görülemeyeceğini söyleyen Nûreddin es-Sâbûnî ve Ebû'l-Berekât en-Nesefî gibi âlimler ruhanî bir müşâhede ile Allah'ın rüyada görülebileceği görüşündedir (Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 210; Dâvûd-i Karsî, s. 46). Cessâs'a göre ise Allah dünyada da âhirette de görülemez, zorunlu bilgi ile bilinir (*Ah-kâmü'l-Kur'ân*, I, 169-170).

D) Kader. İnsan gerçek anlamda fiil işleyen (fâil) bir varlıktır. Kur'an'da insanın dilediğini yapabileceğinin ve eylemlerine karşılık mükâfat veya ceza göreceğinin belirtilmesi bunu kanıtlamaktadır (Fussilet 41/40; ez-Zilzâl 99/7-8). Kur'an'da insan fiillerinin onun yanı sıra Allah'a da nisbet edilmesi kula aidiyetini ortadan kaldırmaz, aksine bunların Allah'la irtibatlı olduğunu gösterir, bu irtibat ise fiillerin Allah tarafından yaratılmasıdır. Şu halde fiiller kazanılmaları (kesb) ve icra edilmeleri yönünden insanın, yaratılmaları yönünden ise Allah'ın tesiriyle meydana gelir. Fiil yapamayan birine emir verip yasak koymak anlamsızdır. İnsanın kendini hür hissetmesi ve istediği fiilleri yapması fiillerinin fâili olduğunu kanıtlar. Eğer sözü edilen fiiller Allah tarafından yaratılmayı O'nun halk fonksiyonu ekşik kalır ve yaratmasının kapsamına girmeyen alanlar mevcut olurdu. Fiillerini insanın yarattığını kabul etmek yaratıcılıkta Allah'ın ortağı ve benzeri bulunmasını gerektirir. Ayrıca insanın, fiillerini planladığı tarzda her zaman gerçekleştiremeyeceği kendisi dışında yüce bir varlıkla fiilleri arasında irtibat bulunduğunu gösterir. Fiillerinin ilke bazında Allah tarafından yaratılması kişinin sorumluluğunu ortadan kaldırmaz. Zira onları gerçekleştirmeyi mümkün kılacak irade ve güç insana verilmiştir. Her ne kadar gerçekleşmesi sırasında asıl rol oynayan güç fiil anında Allah tarafından yaratılıyorsa da varlık ve yoklukla nitelenemeyen cüz'î iradesini kesin bir kararlılıkla fiile yöneltmesi halinde onu yaratmak ilâhî âdet olduğundan insan pratikte dilediği fiili yapabilecek bir konumdadır. Fiilin oluşmasında asıl rol insana verildiğinden kişi sorumludur, mükâfat veya cezayı hak eder. İnsanın küllî iradesi hâdis olmakla birlikte cüz'î iradesi zihni bir fonksiyondur ve zihnin dışında mevcut değildir, bu sebeple Allah'ın yaratmasına konu teşkil etmez. Buna göre cüz'î irade hâdis değildir ve insanın fiillerinde hür olması için yeterlidir. Kişinin fiile başlamadan önce eylem yapmaya elverişli olması (istitâat) gerektiği noktasında şüphe yoktur, bu

anlamda fiilden önce güç sahibi kılınmıştır (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 357-360, 493-494; Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, II, 541-571, 618-643, 666-667; İbnü'l-Hümâm, s. 112-113; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 241-261). Mâtürîdîler'in çoğunluğuna göre insanın irade ve kudreti iman-inkâr, itaat-isyân gibi iki zıt fiile elverişlidir. Neseî'nin beyanına göre Mâtürîdî'nin dahil bulunduğu âlimler insanın irade ve gücünün iki zıt fiile elverişli olmadığından zıt fiiller için Allah'ın ayrı ayrı irade ve güç yarattığı görüşündedir (*Tebsiratü'l-edille*, II, 545, krş. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 420-422). Hızır Bey, hidayet ve dalâlet meselesinde insanın bir tür icbar altında bulunduğunu savunurken Mâtürîdîler'in çoğunluğu hidayet insanın hidayete ermek veya dalâlette kalmak istemesine bağlı olarak Allah'ın lutuf veya hızlanıyla gerçekleştiğini kabul eder (Dâvûd-i Karsî, s. 52). Cessâs'a göre insan fiilinin yaratıcısıdır ve fiile ilişkin irade ve kudret fiilden önce insanda Allah tarafından yaratılmıştır (*Ahıkâmü'l-Kur'ân*, IV, 316).

Kader hayır-şer, güzel-çirkin, hikmet-sefeh gibi nitelikler açısından bir şeyi planlamak ve oluş zamanıyla mekânının yanı sıra hak veya bâtil olmasına göre doğuracağı mükâfat ve cezayı belirlemektedir. Kazâ ise belirlenen plana göre varlık ve olayları yaratmaktır. Kaderin anlamı insan fiillerinde ortaya çıkar ve merkezinde onun fiilleri yer alır. Kader ve kazâ sorumlu bulunduğu fiillerinde insanı icbar altında bırakmaz ve yükümlülükten kurtarma aracı olarak görülemez. Çünkü insan kader ve kazâyâ ilişkin bilgilerden habersiz ve iradesini kullanmak suretiyle fiillerinde rol oynar (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 486-493; Neseî, *et-Temhîd*, s. 81-83; *Tebsiratü'l-edille*, II, 716-718). Hiçbir olay kaderin kapsamı dışında kalmadığından canlıların ecelleri ve rızıkları da aynı kapsam içinde yer alır. Her canlının ölümü ilâhî ilim ve iradeye göre gerçekleşir, maktul de eceliyle ölür. İnsanın ömrü sıla yapıp yapmayacağı ve sadaka verip vermeyeceği dikkate alınarak belirlendiği için sıla ve sadaka ömür uzunluğu ve kısalığı üzerinde etkilidir. İlgili âyet (Fâtır 35/11) ve hadisler böyle yorumlanmalıdır (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 282-284; Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, II, 686-688; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 235-241).

E) Nübüvvet. İnsanlar bireysel ve toplumsal düzeyde varlıklarını sürdürebilmek için çeşitli bilgilere muhtaçtır. Kişide bulunan güçlü nefsânî arzular aklının gösterdiği yoldan hareket etmesini en-

geller ve dirliğin bozulmasına sebep teşkil eder. Nefsânî arzulara uymanın kötülüğünü öğretecek ve toplumun dirliğini sağlayacak bilgileri getirip hayata geçirecek bir kılavuzun varlığı aklın gereklidir. Bu kılavuz, her şeyi bilen yüce yaratıcının elçisi olması halinde insanların gönüllü olarak kendisine itaat etmesini sağlayabilir, mânevî bir yaptırım gücüne sahip olduğundan tesir icra edebilir. Nübüvvet iddiasında bulunan kişinin hak peygamber olduğu mücizelerde sübût bulabileceği gibi bir insanın eğitim yoluyla kazanması mümkün olmayan erdemlere sahip bulunması, iyiyi ve doğruyu öğretmesi, kötü arzuların peşinden gitmeyi yasaklaması ve ülke yönetimini kolaylaştıran ilkeler getirmesi dikkate alınarak da bilinebilir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 5, 271-293). Allah'ın yarattığı insanlara lutfunda bulunarak kendilerini dünyevî ve dinî konularda bilgilendirmesi, doğru yolu göstermek suretiyle ileri seviyelere yükselmelerini sağlaması aklın mümkün, hikmet açısından ise zorunlu bir husustur. Zira sadece akli ve duyularıyla başa bırakılan insan kişisel arzu ve menfaatlerini gözeterek hemcinslerini yok etmekten geri durmaz, bu da dünyada zulüm ve bozgunculuğu arttırır. Nübüvvet ayrıca insanın yaratılış amacını ve bu amaca uygun hayat tarzını da öğretmektedir (Neseî, *et-Temhîd*, s. 41-45). Nübüvvetin tarihte fiilen gerçekleşmesi bu teorik temeli doğrulayıcı mahiyettedir (Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 455-463).

Mâtürîdî ve Ebû'l-Muîn en-Neseî gibi kelâmcılar mücizeyi nübüvvetin kanıtlayıcı delilleri arasında zikretmekle birlikte daha çok imkân, gereklilik, tarihî gerçeklik ve beşerî ihtiyaç gibi sosyolojik açılardan peygamberliği temellendirmişler, müteahhir dönem Mâtürîdîler'i ise özellikle hissî mücizeler ve velilerce gösterilen kerametler aracılığıyla nübüvveti kanıtlamaya yönelmiştir (Hayâlî, s. 70; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 313-318; Dâvûd-i Karsî, s. 69-70).

Peygamberler yalan söylemeyen, kötülük yapmayan, güvenilir, akıllı, zeki erkekler arasından seçilmiştir. Kadınlardan peygamber gönderilmemiştir, naslar bunu açıkça belirtmiştir. Peygamberler günah işlemekten korunmuştur. Bu ise günaha meyletmeleri halinde uyarılmaları anlamında olup irade ve yükümlülüklerini yok etmediği için onları itaat etmeye zorlamaz. İsmet aynı zamanda peygamberliğin delillerinden birini teşkil eder. Peygamberler nübüvvetle görevlendiril-

dikten sonra büyük günahattan ve bilerek küçük günahattan korunmuştur. Nebilerin günah işlediği düşüncesini uyandıran naslar zâhirî anlamda olmayıp te'vil edilmelidir veya sahih olup olmadığı araştırılmalıdır. Peygamberlerin sayısına ilişkin kesin bir rakam yoktur.

Peygamberlerin sonuncusu Hz. Muhammed'dir. Onun mücizelerinin başında Kur'an-ı Kerîm yer alır. Lafız ve mâna yönünden benzerinin meydana getirilemesi, fert ve toplumların ihtiyaçlarına dair vazgeçilmez bilgiler içermesi, gayba ilişkin haberler ihtiva etmesi, öğrenim görmemiş bir insan tarafından getirilmesi Kur'an'ın dikkat çeken i'câz yönleridir. Teoride Kur'an'ın benzeri olacak bir metin meydana getirmek mümkün olmakla birlikte Allah'ın bu gücü özel olarak insanlardan aldığı (sarfe) şeklindeki görüş tutarlı bir i'câz teorisi değildir. Hz. Muhammed'in getirdiği dinin geçmiş peygamberlerce tebliğ edilen mesajları teyit etmesi ve o peygamberlerce geleceğinin müjdelenmesi, insanlara iyilik yapmayı öğretilip kötülüklerden sakındırması, dünya hayatına düşkün olmaması, insanı maddî ve mânevî kirlerden arındırarak hikmet dolu ibadetler öğretmesi, güçlülere karşı zayıfları gözetken, sosyal adaleti tesis edip toplumsal barışı sağlayan ilkeler uygulamayı telkin etmesi, getirdiği dinin her ilkesinde bireysel ve toplumsal faydaların bulunması, ayrıca âhâd haberlerle sabit olsa da hissî mücizeler göstermesi peygamberliğinin delillerini oluşturur (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 190-208; Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 480-530; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 318-319).

Velilerin elinde gerçekleşen kerametler Hz. Peygamber'in devam eden hissî mücizeleridir. Bu konuda sahâbîlerden itibaren pek çok sâlih müslümanın elinde ortaya çıkan hârikulâde olaylar vardır. Takvâyâ yaklaştıran yöntemlerden biri, insanın geçirdiği ömür üzerinde ibret nazarıyla tefekkür etmesi ve ölüncü kabre konulacağını düşünerek nefsinin eğitilmesi, böylece ilâhî buyruklara uyması gerektiğini görmesidir. Kerametlerin bir kısmını ileri derecede ilim ve takvâyâ sahip olunması gibi mânevî kerametler teşkil eder. Mâtürîdîler'in çoğunluğu keramet inancının bir sonucu olarak tasavvufî anlayışı benimsemiştir (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 93^{a-b}; Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 504, 538-539; Hayâlî, s. 95; Dâvûd-i Karsî, s. 96).

E) Âhîret. Kıyametin kopma zamanı bilinmemekle birlikte yaklaştığını ifade

eden âlâmetler naslarda mevcuttur (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Şur'ân*, vr. 239^a, 474^b-475^a, 708^a; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 67). İnsanın iyilik yapan mükâfat, kötülük işleyene ceza vermek gerektiğini benimseyip bunu dünyada uygulaması âhiret hayatını fikren zorunlu kılar. Zira âhiret âleminin gerçekleşmeyeceğini var saymak iyilik yapanla kötülük işleyeni sonuç itibarıyla eşit hale getirir, bu da adletsizliğe yol açar. Âhiretin gerçekleşmeyeceğini düşünmek insanın içinde yaşadığı evrenin son bulmayacağı ve yokluğa mâruz kalmayacağı anlamına gelir, bu ise dünya hayatını, hatta bütünüyle varlığı anlamsız, amaçsız ve yararsız hale getirir. Akıl bunu hikmete uygun bulmadığından âhiret âleminin gerçekleşeceğine kesinlikle hükmeder. Âhiret düşüncesinin insanların büyük çoğunluğu arasında kabul görmesi bu akli zorunluluğun bir yansıması olarak algılanmalıdır (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 4-5, 101, 108, 178; *Te'vilâtü'l-Şur'ân*, vr. 414^a, 442^a, 537^a, 539^a, 872^b).

Ölenin kabirde sorguya çekilmesi, azap veya nimet görmesi âhâd hadislerle sabittir, ancak buna işaret eden âyetler de vardır. Berzah hayatını ve kabir hallerini mümkün kılacak şekilde ölünün bedenine ait bir parçaya bir tür algılama gücünün verilmesi mümkündür (bk. ACBÜ'Z-ZENE). Kabir hallerini dünya hayatı ve şartlarına benzetip inkâr etmek doğru değildir. Bu, ruhla beden arasında bizce bilenmeyen bir şekilde geçici bir süre için kurulacak irtibatla sağlanabileceği gibi cesette bir tür hayatın yaratılmasıyla da gerçekleşebilir. Kabir hallerinin keyfiyeti bilenemeyeceğinden bu algılama tarzına dair kesin bir hüküm vermek mümkün değildir (Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, II, 763-765). Peygamberlerle çocuklar kabirde sorgulanmaz.

Ölenlere ait ruhlar mertebelerine göre berzah âleminde değişik makamlarda bulunur. Ruhun mahiyeti konusunda farklı görüşler mevcuttur. Mâtürîdîler'in bir kısmına göre ruh bir tür cisim kabul edilirken diğer bir kısmı onun mücerred bir varlık olduğuna inanır. Mâtürîdî berzah âleminin bir tür ruhî hayat olmasını ihtimal dahilinde görür (*Te'vilâtü'l-Şur'ân*, vr. 665^a, 862^a).

Kıyametin kopmasından sonra ölülerin bedenleriyle birlikte dirileceği âyetlerle sabit olan kesin bir itikadî hükümdür. Akıl da bunu mümkün görür. Dinden olduğu kesin olarak bilindiğinden bunu inkâr edenin müslüman olamayacağına

âlimler icmâ etmiştir. Çürüyen cesetlerin aynıyla diriltileceği naslardan anlaşılacaktır, ancak Allah'ın bunların benzerlerini yaratması da mümkündür. Mâtürîdî ve ona uyan bir kısım kelâmcı "misliyle iade"yi ve ruhlu-bedenli dirilişi benimsemiştir. Mûteahhir Mâtürîdîler ise aynıyla iadeyi daha doğru kabul etmiştir (a.g.e., vr. 138^a-139^a; İbn Kutluboğa, s. 212-215; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 214-227; Dâvûd-i Karsî, s. 101-104).

Naslarda bildirilen hesap, mizan ve diğer âhiret hallerine inanmak gerekir, keyfiyetlerini bilmek mümkün olmadığından bunları dünya şartlarıyla kıyaslayarak te'vil etmek doğru değildir (Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 238-240; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 72-73). Havz-ı Kevser'e dair rivayetler sahih ise zâhirî mânada kabul edilebilir, ancak zayıf olma ihtimali bulunduğundan Hz. Peygamber'e verilen yüksek makam ve itibar anlamıyla te'vil edilmelidir (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Şur'ân*, vr. 903^b).

Cennet ve cehennem yaratılmış olup cennet yedi göğün üstünde, cehennem yedi yerin altındadır (İbn Kutluboğa, s. 249-251; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 73). Kıyametin kopmasıyla cennet ve cehennemin helâk olacak nesnelere dışında tutulması mümkündür (Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 252). Cennet ve cehennem tasvirleri hakikat mânası taşımakla birlikte özendirme ve sakındırmaya yönelik eğitici hedefleri içermesi de muhtemeldir (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Şur'ân*, vr. 249^b, 475^b, 640^b, 681^a). Cennet ve cehennem ebedidir. Zira Allah işlenen kötülöklere misliyle ceza vereceğini bildirmiştir. Şirk ve inkârda direnişin cezası ebediyen cehennemde bırakılmaktır. Kâfir sonlu bir azapla cezalandırılacak olsa buna tahammül edebileceğini düşünür ve onun hakkında caydırıcı olmaz, ayrıca inkâr suçuna da denk düşmez. Çünkü inatçı kâfir sonsuza kadar inkâr etmek ister, cezasının kaldırılması bu açıdan hikmetle bağdaşmaz (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 339, 360-362; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Şur'ân*, vr. 558^b). Allah'ın, kâfiri affettikten sonra cennete koyup ebediyen mükâfatlandırması, buna karşılık müminleri cehenneme koyup ebediyen cezalandırması aklen ve naklen mümkün değildir, zira bu durum iyi ile kötü arasındaki farkı ortadan kaldırır ve zulme yol açar. Halbuki naslarda iyi ile kötünün bir tutulmayacağı, farklı muamele göreceği ve Allah'ın kullarına asla zulmetmediği belirtilmiştir. Dünyada gerçekleşmeyen mükâfat ve ceza âhirette

mutlaka gerçekleşmelidir. Mâtürîdîler'in çoğunluğu bu görüştedir. İbnü'l-Hümâm gibi bazı âlimler ise kâfirlerin cennete ve müminlerin cehenneme konulmasını fiilen kabul etmemekle birlikte akli var sayımdan uzak görmemektedir (Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, II, 789-790; İbn Kutluboğa, s. 178-180; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 176-177; Dâvûd-i Karsî, s. 112).

G) İman-Küfür. İmanın asıl unsuru kalp ile tasdik etmektir, dilin ifadesi kalpteki imanın anlatılmasına ilişkin bir vasıttır. Buna göre iman Allah'tan başka ilâh bulunmadığına ve Hz. Muhammed'in O'ndan getirdiği kesin olarak bilinen vahiyelere inanıp içtenlikle benimsemektir. Amellerin geçerlilik şartı kılındığından dinde en ileri seviyedeki amel kalbin ameli olarak nitelenen imandır. Dil ve diğer organlar icbar altında bırakılabildiği halde kalbe müdahale edilemez. Bu sebeple iman bütün ilâhî buyruklara itaat etmenin adı değildir. Bazı buyruklara uymayanlara Kur'an'da "iman edenler" diye hitap edilmesi bunu kanıtlar. Bilgi imanı çağırırsa da iman ilâhî buyrukları bilmenin adı da değildir. Zira bir gerçeği bilmeyen onu inkâr etmiş sayılmaz, bunun gibi gerçeği bilen kimse de onu tasdik etmekle nitelenemez. Bilgi ancak kişiyi imana götüren bir sebep olabilir. İmanın artıp eksilmesi her an iman etmeye devam etmek yahut imanda güç, itminan ve nurun artıp eksilmesi anlamına gelir. Mâtürîdîler'in çoğunluğu bu görüştedir. Bazı Mâtürîdîler ise dille ifadeyi imana dahil etmişlerdir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 350, 373-380; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 25, 42; II, 799-813; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 321-330).

Sözlükte farklı anlamlar taşımakla birlikte dinin amacını gerçekleştirmek açısından iman ve İslâm aynı konumdadır. Kişide biri varsa diğeri de vardır, yani her müslüman mümin, her mümin de müslümandır. Kur'an'daki kullanım da bu yöndedir (el-Bakara 2/136; Yûnus 10/84; en-Nahl 16/102), İslâm tarihinde geçerli olan anlayış da budur. Mâtürîdîler'in tamamı bu görüştedir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 630-642; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, II, 817-819; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 63).

İmanda istisna yapılamaz. Kişi gerçekten mümin olduğunu söylemeli ve "inşallah" (istisna) gibi bir ifade kullanmaksızın kendini mümin diye nitelermelidir. Zira istisna ifadesi kesinlikle emin olunmayan konularda kullanılır, ayrıca zan ve tahmin anlamı içerir, imanda ise şüphe ve tah-

mine yer yoktur. Kur'an'da da, "İman etik deyiniz" buyurulmak suretiyle imanın istisna yapılmadan dile getirilmesi istenmiştir (el-Bakara 2/136). Hukukî statü de kişinin gerçekten mümin olmasına bağlıdır (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 624-629; Neseîfî, *Tebşîratü'l-edille*, II, 815-816; İbn Kutluboğa, s. 338-347).

Mukallidin imanı geçerli olmakla birlikte akıl yürütmeyi terkettiğinden günahkârdır. Mâtürîdî ve Ebû'l-Hasan er-Rüstüfe'nî'ye göre Hz. Peygamber'in mucizelerini dikkate alarak iman eden kişinin başka bir istidlâlde bulunmasına gerek yoktur. Gayba iman imkânı ortadan kalktığı için be's ve ye's halinde iman geçersizdir (Neseîfî, *Tebşîratü'l-edille*, I, 25-28, 35; Dâvûd-i Karsî, s. 121-122).

İnsana ait bir fiil olduğundan iman yaratılmıştır, ezeli olması insanın ezelliğini gerektirir, insanın yaratılmışlığı ise açıktır. Mâtürîdîler bu görüştedir. Buhara ve Ferganalı bazı Hanefîler imanın ezelliğini iddia etmişlerdir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 385-386; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 322-327; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 253).

Peygamber davetiyle karşılaşmayanlar (fetret ehli) Allah'a inanmaları halinde âhirette kurtuluşa ereceklerdir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile ona tâbi olan bazı kelâmcılar bu görüştedir. Mâtürîdîler'in çoğunluğuna göre ise inkârcılığı savunmayan kimseler -Allah'a inanmasalar da- kurtulabilirler (Dâvûd-i Karsî, s. 122-123).

Helâl telakki etmeden ve hafife almadan büyük veya küçük günah işleyen müslüman dinden çıkmaz. Çünkü Kur'an'da günah işleyen kimseden "mümin" veya "iman edenler" diye bahsedilmiş, selâm veren kimseye "mümin değilsin" demek yasaklanmış (el-Bakara 2/178; en-Nisâ 4/94; el-Hucurât 49/9), günah işleyenlerin tövbe etmeleri istenmiş ve günahta ısrar etmedikçe bağışlanacakları açıklanmış, Hz. Peygamber'e de müminler için Allah'tan mağfiret dilemesi emredilmiş (et-Tevbe 9/113; en-Nûr 24/31; Muhammed 47/19) ve Allah'ın afûv, gafûr, tevâb vb. sıfatları vurgulanmıştır. Müslümanın da nefsânî arzularının baskısıyla veya ihmalden ötürü günah işleyip bağışlanma ümidi taşıdığı dikkate alınırsa kâfir değil fâsık mümin olduğu anlaşılır. Ayrıca büyük günah işlemiş olsa da kişi iman etmek suretiyle en büyük hayrı işlemiş olur, kötülükte ise şirk ve inkâr noktasına ulaşmamış bulunur. Eğer büyük günah sahibine ebedî cehennem cezası verilirse

en üstün iyilik olan imanı mükâfatsız kalır, bu da adaletle bağdaşmaz. Tövbe ederek veya etmeden ölen günahkâr müslümanın âhiretteki durumu Allah'a havale edilir, dilerse bağışlar, dilerse azap eder, ancak cehennemde ebediyen kalmayacağı hususu naslardan anlaşılmaktadır. Allah'a isyan edenlerin ebediyen cehennemde kalacağına ilişkin naslar mutlak fâsıkla ilgilidir, mutlak fâsık ise kâfirdir. Mâtürîdîler'in büyük çoğunluğu bu görüştedir. Mâtürîdî büyük günah işleyen mümin derken Ebû'l-Muîn en-Neseîfî gibi bazı Mâtürîdîler fâsık adını verir ki doğrusu günahkârın fâsık müslüman olduğudur (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 324-383; Neseîfî, *Tebşîratü'l-edille*, II, 766-787). Mâtürîdîyye'ye ait bu anlayışın, büyük günah işlemenin müslümana zarar vermediğini ve cehenneme sadece kâfirlerin gireceğini ileri süren Mürcie ile (Mürcie-i hâli-sa) (Eş'arî, s. 132-134; Şehristânî, I, 139-146) bir ilgisi yoktur. Neseîfî'nin Mürcie'yi Mâtürîdîyye'nin muhalifi olan fırkalar arasında göstermesi de bunu teyit eder (*Tebşîratü'l-edille*, II, 776). Mâtürîdîyye ve Eş'ariyye'ye Mürcie denilmesi sadece Havâric ve Mu'tezile'den farklı bir günah anlayışını benimsemelerinden kaynaklanır. Günahkâr müslüman tövbe sonunda doğrudan doğruya Allah tarafından bağışlanabileceği gibi âhirette şefaate aracılığıyla da bağışlanabilir. Şefaate müminler hak kazanır. Zalimler için bir şefaatinin bulunmayacağına ve şefaatin zalimlere fayda vermeyeceğine ilişkin naslar bunu kanıtlamaktadır; mutlak anlamda zalim kâfir demektir (a.g.e., II, 792-794; Dâvûd-i Karsî, s. 118).

Dinden olduğu kesinlikle bilinen esaslardan birini inkâr etmedikçe müslüman dinden çıkmış olmaz ve tekfir edilemez. Buna karşılık dinin hükümlerinden olduğu kesinlikle bilinen yani zarûrât-ı dîniyeden bir hususu inkâr eden, İslâm dışındaki herhangi bir dinin alâmeti kabul edilen elbise veya simgeleri kendi rızasıyla kullanan, Allah'a açık bir eksiklik ve kusur nisbet eden, Hz. Peygamber'e dil uzatıp onu kötöleyen, Kur'an âyetlerini ve mütevâtîr sünneti inkâr eden, İslâm'ı ve onun kutsal değerlerini hafife alıp alay eden kimseler tekfir edilir. Mâtürîdîler'in tamamı bu görüştedir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 293; Neseîfî, *Tebşîratü'l-edille*, I, 198, 204, 417; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 315-323; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 50-51).

Müslümanlar bir devlet düzeni içinde yaşamalı ve mutlaka devlet başkanı be-

lirlemelidir, zira devlet olmadan toplumsal düzeni kurmak imkânsızdır. Bu sebeptir ki Hz. Peygamber'den sonra sahâbîler ilk iş olarak devlet başkanını belirlemiştir. Başkan âdil ve liyakatli olanlardan seçilir, bu iki niteliği dışındaki şartların tamamı mevcut olmayabilir. Hz. Ali ve evlâdının devlet başkanı olmasına dair nas bulunduğu iddiaları asılsızdır. Devlet başkanının Kureyş soyundan olması sahâbîler döneminde problemin çözümünü kolaylaştırmaya yönelik bir husustu (Neseîfî, *Tebşîratü'l-edille*, II, 823-841).

III. DEĞERLENDİRME

Selefiyye, Havâric, Mu'tezile, Şîa ve Eş'ariyye'den farklılık arzeden görüşleriyle müstakil bir Sünnî kelâm mektebi olan Mâtürîdîyye muhaliflerince çeşitli noktalarda eleştirilmiştir. Haberî sıfatları te'vil edip tenzihle aşırı gittiği ve sûfilere ait din anlayışını benimsediği gerekçesiyle Selefiyye'ce tenkit edilmiştir. Bu muhafazakâr âlimlere göre cevher, araz vb. felsefî terimlerle fizik ve metafizik yapıları, ilâhî sıfatları akfî bilgiler ışığında yorumlamaları, ilâhî kelâmın harf ve seslerden ibaret olmadığını söylemeleri, nübüvvetin sadece mucize ile bilinebileceğini iddia etmeleri, rü'yetullah meselesinde Allah'ın, görene göre herhangi bir mekânda ve görme açısının içinde bulunmasını (cihet ve mukâbele) reddetmeleri, imanda istisnânın yanı sıra artış eksilme-yi kabul etmemeleri, günahın iman üzerinde olumsuz etki yapmadığı tezini ileri sürmeleri Mâtürîdî kelâmcılarının belli başlı yanlışlarını teşkil eder (Ahmed b. Avazullah el-Harbî el-Lüheybî, s. 513-517; Şems es-Selefi el-Efgânî, III, 347-381). Bunlardan nübüvveti sadece hissî mucizeyle istidlâlde buldukları iddiası doğru bir tesbit değildir. Zira Mâtürîdî ve Ebû'l-Muîn en-Neseîfî'nin nübüvveti daha çok fikrî yönden temellendirdiği bilinmektedir. Diğer eleştiri konuları Selefiyye ile bütün kelâmcılar arasında tartışmalı olup genellikle Selefiyye'nin nasları akfî bilgilerle uzlaştırma ve yorumlama yöntemini reddetmesinden kaynaklanmaktadır. Süfî din anlayışının Mâtürîdîler üzerinde etkili olduğuna ilişkin tesbitler ise doğrudur.

Eş'arîler de genellikle bekâ, tekvîn ve hikmeti kadîm olan sıfat-ı meânî içinde kabul etmeleri, insanın fiillerinin fâilî olduğunu ve bunların Allah tarafından yaratılmayan cüz'î iradesi sayesinde gerçekleştiğini benimsemeleri, Allah'ın va'd ve vâdini uygulamamasını hikmete aykırı

görmeleri, kadınların peygamber olamayacağını ve tarihte kadın peygamberlerin gönderilmediğini savunmaları gibi ulûhiyyet, nübüvvet ve insan fiilleri meselelerinde Mâtürîdîler'i eleştirmişlerdir (Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 343; II, 596-597, 787; İbrâhim Medkûr, II, 57-58; M. Ebû Zehre, s. 181). Bunların içinde insan fiillerine dair olanlar dikkat çekicidir. Bu eleştirilere göre Allah'ın yaratıcılığı insan fiilleri üzerinde etkisiz kalmaktadır, çünkü yaratılmamış cüz'î iradenin fiile yönelmesinin arkasından fiilin yaratılması değişmez ve âdeta zorunlu bir kanun kabul edilmekte, bu yönelişin ardından Allah'ın fiili yaratmaması düşünülemeyeceğinden O'nun yaratma sıfatı insanın iradesiyle faaliyete geçen cebrî bir konuma düşürülmektedir. Ayrıca eleştirilerde insanda biri yaratılmış küllî irade, diğeri yaratılmamış ve hariçte mevcut olmayan cüz'î iradenin bulunduğu iddiasının mantıktaki küllî ve cüz'î kavramlarının anlamıyla bağdaşmadığı ve bu görüşlerin Mâtürîdiyye'yi Mu'tezile'den daha aşırı hürriyetçi bir konuma sevkettiği belirtilmiştir (Mustafa Sabri Efendi, s. 69-78, 103-104, 139-145, 160-164).

Mâtürîdiyye'nin tabiat ve varlık felsefesinde endeterminist bir görüşü savunarak fizik ve metafizik alana ilişkin problemlerin çözümünde önemli bir yeri bulan illiyeti reddetmesi, sebep-sonuç ilişkisini göz ardı eden genel bir yaklaşımla bütün varlık ve olayları doğrudan Allah'ın yaratmasına dayandırması bilimsel bilgilerle örtüşmediği, ayrıca kendi metafizik sistemleri ve insan fiilleri anlayışıyla çeliştiği için eleştiri konusu olmuştur. Büyük günah meselesinde imana aşırı vurgu yapmalarının amel-i sâlihî önemsiz bir konuma düşürdüğü gerekçesiyle de Mâtürîdîler'in günah anlayışı tenkit edilmiştir.

Sisteminde Eş'ariyye'ye nisbetle daha akılcı ve yoğun bir kelâm yöntemi geliştiren Mâtürîdiyye, İzmirli (*Yeni İlm-i Kelâm*, I, 81) ve Ahmed Emîn'in (*Zuhrü'l-İslâm*, IV, 95) aksine modern araştırmacılarca Mu'tezile'ye daha yakın görülür. Bununla birlikte Mâtürîdiyye kelâmcıları akılcılıkta ve dinin aklılaştırılmasında yakın görüşleri paylaştıkları Mu'tezile'ye yer yer tekfîre kadar varan sert eleştirilerde bulunmuş ve onları İslâm filozoflarıyla aynı çizgide yer alan dalâlet fırkası olarak değerlendirmiştir. Bu tutum naslarla çelişik buldukları ilâhî sıfatlar, halku'l-Kur'ân, insan fiilleri, kader ve keramet konularında açıkça görülmektedir. Mâtürî-

dîler'e göre Mu'tezile bu konudaki nasları görmezlikten gelerek insanı tatmin etmeyen aşırı ve tutarsız yorumlar yapmıştır (Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 272-286, 536-537; II, 652, 760-761, 796; Dâvûd-i Karsî, s. 106). Mâtürîdiyye kelâmcıları, Haşviyye ve zaman zaman ehl-i hadîs adıyla söz ettikleri Selefiyye'yi teşbih ve teccîme düşen, nasların zâhirî mânalarına takılıp kalan, dolayısıyla onları anlamayan katı tavırlı bir itikadî ekol olarak kabul etmişlerdir (Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 299).

Mâtürîdiyye âlimlerinin kendilerine en yakın buldukları kelâm mektebi bazı görüşlerini eleştirdikleri Eş'ariyye'dir. Nesefî'nin "ashabımızın ilkleri" ifadesini kullandıktan sonra bunların arasında İbn Küllâb el-Basrî ve Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'yi zikretmesi (a.g.e., II, 690-691), Mâtürîdiyye'nin Sünnî bir kelâm okulu olduğuna ve Eş'ariyye ile Mâtürîdiyye arasında büyük paralellikler bulunduğuna yapılmış önemli bir vurgudur. Eş'ariyye adını belirterek görüşlerini yer yer eleştirmesi Mâtürîdiyye'nin ondan ayrı bir ekol olduğunu belirtmeye yöneliktir (a.g.e., II, 980-981). Tarihi süreçte bu iki ekole mensup âlimler de birbirlerini ayrı birer Sünnî kelâm okulu olarak görmüşlerdir. Bunun ötesinde Eş'ariyye'ye bağlı bazı kelâmcıların çeşitli konularda Mâtürîdiyye'nin, Mâtürîdiyye'ye bağlı bazı kelâmcıların da yer yer Eş'ariyye'nin görüşlerini benimsemesi iki ekolün yakınlığı ile irtibatlıdır (Sübkî, III, 384; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 53-55). Müslüman ve gayri müslim çağdaş araştırmacılar da bu kanaattedir (İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 81; Goldziher, s. 111; Watt, s. 390; Topaloğlu, *Kelâm İlmî*, s. 25, 120-121).

Bilgi teorisi, varlık felsefesi, ulûhiyyet, nübüvvet, iman-küfür ve siyaset problemlerini temellendirirken akli bilgileri ileri derecede kullanması, akılcı yorumlara ağırlık vermesi ve bunu yaparken nasları ihmal etmeyip iki bilgi türü arasında bir uyumun bulunduğunu kanıtlamaya çalışması Mâtürîdiyye'nin en belirgin özelliğini teşkil eder. Bu sebeptendir ki Mâtürîdiyye'nin sistemi, yeni dönemde İslâm düşüncesinin tekrar inşa edilme sürecinin başlangıcından itibaren modern kelâmcıların ilham kaynağı olmuştur. Yeni çalışmalarda "Mâtürîdî" nisbesiyle anılan Muhammed Abduh (Şems es-Selefi el-Efgânî, II, 366-367; III, 712), ayrıca Muhammed Bahîf gibi bazı kelâmcılar büyük ölçüde Mâtürîdiyye'den yararlanmışlardır. Abduh'un *Risâletü't-Tevhîd*'deki gö-

rüşlerinin Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'indeki görüşlerle büyük benzerlikler arzemesi bunu kanıtlayıcı mahiyettedir (Mustafa Sabri Efendi, s. 57-58; Topaloğlu, *İmam Mâtürîdî*, s. 202). Mâtürîdiyye'nin görüşleri günümüzde Türkiye, Kuzey Afrika, Orta Asya Türk Cumhuriyetleri, Hindistan, Pakistan, Malezya, Endonezya başta olmak üzere geniş bir coğrafyada itibar görmekte ve yayılmaktadır. Bunda Mâtürîdiyye'ye ait bir kısım eserlerin ilmi neşirleri yapılarak değişik dillere çevrilmesinin ve yeni araştırmalara konu olmasının büyük rolü vardır. Başta Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin mevcut olan veya yakın kaynaklardan yararlanılarak meydana getirilmeye çalışılan kelâm, tefsir, fıkıh ve usulüne dair eserleriyle diğer Mâtürîdî âlimlerinin eserleri üzerine yapılacak çalışmalar bu yayılmayı daha da genişletecektir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, diğer âlimler ve Mâtürîdiyye ekolüne dair çeşitli araştırmalar mevcuttur. Bunlardan bazıları şöylece sıralanabilir: Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler-İmam Azam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Mansûr-i Mâtürîdî* (Ankara 2001); Muhammed b. Rebi' el-Medhalî *el-Hikme ve't-ta'îl fi ef'âilillâh* (Cize 1409); Şemseddin es-Selefi el-Efgânî, *el-Mâtürîdiyye ve mevâfihüm min tevhîdî'l-esmâ' ve's-şifât* (Tâif 1998); Ahmed b. Avazullah el-Lüheybî el-Harbî, *el-Mâtürîdiyye* (Riyad 1413); Ahmed b. Abdullah el-Hazefî, *el-Mâtürîdiyye* (Riyad 1413); Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Matürîdilik* (Ankara 2003); ve *Türkler'in İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara 2000); Ömer Aydın, *Sadru's-Şeria es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri* (Erzurum 1996); Şeyhülislâm Mehmed Esad Efendi, *Risâle fi'htilâfati'l-Mâtürîdî ve'l-Eş'arî* (İstanbul 1287); Vehbî Süleyman Gâvecî *Faşl fi'htilâfati Ehli's-sünne beyne'l-Mâtürîdiyye ve'l-Eş'â'ire* (baskı tarihi ve yeri yok); İsmâil Sivâsî, *Risâletü'l-ihtilâf beyne'l-Eş'â'ire ve'l-Mâtürîdiyye* (İstanbul 1304); Kadızâde Erzurûmî, *Risâle fi'temyizi mezhebi'l-Mâtürîdiyye 'ani'l-mezhebi'l-ğayriyye* (Süleymaniye Ktp., Kasıdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 672); Şeyhîzâde Abdurrahman, *Nazmü'l-ferâ'id ve cem'u'l-fevâ'id fi beyâni mesâ'ililleti vaka'a fihâ ihtilâf beyne'l-Mâtürîdiyye ve'l-Eş'ariyye fi'l-akâ'id* (Kahire 1317); Ebû Azbe er-Ravzâtü'l-behiyye *fi mâ beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye* (Haydarâbâd 1322).

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim* (nşr. M. Zâhid Kevserî, trc. Mustafa Öz, *İmam-ı A'zamın Beş Eseri* içinde), İstanbul 1981, s. 11-12; Eş'ârî, *Maḳâlât* (Ritter), s. 132-154; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, tür.yer.; a.mlf., *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 17^a, 42^a, 63^a, 87^a, 93^{a-b}, 136^a, 138^a-139^b, 239^a, 249^b, 414^a, 442^a, 474^b-475^b, 537^a, 539^a, 558^b, 569^a, 640^{a-b}, 665^a, 681^a, 708^a, 862^a, 872^b, 903^{a-b}; Cessâs, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut 1985, I, 62-63, 86-87, 169-170, 397; IV, 169-170, 316; a.mlf., *el-Fuṣûl fî'l-uṣûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, I, 149, 164; III, 369, 380; IV, 94-95, 140, 301-302; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), s. 255, 259-260; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn* (nşr. H. P. Linss), Kahire 1383/1963, s. 2; Neseffî, *et-Temhid fî uṣûlü'd-dîn* (nşr. Abdülhay Kâbil), Kahire 1407/1987, s. 2-3, 16-17, 21-22, 41-47, 81-83; a.mlf., *Teḫṣiratü'l-edille* (Salamé), I-II, tür.yer.; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 139-146; Nüreddin es-Sâbü'nî, *el-Bidâye fî uṣûlü'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dimaşk 1399/1979, s. 28, 86; Fahrreddin er-Râzî, *Münâzarât* (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1966, s. 23-24; İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli uṣûlü'd-dîn*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1648/2, vr. 18^a, 121^a, 161^{a-b}, 168^b; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik*, VI, 46; Sübkî, *Tabakât*, III, 384; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muḍḍiyye*, II, 461; Teftâzânî, *Şerhu'l-Maḳâsîd* (nşr. Abdurrahman Emeyre), Beyrut 1409/1989, V, 231-232; Bezzâzî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, Beyrut 1401/1981, II, 122; İbnü'l-Murtazâ, *Ṭabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 120, 130; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere* (Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere* içinde), Kahire 1307, s. 112-113, 133-137, 151-157, 160-162, 170-171, 185; Hayâlî, *Şerhu'l-Ḳaṣîdeti'n-nüniyye*, İstanbul 1318, s. 18, 26, 70, 75-90, 95; İbn Kutluboğa, *Hâşiye 'ale'l-Müsâyere* (Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere* içinde), Kahire 1307, s. 21, 52-57, 69, 85-86, 137-138, 178-180, 212-215, 245-251, 296-298, 300-302, 338-347; *Tecrid Tercesmesi*, VI, 12; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere*, Kahire 1307, s. 10-11, 16-21, 68-69, 75-80, 84-87, 165-166, 176-177, 193-202, 214-227, 238-240, 244-246, 252, 285-287, 315-330, 332-337; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İṣârâtü'l-merâm min 'ibârâtü'l-İlmâm* (nşr. Yüsus Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 28, 39, 46-47, 50-51, 53-55, 56, 60-61, 63, 66-67, 72-73, 75-84, 85-95, 106, 110-112, 114-115, 119, 122-124, 136, 182-183, 189, 210-214, 235-261, 278-280, 313-319, 322; ayrıca bk. M. Zâhid Kevserî'nin girişi, s. 4-9; Dâvûd-ı Karsî, *Şerhu'l-Ḳaṣîdeti'n-nüniyye*, İstanbul 1318, s. 14-18, 22-23, 33, 36, 38-39, 40-61, 65-68, 69-70, 96, 101-106, 112, 118, 121-125, 126-129; izmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 81; I, 5-56; a.mlf., *Muhassalü'l-keḷâm ve'l-hikme*, İstanbul 1336, s. 75; Arapkirli Hüseyin Avni, *İlm-i Kelâm*, İstanbul 1331, s. 71-75; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339-42, s. 120-142; Mustafa Sabri Efendi, *Meḳîfû'l-beşer taḫte sultânî'l-kader*, Kahire 1352, s. 57-58, 69-78, 103-104, 139-145, 160-164; I. Goldziher, *el-'Aḳide ve'ş-şerî'a fî'l-İslâm* (trc. M. Yüsus Mûsâ v.dğr.), Beyrut, ts. (Dârü'r-râidî'l-Arabî), s. 111; Ahmed Emin, *Zuhrü'l-İslâm*, Kahire 1966, IV, 92-95; M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül*

Devri (trc. E. Ruhi Fiğlalı), Ankara 1981, s. 390-393; İbrâhim Medkür, *Fî'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, Kahire 1983, II, 56-58, 123-125; M. Ebû Zehre, *Târîhu'l-meẓâhibi'l-İslâmiyye*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 177-181; Ahmed b. Avazullah el-Harbî el-Lüheybî, *el-Mâtüridiyye: Dirâse ve taḳvîm*, Riyad 1413, s. 513-517; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmî: Giriş*, İstanbul 1993, s. 25, 120-124; a.mlf., "Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Kelâmî Görüşleri", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* (haz. Sönmez Kutlu), Ankara 2003, s. 202; Şemseddin es-Selefi el-Efgânî, *el-Mâtüridiyye*, Taif 1419/1998, II, 366-367; III, 347-381, 712; Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Uṣûl-nün Yeniden İnşâsı* (basılmamış doçentlik çalışması, 2001), İSAM Ktp., nr. 95434, s. 5-23; M. Sait Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansur Mâtürîdî ve Ebü'l-Muîn Neseffî", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, s. 162-171; Sönmez Kutlu, "Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Mezhebi Arka Plânı", a.e., s. 121-146; Ulrich Rudolph, "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı" (trc. Ali Dere), a.e., s. 294-303; Wilfred Madelung, "Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler" (trc. Muzaffer Tan), a.e., s. 305-319; Yusuf Ziya Yörükân, "İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve Ebû Mansûr-ı Mâtürîdî", *A'İFD*, II (1953), s. 127-128.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

MÂUN SÜRESİ

(سورة الماعون)

Kur'ân-ı Kerim'in
yüzyedinci süresi.

Sürenin tamamının veya son dört âyetinin Medine döneminde nâzil olduğu şeklinde rivayetler varsa da (Âlûsî, XXX, 241) müfessirlerin çoğunluğu Mekke devrinin ilk yıllarında indiğini kabul etmektedir. Adını son âyetindeki "mâûn" kelimesinden alır. Bu kelime "zekât; komşular arasında sıkça ödünç alınıp verilen çeşitli ev eşyası" anlamlarına gelmektedir (aş. bk.). "Eraeyte, Dîn, Tekzîb, Yetîm" süresi olarak da adlandırılır. Yedi âyet olup fâsılası ن، م، ه harfleridir.

Kısa bir sûre olmasına rağmen Mâûn sûresinde inkârcıların, din konusunda samimiyetsiz ve iki yüzlü insanların ahlâkî ve içtimâî kötülüklerini tanıtmak suretiyle önemli mesajlar verilmiştir. Sûre, içeriğinin önemine muhatapların dikkatini çekmek maksadıyla, "Dini yalanlayanı gördün mü?" şeklindeki soru ifadesiyle başlamaktadır. Müfessirler buradaki "din" kelimesinin "Kur'an, uhrevî yargı, Allah'ın hükmü, İslâm" gibi anlamlara geldiği görüşündedir (İbnü'l-Cevzî, IX, 244; Fahrreddin er-Râzî, XXXII, 112). Bu âyetin, Mekke müşriklerinden olan ve kıyameti inkâr eden Âs b. Vâil hakkında nâzil olduğu rivayet edilmektedir. Daha sonra, dini asilsiz saymanın insanın ahlâkında meydana

getirdiği olumsuz etkilere yetimlere karşı şefkatsiz davranıp onları hor görme örneğiyle vurgu yapılır. Kur'ân-ı Kerim'in başka âyetlerinde de yetimlerin mallarının ve haklarının korunup gözetilmesine dikkat çekilmektedir (meselâ bk. en-Nisâ 4/6, 10; el-İsrâ 17/34; el-Fecr 89/17; ed-Duhâ 93/6, 9). Ardından gelen âyette kinayıcı bir üslûpla yoksulların yiyeceklerini kendileri sağlamadıkları gibi başkalarını da buna özendirmekten uzak duranlara işaret edilir. Âyette "yoksulları doyurmak" yerine "yoksulun yiyeceği" denilmek suretiyle varlıklı olanların malında yoksulların haklarının bulunduğu belirtilmektedir. Nitekim bu husus, "Onların mallarında isteyen ve yoksulun hakkı vardır" meâlindeki âyette de ifade edilmektedir (ez-Zâriyât 51/19).

Sürenin son dört âyetinde ibadetlerine riya karıştıranlar, iyiliğe engel olanlar veya yoksullardan ihtiyaç duydukları şeyleri esirgeyenler kınanmıştır. İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayete göre 5. âyette, yalnız kaldıklarında namazı terk edip başkalarıyla birlikte iken namaz kılan münafiklar kastedilmiştir (Taberî, XXX, 201; Kurtubî, XX, 212). Bu âyette namazı ciddiye almayan, eğlence kabilinden namaz kılan kimselere dikkat çekildiği şeklinde de yorumlar mevcuttur (Taberî, XXX, 201-202). Bazı müellifler, Mekke döneminde münafikların bulunmadığını ve müşrik Araplar'ın da kendilerine özgü bir tür namaz kıldıklarını ifade ederek sürenin ilk bölümünde olduğu gibi bu âyetlerde de Mekke müşriklerinin kastedildiğini söylemişlerdir (Ateş, XI, 116 vd.; Birkeland, IX [1958], s. 19, 26-27, 29).

Son âyette dini asilsiz sayanların "mâûn" a da engel oldukları belirtilmiştir. Hz. Ali, İbn Abbas, İbn Ömer, Dahhâk ve İkrime buradaki mâûnu zekât olarak açıklamışlardır. İbn Abbas'tan gelen diğer bir rivayete göre ise kelime, insanların günlük hayatlarında birbirlerinden ödünç alıp verdikleri maddeleri ifade etmektedir (Taberî, XXX, 203 vd.). Mâûn kelimesinin sözlük anlamından hareketle bu âyette, âhireti inkâr eden kimselerin başkalarına küçük fedakârlıklarda dahi bulunmayacak kadar bencil bir karaktere oldukları vurgulanmaktadır. Sürenin en önemli mesajı, Allah'a gönülden ibadet etmekle toplumsal hayatta yardımlaşma, şefkat ve merhametin dindarlık bakımından birbirinden ayrılmayacağı hususudur.

Mâûn sûresi üzerine yapılan çalışmalar arasında M. Fatih Kesler'in *Kur'ân-ı Kerim'de (Mâun ve Keuser Sûrelerinde) İn-*



Mâün sûresi

san Tipleri (bk. bibl.) ve Kutbettin Ekin-ci'nin *Mâün Suresi Tefsiri* (yüksek lisans tezi, 1979, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlı eserleriyle Harris Birkeland'ın "The Interpretation of Surah 107" başlıklı makalesi (bk. bibl.) zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXX, 200-206; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Haydarâbâd 1344, II, 214; Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, Kahire 1379/1959, s. 260; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut), IV, 290; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-me-sir*, IX, 244; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXXII, 111-116; Kurtubî, *el-Câmi'*, XX, 210-215; Süyûtî, *ed-Dürü'l-menşûr*, Beyrut 1403/1983, VIII, 644; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XXX, 241-244; Elmalılı, *Hak Dini*, IX, 6162-6171; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1991, XI, 113-121; M. Fatih Kesler, *Kur'an-ı Kerim'de (Mâün ve Kevser Sûrelerinde) İnsan Tipleri*, Ankara 1995, s. 20-64; Mevdûdî, *Tefhümü'l-Kur'an* (trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr.), İstanbul 1996, VII, 253-261; M. İzzet Derveze, *et-Tefsirü'l-Hadis: Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri* (trc. Şaban Karataş), İstanbul 1997, I, 191-194; H. Birkeland, "The Interpretation of Surah 107", *St.I*, IX (1958), s. 13-29.



KÂMİL YAŞAROĞLU

MAÛNET

(المعونة)

Herhangi bir mümine yardımcı olmak üzere Allah tarafından yaratılan olağan üstü durumlar anlamında terim (bk. HÂRİKULÂDE).

MAURITIUS

(bk. MORİTUS).

MAVERA

1976-1990 yılları arasında çıkan aylık edebiyat dergisi.

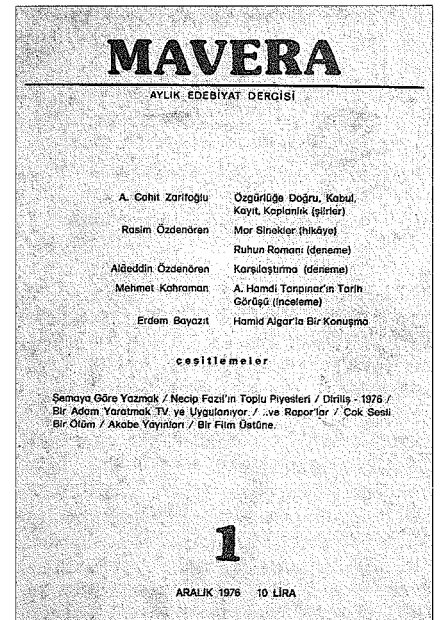
Aralık 1976 – Haziran 1984 arasındaki ilk doksan bir sayısı Ankara'da, daha sonra İstanbul'da yayımlanan derginin kurucuları Rasim Özdenören, Cahit Zarifoğlu, Erdem Bayazıt, Mehmet Âkif İnan, Alaaddin Özdenören ve Ersin Gürdoğan'dır. Bazı özel sayılarının birkaç ay birleştirilerek, 96. sayının iki aylık olarak (Kasım-Aralık 1984) yayımlanması dışında genelde düzenli bir neşir seyri olmuştur. Dergi 1990 yılına kadar yayımını sürdürmüş, ardından kapanmıştır (görülebilir son sayı Ağustos 1990'da çıkan 164. sayıdır).

Mavera'nın ilk sayısında kurucular adına Rasim Özdenören'in kaleme aldığı "Mavera" başlıklı yazıda önce "mâverâ" kelimesinin anlamı üzerinde durulmuş, kelimenin bilginin deneysel olmayıp sezgisel olduğunu ifade eden felsefi bir görüşü de içine aldığına dikkat çekilmiş ve edebiyatın, amacı kendinden ibaret olan bir çalışma alanı olarak görülmediği belirtilmiştir. Çıkış amacı ise "son birkaç on yıldır çok büyük aşamalardan geçerek bugün reddi mümkün olmayan bir düzeye ulaşan yerli düşüncemizin edebiyatına yeni açılımlar getirmek" olduğu ifade edilmiş, "Mavera, bir yaşama biçimi halinde öz uygarlığımızı yeniden yürürlüğe koyma davasını güdenlerin edebiyat alanındaki bir buluşma yeridir" denilmiştir (nr. 1, Aralık 1976, s. 46).

Dergiye yön verici isimler, sahip çıktıkları yerli düşünce anlayışını ve Batılı yazarları da izleyerek kazandıkları modern edebiyat zevkiyle biçimlendirdikleri orijinal ürünler ortaya koymuşlardır. Bu açıdan bakılınca şiir ve hikâyelerin yanında ilk sayılardan itibaren yayımlanmaya başlanan Cahit Zarifoğlu'nun "Yaşamak" başlıklı günlükleriyle Rasim Özdenören'in derginin fikrî arka planını veren, ortaya koydukları edebiyatın teorisine ilişkin yazıları önemli çalışmalardır. Edebiyatla uygarlık arasındaki paralelliğe dikkat çekilen "Ruhun Romanı", "Ruhun Malzemeleri", "Aşkın Edebiyat", "Malzemenin Ruh" gibi başlıklar taşıyan bu yazılarda Rasim Özdenören "İslâmî edebiyat" kavramı üzerinde de durarak ilgi çekici yorumlar yapmıştır. Bu yazılarda klasik İslâm edebiyatı ürünleriyle çağdaş İslâmî duyarlıklı yazarların eserleri karşılaştırılmakta, bugünkülerin, konusundan yazarlarının eleştiri tavrına kadar birçok bakımdan o dönem eserlerinden farklı olacağı ifade edilmekte, klasik edebiyatla bugünkü edebiyat arasında mukayese yaparken de eserin muhtevası yerine yazarın yazıya yansıyan İslâmî tavrına bakmanın daha anlamlı olacağı belirtilmektedir ("Yazarın Tavrı Önemlidir", *Mavera*, nr. 8, Temmuz 1977). Dergide daha çok kavramlardan yola çıkarak yazdığı yazılarda yeni fikrî ayrıştırmalar yaptığı görülen Rasim Özdenören'in gelenek kavramını yorumladığı, dile bakış açılarını izah ettiği ve kendileri hakkındaki bazı polemiklere cevap vermek üzere yazdığı yazılar da bu bağlamda anılması gereken çalışmalardır.

Dergide şiir, hikâye, günlük, deneme, eleştiri türündeki ürünlerin yanında farklı kişilerle yapılmış konuşmalara, edebiyat, sanat, kültür, politika konularındaki açık oturumlara da yer verilmiş, bu açık oturumlarda edebiyatta evrensellik ve yerellik, çağdaşlık kavramı, siyaset ve sanat, millî sinema, mimari, hat sanatı ve hikâye sanatı gibi konular tartışılmıştır. İlk sayıdan başlayarak derginin gövdesini oluşturan ana bölümden sonra yer alan "Çeşitlemeler" kısmında edebiyat ve sanatın aktüel konu ve olaylarına değinilmiştir. 17. sayıdan itibaren Cahit Zarifoğlu bu kısımda açtığı "Okuyucularla" sayfalarında, gelen mektupları değerlendirmiş,

Mavera'nın ilk sayısının kapağı



kendine has üslûbuyla bu sayfaları derginin merakla okunan bir bölümü haline getirmiştir.

İlk yıllarda hemen bütünü sanat ve edebiyata ayrılan dergide zamanla aktüel ve politik konular da yer tutmaya başlamış, İslâm dünyasında olup bitenlere geniş yer ayrılmıştır. Böylece kalabalık bir okuyucu kesimine hitap etmeye başlayan derginin tirajı dört beş binlere doğru yükselmiş, bazı yazarlarının da katıldığı bir Afganistan seyahatinden sonra renkli orijinal fotoğraflar kullanılarak hazırlanan ve iki baskı yapan "Afganistan Özel Sayısı"yla (nr. 62, Ocak 1982) tiraj 10.000'e ulaşmıştır.

Ölümleri dolayısıyla Fethi Gemuhluoğlu (nr. 12, Kasım 1977), Necip Fazıl Kısakürek (nr. 80-82, Temmuz - Ağustos - Eylül 1983) ve Cahit Zarifoğlu (nr. 129, Eylül 1987) için özel sayılar hazırlayan derginin 46. sayısı "Hikâye", birleşik 92-95. sayıları "Tasavvuf Özel Sayısı" olarak çıkmıştır. Televizyon kültürü üzerine geniş bir fikrî yelpazeden isimlerin katılımıyla gerçekleştirilen soruşturma 71. sayıda yayımlanmıştır.

Başlangıçta çeviriden çok yazarlarının ürünlerine dayanan bir dergi olması kararlaştırılan *Mavera* yayımladığı üç dört çeviri yazı dışında uzun süre bu ilkesine bağlı kalmış, derginin geçmiş sayılarının değerlendirildiği 100. sayıdan sonra Thomas S. Eliot ve Ezra Pound'la yapılmış uzunca iki konuşmanın çevirisi 101 ve 108. sayılarda çıkmıştır. Derginin bu döneminde Bilge Karasu ile sanatı üzerine yapılmış bir konuşma ve "Kapitalistleşme Sürecinde Edebiyat Dergileri" konulu bir soruşturma, "İnsan-Makine İlişkileri" ile Sezai Karakoç'un "Fecir Devleti" şiiri üzerine yapılan oturumlar bulunmaktadır. Dil konusunda süregelen tartışmalara taraf olmayacağı belirtilen dergide orta bir yol izlenmiştir.

Çekirdek kadroyu oluşturan ve daha önce *Diriliş*, *Edebiyat* gibi dergilerde de yazmış olan kurucu yazarların yanı sıra aralarında Osman Sarı, İsmail Kılıçoğlu, Mehmet Maraşlıoğlu, Mehmet Kahraman, Mehmet Atilla Maraş, Kadir Tanır, Atasoy Müftüoğlu, Bahri Zengin gibi isimlerin de bulunduğu çok sayıda yazarın katkılarıyla yayımına devam eden *Mavera*'da 40'lı sayılardan itibaren Mustafa Çelik, Recep Seyhan, Ramazan Dikmen, Adnan Tekşen, Âlim Kahraman, Ali Haydar Haksal, Mustafa Özçelik, Osman Özcan gibi isimlerden oluşan yeni bir yazarlar kuşağı belirmeye başlamıştır. Mehmet

Ocaktan, Alaeddin Soykan, Mustafa Ruhi Şirin, Necmettin Turinay, Fehmi Kuru, Mehmet Çağlar, Meral Maruf, Seyfettin Ünlü, Ömer Lekesiz, İlhan Kutluer, Osman Bayraktar, İhsan Işık dergide ürünleriyle görülen diğer belli başlı isimlerdir. Ayrıca Hasan Aycın çizgileriyle, Özkul Eren hazırladığı kapak desenleriyle dergiye katılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Vedat Günyol, *Sanat ve Edebiyat Dergileri*, İstanbul 1986, s. 79; Rasim Özdenören, "Demek ki Yüz Ayı Geride Bırakmışız", *Mavera*, IX/100, İstanbul 1985, s. 4-11; Âlim Kahraman, "Erdem Bayazit'la *Mavera* Dergisi ve Akabe Yayınları Çevresinde", a.e., s. 12-19; İlyas Mollaoğlu, "Mavera Üzerine Âlim Kahraman'a İki Soru", *İlim ve Sanat*, sy. 10, İstanbul 1986, s. 7; "Mavera", *TDEA*, VI, 163-164.

ÂLİM KAHRAMAN

MÂVERÂÜNNEHİR

(مأوراء النهر)

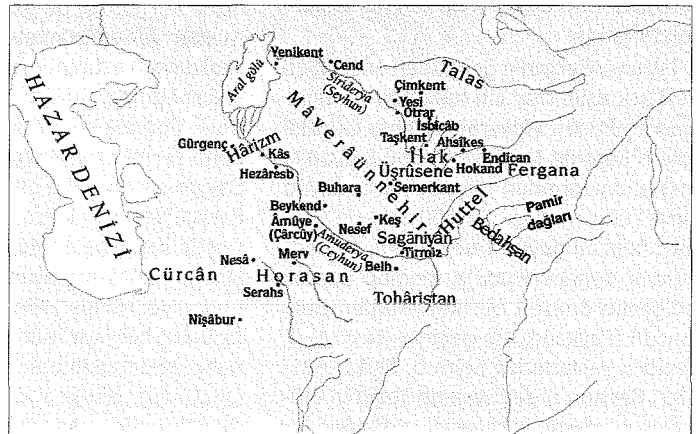
Ceyhun nehrinin
kuzey ve doğusunda kalan bölgeye
İslâm tarihçi ve coğrafyacıları
tarafından verilen isim.

Orta Asya'ya yönelik İslâm fütuhatından sonra Arapça kaynaklarda Ceyhun nehrine (Amuderya / Oxus) izâfeten "nehrin öte tarafında bulunan bölge" anlamında kullanılmıştır. İran, Çin, Yunan ve Arap kaynaklarında Turanî ve İranî kavimler arasında sınır olarak kabul edildiği bildirilen Ceyhun nehrine eski Türkler'in Ögüz adını verdikleri kaydedilmektedir (Günaltay, IV, 36), Mâverâünnehir tabiri IX. (XV.) yüzyıldan itibaren Farsça kaynaklarda kullanılmaya başlanmıştır. Arapça metinlerde Mâverâü'l-Ceyhûn ya da Haytal, Batı kaynaklarında Transoxiana (Transoxania) diye anılan bölgeye bazı Türk müellifleri Çay-ardı adını vermişlerdir (Esin, s. 152),

Modern dönemde Mâverâünnehir, Ceyhun ile Seyhun nehirleri arasında kalan yaklaşık 660.000 km²'lik coğrafi bölgeyi ifade etmek için kullanılmaktadır.

Bölgenin doğu ve kuzey sınırları İslâm hâkimiyetinin genişlemesine paralel olarak değişmiştir. Mâverâünnehir'in hangi şehir ve bölgeleri kapsadığı konusunda bilgi veren Arap coğrafyacılarından İstahrî güneyde Ceyhun nehriyle sınırlanan bölgenin Buhara, Semerkant, Soğd toprakları, Üşrüsene (Uşrusana), Şâş (Taşkent), Fergana, Keş (Kiş), Nesef (Nahşeb), Sağāniyân (Çağāniyân), Huttal (Huttalân), Tirmiz, Guvâziyân, Ahsîkes, Hârizm, Fârâb, İsbîcâb, Talas, İlak ve Hucend'i kapsadığını; İbn Havkal doğusunda Pamir, Reşt ve düz bir çizgi üzerinde Huttal'e sınır Hint topraklarının, batısında Taraz'dan itibaren batıya doğru Bârâb (Fârâb), Sütkent, Semerkant'a tâbi Soğd, Buhara ve tâbi yerler, Hârizm ve Hârizm denizine (Aral gölü) kadar yay halindeki bir çizgi üzerinde Oğuzlar ve Karluklar ülkesinin kuzeyinde Fergana'nın doğu ucundan Taraz'a kadar uzanan düz bir çizgi üzerindeki Karluk topraklarının, güneyinde ise Bedahşan ve Hârizm denizine kadar düz bir çizgi üzerinde Ceyhun nehrinin yer aldığını ve Huttal'in de Mâverâünnehir'e dahil olduğunu kaydeder. Mes'ûdî, Mâverâünnehir'in de içinde bulunduğu geniş topraklara Kuşan adını verir. Ebû'l-Fidâ ve Kalkaşendî gibi Arap tarihçi ve coğrafyacıları Turan topraklarının üç büyük bölgeden meydana geldiğini, bunlardan birinin Mâverâünnehir ve Türkistan olduğunu belirtirler.

Mâverâünnehir, ilk fetih yıllarından itibaren idarî açıdan Horasan'ın bir parçası olarak kabul edilmiştir. Ancak III. (IX.) yüzyılda Sâmânîler döneminde bölgenin Horasan'dan ayrı ve özel bir statüye sahip olduğu görülmektedir. Klasik dönem-



Mâverâünnehir bölgesi

de Mâverâünnehir merkezde en geniş ve en verimli topraklara sahip Soğd (Buhara ve Semerkant), batıda Hârizm (sonraları Hîve), güneyde Sagâniyân -Huttel. Ceyhun'un yukarısında Bedahşan, kuzeyde Fergana -Şâş'tan oluşan beş ana bölgeye ayrılıyordu.

Ceyhun nehri çok eski devirlerden beri İran ile Turan arasında sınır kabul edilmiş, bazan batıda bulunan yerleşik İranî kavimlerin, bazan doğuda bulunan Turanî göçebelerin nüfuz alanına girmiştir (Strange, s. 433). Verimli topraklara sahip olan bölgede çok eski tarihlerden itibaren tarımsal hayatın izlerine rastlanmaktadır. Eskiçağ ve Ortaçağ'da ticaret yolları vasıtasıyla Çin, İran, Hindistan, Rus stepleri ve Baltık ülkelerine bağlanan Mâverâünnehir'in havası, suyu, topraklarının bereketi, mâmurluğu, halkının savaşçılığı, cömertliği, hayır severliği İslâm coğrafyacılarının yanı sıra Doğulu ve Batılı seyyahlar tarafından da övülmüştür. Mâverâünnehir'deki Buhara ve Semerkant şehirleri kaynaklarda "İslâm'ın kubbesi" ve "dünya cennetlerinin en önde geleni" şeklinde tanımlanmıştır.

Tarih öncesi dönemlerden itibaren Orta Asya steplerindeki göçebelerle Horasan ve İran'daki yerleşik unsurlar arasında bir sınır durumunda olan Mâverâünnehir'in siyasî tarihi bölgeye dışarıdan yapılan müdahale ve istilâlara bağlı olarak gelişmiştir. Bölge milâttan önce II. binyılda Aryailer'in göç ve iskânına sahne olmuş, milâttan önce VI. yüzyılda Pers Devleti'ne bağlanmış, Büyük İskender'in kısa süreli hâkimiyetinin ardından Baktriya Kralığı toprakları içerisinde yer almıştır. Milâttan önce II. yüzyıl başlarında doğudan gelen göçebelerin istilâsına uğrayan bölge Yüe-çiler'in ve Kuşan Devleti'nin hâkimiyetine girmiştir. Milâttan sonra V. yüzyılın ortasından VI. yüzyılın ortalarına kadar Eftalitler'e, bu devletin yıkılmasının ardından Batı Göktürk Devleti'ne bağlanmıştır (565).

İslâm ordularının gelişinden önce Soğd ve Türk asıllı mahallî hâkimlerin idaresinde bulunan Mâverâünnehir'e ilk ciddi askerî harekât Muâviye b. Ebû Süfyân'ın kumandanlarından Ubeydullah b. Ziyâd tarafından yapıldı. 24.000 askerle Ceyhun nehrini geçen Ubeydullah, Buhara hâkimi Buhara-Hudâ'yı mağlûp ederek bölgenin önemli merkezlerinden Beykend'i (Paykand) ele geçirdi (54/674). I. Yezîd'in valilerinden Selm b. Ziyâd (681-683) Ceyhun'u geçtiyse de Yezîd'in ölümlüyle başlayan iç savaşlar yüzünden bir

sonuç alınmadı. Mahallî hâkimlerin yardım talepleri Göktürkler'in bölgeye başarılı askerî müdahalelerini getirdi (701).

Mâverâünnehir'de kalıcı başarılar, ancak Haccâc b. Yûsuf es-Sekaff'nin umumi valiliği esnasında Kuteybe b. Müslim'in 86'da (705) Horasan valisi tayin edilmesiyle sağlandı. Kuteybe uzun mücadelelerden sonra mahallî hâkimleri bertaraf ederek Beykend, Tîmuşkent, Kermîniye, Buhara, Keş ve Nesef'i ele geçirdi. Tohâristan hâkimi Nîzek Tarhan öldürüldü. Semerkant yüklü bir haraç vererek teslim oldu. Bu başarılar, İslâm ordularının İsficâb'a kadar ilerlemesini ve Üşrûsene dışında Mâverâünnehir'in önemli bir kısmının müslümanların kontrolüne girmesini sağladı.

İslâm fetihlerinden önceki dönemde Soğdlular, Türkler ve Araplar gibi çeşitli etnik kökenlere mensup halkların yaşadığı bölgede Budizm, Zerdüştlük, Maniheizm, Hıristiyanlık, Yahudilik, Şamanizm, Mecûsîlik ve Mezdekiyye yaygındı. Henüz İslâm hâkimiyetine girmeden bazı müslümanların bölgeye yerleşip İslâm'ı yaymak için çalışıklarına dair rivayetler bulunmakla birlikte Mâverâünnehir'de İslâm'ın yayılışı Kuteybe b. Müslim zamanında gerçekleşmiştir. Kuteybe, takip ettiği başarılı siyasetle ordusuna aldığı askerlerin müslüman olmasını sağlarken şehirlere yerleştirdiği müslüman grupların yerli halkla iyi ilişkiler kurması ve Dahhâk b. Müzâhim gibi âlimlerin İslâm'ı halka iyi anlatmaları bölgenin İslâmlaşmasını kolaylaştırmıştır. Ömer b. Abdülazîz'in, seleflerinin aksine Müslümanlığı kabul edenlere kolaylık göstermesi, onları cizyeden muaf tutması, çeşitli halkları İslâm dinine kazandırmak için başlattığı tebliğ kampanyası Mâverâünnehir'in İslâmlaşma sürecini hızlandırmıştır.

Kuteybe b. Müslim döneminde Mâverâünnehir şehirlerinde birer askerî garnizon kurulmuş, bu garnizonlara müslümanlar yerleştirilmiştir. Sosyoekonomik yapı devam ettirilmiş, para sistemi Buhara örneğinde olduğu gibi aynen korunmuş, Soğdca resmî dil olarak bir süre daha yerini muhafaza etmiştir. Nasr b. Seyyâr zamanında divan defterleri Orta Farsça'dan (Pehlevîce) Arapça'ya çevrilmiştir. Kuteybe b. Müslim'in öldürülmesinden sonra başlayan mahallî ayaklanmalar ve Türgiş Hükümdarı Su-iu'nun (Sou-lou) bölgeye müdahalesi Mâverâünnehir'deki müslüman hâkimiyetini sarstı (110/728). Bölge 112'de (730) yeniden müslümanların kontrolüne girmekle bir-

likte şiddetli savaşlar 120 (738) yılında Su-iu'nun ölümüne ve Türgişler'in kendi iç sorunları sebebiyle bölgeden ayrılmasına kadar devam etti.

Göktürk Devleti'nin yıkılması ve Türgişler'in çekilmesi Çinliler'e Mâverâünnehir'e kadar müdahale imkânı verdi. 133 (751) yılındaki Talas Savaşı'nın ardından bölge kesin olarak müslümanlara bağlandı. Fakat isyanların ardı arkası kesilmedi. Bölge halkı Mukanna'nın isyanına destek verdi (776-783). Hârûnnürreşîd devrinde 190'da (806) isyan eden Râfi' b. Leys 194'te (810) Horasan Valisi Me'mûn'dan eman dileyerek teslim oldu. Me'mûn, bu isyanın bastırılmasında gösterdiği başarılarından dolayı Sâ mânîler'e adını veren Sâ mânî-Hudâ'nın oğlu Esed'in dört oğlu Nûh, Ahmed, Yahyâ ve İlyas'a yüksek rütbelere ve makamlara tevcih etti. Daha sonra Horasan Valisi Gassân b. Abbâd Halife Me'mûn'un emriyle Nûh'u Semerkant, Ahmed'i Fergana, Yahyâ'yı Şâş ve Üşrûsene, İlyas'ı da Herat valiliklerine tayin etti (204/819). Böylece Mâverâünnehir'de Sâ mânîler devri başlamış oldu. Sâ mânîler Horasan'da hüküm süren Tâhirîler'e tâbi idi. Ya'kûb b. Leys'in 259 (873) yılında Tâhirîler Devleti'ne son vermesinin ardından bölge Saffârîler'e bağlandı. Halife Mu'temid-Alellah iki yıl sonra yayımladığı bir menşurla bütün Mâverâünnehir'i Sâ mânîler'den Nasr b. Ahmed b. Esed'e tâbi kıldı (261/875). İki yüzyıla yakın bir süreden beri İslâm hâkimiyeti altında bulunan Mâverâünnehir bu menşurla ilk defa Horasan'da müstakil bir idarî bölge olarak kabul edildi.

Mâverâünnehir, Sâ mânîler devrinde en parlak dönemlerinden birini yaşadı. Başta Buhara ve Semerkant olmak üzere bölgede önemli bir ekonomik, kültürel ve ilmi gelişme meydana geldi. Mâverâünnehir'de yetişen pek çok âlim ve sanatçı İslâm dünyasında bilim, kültür, felsefe ve sanatın gelişmesine ciddi katkılarda bulundu. Muhaddis Buhârî ve Dârimî, müfessir Dahhâk b. Müzâhim, kelâmcı Mâtürîdî, fakih Ebû'l-Leys es-Semerkandî bunlardan sadece birkaçıdır. Bölgede II. (VIII.) yüzyılda başlayan ilmi faaliyetler Sâ mânîler döneminde doruk noktasına ulaştı. Mâverâünnehir bu devirde iktisadî açıdan da büyük gelişme gösterdi, halkın refah düzeyi yükseldi. Rusya, Polonya ve İskandinavya'da bulunan çok sayıda gümüş Sâ mânî defnesi, Mâverâünnehir'in bu dönemde adı geçen yerlerle canlı ticarî ilişkilere sahip bulunduğunu göstermektedir (Frye, s. 72). Ayrıca bu devirde İslâmî-

yet bölgenin doğusunda ve kuzeyindeki steplere yayıldı. İbn Havkal ve İstahrî gibi IV. (X.) yüzyıl coğrafyacıları, yaşadıkları dönemde İslâm ülkeleri içinde Mâverâünnehir kadar gayri müslimlerle cihad yapan başka bir bölge bulunmadığını, sınırlarının dârülcihad yakın olduğunu ve bütün topraklarının hükümdarı (dârülcihad) sayıldığını belirtirler. Soğdular'ın ve Türkler'in uzun süren direnmeleri sonucunda İslâmiyet'i benimsemeleriyle Müslümanlık bütün Orta Asya'ya yayılma imkânı buldu. Böylece Mâverâünnehir, Türkler'le müslümanları yüz yüze getiren ve Türk-İslâm tarihinin seyrini değiştiren önemli bir coğrafya parçası oldu.

Bölgenin Türkleşme süreci IX. yüzyılın son çeyreğindeki yoğun Oğuz göçleriyle başladı. Etnik yapının Türkler lehine değişimi, Karluk ve Halaçlar gibi diğer Türk boylarının bölgeye göçleriyle daha da güçlendi. Karahanlı hâkimiyeti Mâverâünnehir'in Türkleşme sürecindeki nihâî safhanın başlangıcı oldu. Horasan Valisi Ebû Ali es-Simcûrî, Sâmânî Hükümdarı Nûh b. Mansûr ile aralarında çıkan anlaşmazlığı çözemeyince Karahanlı Hükümdarı Hârun Buğra Han'dan yardım istedi. Buğra Han Sâmânîler'e son verdiği takdirde Horasan Ebû Ali'nin olacak, Mâverâünnehir ise Karahanlı hâkimiyetine bırakılacaktı. Buğra Han, Sâmânîler'e karşı verdiği başarılı mücadelelerden sonra Semerkant ve Sâmânî başşehri Buhara'yı bir süre için ele geçirdi (382/992). Halefi İlig Han Nasr b. Ali 389'da (999) Buhara'yı tekrar zaptederek Sâmânîler'e son verdi. İlig Han'ın Gaznelîler'in idaresindeki Horasan'a hâkim olma isteği başarısızlığa uğramakla birlikte Karahanlı hâkimiyeti Mâverâünnehir'e sağlam bir şekilde yerleşti. Sâmânîler, sınırlarını Türk akınlarına ve özellikle Karahanlılar'a karşı korumaları için Buhara civarındaki Nûr kasabasını ve çevresini Selçuklular'a otlak olarak verdiler (375/985). Selçuk Bey'in 397 (1007) yılı civarında vefatı üzerine Cend şehrinde ayrılarak Mâverâünnehir'e göç eden Selçuklu hânedanı mensupları burada Sâmânîler'i destekleyince Karahanlılar'ın saldırılarına mâruz kaldılar. Mâverâünnehir'e hâkimiyet için mücadele eden Karahanlılar ve Gaznelîler Selçuklular'ın bölgeye inmesinden rahatsız oldular. Selçuklular daha sonra Mâverâünnehir'den ayrılarak Hârizm'e göç ettiler. Sultan Alparslan, muhtemelen Karahanlılar'ı ortadan kaldırmak için 200.000 kişilik bir orduyla Mâverâünnehir üzerine yürüdü, ancak bir suikast neticesinde öldürülünce sefer ba-

şarısızlığa uğradı (465/1072). 480 yılının ilk günlerinde (Nisan 1087) Mâverâünnehir'e bir sefer düzenleyen Sultan Melikşah geçtiği yerlerdeki bütün kale ve şehirleri ele geçirdi. Buhara'yı zaptedip Karahanlı Hükümdarı Ahmed Han'ı esir aldı ve İsfahan'a götürdü. Sultan Melikşah, Çiğiller'in Semerkant'ta çıkardığı isyan üzerine aynı yılın sonlarında Mâverâünnehir'e ikinci bir sefer yaptı ve Emir Üner'i Semerkant'a vali tayin etti (480/1087). Sultan Berkıyaruk, Arslan Argun'un Horasan'da başlattığı isyanı bastırdıktan sonra Belh'te yaklaşık yedi ay kaldı ve Mâverâünnehir'deki işleri düzene koyup adına hutbe okuttu (490/1097). Sultan Berkıyaruk, Karahanlılar'dan Kılıç Tamgaç Han'ın (Mes'ûd b. Muhammed) ölümünün ardından üç Batı Karahanlı hükümdarını bizzat tayin edip Mâverâünnehir'i kontrol altında tuttu. Horasan meliki Sencer de Karahanlı Hükümdarı Kadir Han Cibrâil b. Ömer'in kendi topraklarını istilâya kalkışması üzerine sefere çıkıp onu esir aldı ve öldürttü. Sencer bu zaferden sonra Mâverâünnehir'i yeniden teşkilâtlandırdı. Muhammed b. Süleyman'ı Arslan Han unvanıyla Batı Karahanlı hükümdarı tayin edip kendine tâbi kıldı (495/1102).

536 (1141-42) yılında Katvân savaşında Sultan Sencer putperest Karahıtaylar'a mağlûp olunca Karahıtaylar Mâverâünnehir'i ele geçirdiler. Karahıtaylar'ın ardından bölge Alâeddin Muhammed Tekiş döneminde Hârizmşahlr'ın idaresine girdi (607/1210). Ancak kısa süre sonra Mâverâünnehir'e giren Moğollar bölgedeki şehirleri tahrip edip halkını katlettiler (616-617/1219-1220). Böylece Mâverâünnehir Moğollar'ın hâkimiyetine girmiş oldu. Ögedey Han'ın tayin ettiği Mahmud Yalvaç ve oğlu Mes'ûd Beg'in idaresinde bölge yeniden toparlandı ve refah seviyesi yükseldi. Mahmûd Târâbî adlı bir kişinin Moğollar'a karşı başlattığı isyan büyük bir Moğol ordusu tarafından bastırıldı (636 / 1338-39).

Mâverâünnehir, Çağataylar döneminde Çağataylılar'ın Horasan'a düzenlediği yağma seferlerine karşılık veren İlhanlılar tarafından birkaç defa yağmalandı (1273, 1316). Timurular zamanında Mâverâünnehir şehirleri ekonomik ve kültürel gelişiminin zirvesine ulaştı. Bu dönemde pek çok mimari âbide ile süslenen Semerkant şehri ön plana çıktı.

Şeybânîler Mâverâünnehir'de uzun ve istikrarlı bir hâkimiyet kurmayı başaramadılar. Timurular hâkimiyeti sonrası bölgede kabile ruhu ve kabileler arasındaki

mücadeleler kendini gösterdi. XVII ve XVIII. yüzyıllara gelindiğinde Mâverâünnehir artık eski ekonomik ve kültürel önemini kaybetmişti. Bu devirde Canoğulları ve Astrahan'ın hâkimiyetine giren bölge, zaman zaman kuzey ve doğu steplerindeki göçebe kabilelerin saldırılarına mâruz kaldı ve Mangıt hâkimiyetinin ardından Çarlık Rusyası'nın idaresine girdi (1868).

Vahalardaki verimli topraklarda gelişmiş bir sulama sistemiyle yapılan tarım, zengin altın ve gümüş madenleri, orman ürünleri, kürk, deri, bal mumu ve Çin malları nakline dayanan gelişmiş ticaret, Eski ve Ortaçağ'lar boyunca Mâverâünnehir'in iktisadî gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Tarihî İpek yolunun önemini kaybetmesi ve doğu-batı ticaretinin güneydeki denizlere kayması, XVII. yüzyıldan itibaren bölgenin ekonomik açıdan yavaş yavaş gerilemesine sebep olmuştur. Tarihteki Mâverâünnehir toprakları günümüzde Özbekistan ve Türkmenistan'la Kazakistan'ın bazı kesimlerini ihtiva eder.

BİBLİYOGRAFYA :

Belâzürî, *Fütûh* (Fayda), s. 545, 592-629; İbnü'l-Fakih, *Tercüme-yi Muhtaşarü'l-Büldân* (trc. H. Mes'ûd), Tahran 1349/1970, s. 171-178; Yakûbî, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 68-71; İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (trc. Hüseyin Karaçanlı), Tahran 1370/1991, s. 24-32; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), bk. İndeks; Ramazan Şeşen, *İbn Fazlan Seyahatnâmesi*, İstanbul 1975, s. 22-24; a.mlf., *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ankara 1985, bk. İndeks; İbn Rüste, *el-A'lâku'n-nefise* (M. J. de Goeje), Leiden 1891 → Frankfurt 1992, s. 105; İbn A'sem el-Küfî, *el-Fütûh* (trc. Muhammed b. Ahmed Müstevfî-yi Herevî, nşr. Gulâm Rızâ Tabâtâbâî), Tahran 1374/1995, s. 782-784; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb* (nşr. Müfîd M. Kumejha), Beyrut 1986, I, 133; İstahrî, *Mesâlik* (de Goeje), s. 286-348; a.mlf., *Mesâlik* (trc. Anonim, nşr. İrec Efşâr), Tahran 1367 hş., s. 226-276; Nersahî, *Târîh-i Buğârâ* (nşr. Müderris-i Razavî), Tahran 1351/1972, s. 12-16, 52-81; İbn Havkal, *Şüretü'l-arz*, s. 459-525; a.mlf., *Sefernâme-i İbn Havkal: İrân der Şüretü'l-arz* (trc. Ca'fer Şiâr), Tahran 1366/1987, s. 191-248; *Hudûdü'l-âlem* (nşr. Menûçih-rî Sütüde), Tahran 1362/1983, s. 26, 105-107; Makdisî, *Ahşenü't-tekâsîm* (trc. Alî Nakî Münzevî), Tahran 1361 hş., II, 381-425; Bekrî, *el-Mesâlik*, I, 442; *Ahbârü'd-devleti's-Selçukîyye* (Lugal), s. 2, 15, 41, 44, 50, 54, 63, 65, 66, 88, 104, 137; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân* (nşr. F. Wüstenfeld), Frankfurt 1994, IV/1, s. 400-403; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, bk. İndeks; Bünderî, *Züb-detü'n-Nusra* (Burslan), bk. İndeks; Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, I, 74-96; Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvîni, *Âşârü'l-bilâd* (trc. Cihângîr Mîrzâ Kâçâr, nşr. Mîr Hâşim Muhaiddis), Tahran 1373/1994, s. 291, 586-589, 615-619, 628, 634, 638; Ebû'l-Fidâ, *Takvîmü'l-büldân* (trc. Abdülmuhammed Âyetî), Tahran 1349/1970, s. 556-562; a.e. (nşr. J. T. Reinaud - M. G. de Slane), Paris 1840 → Frankfurt 1992, s. 483-504; Müstevfî, *Nüzhetü'l-kulûb* (Strange), s. 21, 217, 261-262; İbn

Battûta, *Sefernâme* (trc. Ali Muvahhid), Tahran 1337/1958, s. 366-388; Clavijo, *Embassy to Tamerlane 1403-1406* (trc. G. le Strange), Frankfurt 1994, s. 200-338; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 429; ayrıca bk. İndeks; Huncî, *Mihmânâme-i Buḥârâ* (nşr. Menûcihr-i Sütüde), Tahran 1341/1961, s. 99-118, 187-222; Muhammed b. Abdülcelîl es-Semerkandî, *Kandiyye* (nşr. İrec Efşâr), Tahran 1367/1988, s. 29-44; Ebû Tâhir Hâce Semerkandî, *Semeriyye* (nşr. İrec Efşâr), Tahran 1367/1988, s. 140-161; Muînülfukarâ Ahmed b. Mahmûd, *Târîḫ-i Mollâzâde* (nşr. Ahmed Gülçin-i Meânî), Tahran 1339 ḫş., s. 25-54; T. Mayer, *Sylogge Numorum Arabicorum Tübingen, Nord-und Ostzentrasien (XV b Mittelasiem II)*, Tübingen - Berlin 1998, tür.yer.; Şemsettin Günaltay, *Mufassal Türk Tarihî*, İstanbul 1339, IV, 36; H. A. R. Gibb, *Orta Asya'da Arap Fütuhâtı* (trc. M. Hakki), İstanbul 1930; İbrahim Kafesoğlu, *Harezmsahlar Devleti Tarihi* (Ankara 1956), Ankara 1984, bk. İndeks; J. Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu* (trc. Fikret İşıltan), Ankara 1963, s. 106, 119, 127, 138, 139, 163, 165, 203-206, 219, 221, 222, 267; V. V. Barthold, *Âbyârî der Türkistân* (trc. Kerim Keşâverz), Tahran 1350/1971, s. 98-221; a.mlf., *Moğol İstilasına Kadar Türkistan* (haz. Hakki Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 83-230, 239-260; a.mlf., "Mâverâünnehr", *İA*, VIII, 408-409; Emel Esin, *İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş*, İstanbul 1978, s. 152, ayrıca bk. İndeks; Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, Ankara 1979-84, I-II, bk. İndeks; Dursun Ali Akbulut, *Arap Fütuhâtına Kadar Maveraünnehr ve Horasan'da Türkler* (doktora tezi, 1984), Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi; İsmail Aka, *Timur ve Devleti*, Ankara 1991, bk. İndeks; A. Belenitsky, *Horâsân ve Mâverâ'ünnehr: Âsyâ-yi Meyâne* (trc. Perviz Vercâvend), Tahran 1371, s. 81-185; G. le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Frankfurt 1993, s. 433-489; Gülçin Çandarlıoğlu, *Timurîler, Çin'de Ming Münasebetleri, Ch'en Ch'eng Elçilik Raporu*, İstanbul 1995, s. 57-63, 69; R. N. Frye, *Bukhara*, California 1997, tür.yer.; Hasan Kurt, *Emevî ve İlk Abbâsi Halifeleri Döneminde Buhara Bölgesi* (doktora tezi, 1997), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Hüseyin Salman, *Türgişler*, Ankara 1998, s. 46-73; R. Giraud, *Gök Türk İmparatorluğu* (trc. Ismail Mangaltepe), İstanbul 1999, s. 71-74, 80, 86; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, bk. İndeks; Abdülkerim Özaydın, *Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi*, İstanbul 2001, s. 50, 79-80, 119-121; Osman Aydınlı, *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi* (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Aydın Usta, *Sâmânîler Devleti'nin Siyasi ve Kültürel Tarihi (943-1005)* (doktora tezi, 2003), Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; N. Togan, "Peygamberin Zamanında Şarkî ve Garbî Türkistan'ı Ziyaret Eden Budist Rahibi Hüen-Çang'ın Bu Ülkelerin Siyasi ve Dinî Hayatına Ait Kayıtları", *İTED*, IV/1-2 (1971), s. 21-64; R. D. Mc Chesney, "The Amirs of Muslim Central Asia in the XVIIth Century", *JESHO*, XXVI/1 (1983), s. 33-70; Eşref Buharalı, "İstahri ve İbn Havkal'ın Haritalarına Göre Maveraünnehr", *TA*, sy. 99 (1995), s. 29-77; C. E. Bosworth, "Mâ Warâ' al-nahr", *EP* (İng.), V, 852-859.



MÂVERDÎ

(الماوردي)

Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed
b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî
(ö. 450/1058)

Siyaset ve ahlâk nazariyeleriyle tanınan Şâfiî fakihî.

364'te (974-75) Basra'da doğdu. Babası gül suyu (mâû'l-verd) işiyle uğraştığı için Mâverdî lakabıyla tanındı. İlk fıkıh eğitimi memleketinde Mu'tezile âlimi Abdülvâhid b. Hüseyin es-Saymerî'den aldı. 398 (1008) yılından önceki bir tarihte Bağdat'a giderek Ebû Hâmid el-İsferâyîni, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Bâfi ve diğer bazı âlimlerden ders okudu. Ebû Ali Hasan b. Ali el-Cebelî, Muhammed b. Adî el-Minkarî ve Ebû'l-Kâsım İbnü'l-Mârîstânî'nin aralarında bulunduğu ulemâdan hadis dinledi. Hanefî fakihî Kudûrî'den yararlandı. Nişâbur yakınlarındaki Üstüvâ'da ve diğer bazı yerlerde kadılık yaptıktan sonra Bağdat'a döndü. Fıkıh, usûl-i fıkıh, tefsir ve ahlâk dersleri verdi, hadis rivayet etti. Basra Camii'nde de bir halkası olduğu anlaşılmaktadır (*Edebü'd-dünyâ*, s. 390). Kariyerinde birbirlerine baba-oğul kadar yakın olduklarını söylediği (İbnü'l-Cevzî, VIII, 26), İbn Ebû's-Şevârib ailesinin en son kadılıkudâtı Ahmed b. Muhammed b. Abdullah'ın katkısı olsa gerektir. Kendisinden fıkıh öğrenen ve hadis dinleyenler arasında Hatîb el-Bağdâdî ve Ebû'l-Fazl İbn Hayrûn gibi önemli şahsiyetler bulunmaktadır.

Mâverdî, Kâim-Biemrillâh tarafından 422 (veya 423/1032), 428 (1037) ve 435 (1043-44) yıllarında Büveyhî emirleri Ebû Kâlifcâr, Celâlüddeve ve Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'e gönderilen diplomatik heyetlerde görevlendirildi. Emirlerin ikram ve ihsanına mazhar oldu. Kadılık maaşı yanında elde ettiği bu tür gelirler sayesinde refah içinde yaşadı. Elçilikleri sırasında hükümdarlara doğru bildiği hususlarda eleştiriler yöneltmekten çekinmedi. Nitekim 1032'de Ebû Kâlifcâr'ın "sultân-ı a'zam" ve "mâlikü'l-ümem" unvanlarını almak istemesine bunların hilâfet makamına lâyık olduğu gerekçesiyle karşı çıktı (kendisinin aktardığı bir örnek için bk. *Teshîlû'n-nazar*, s. 221-222). Halife, 429 Ramazanında (Haziran 1038) Celâlüddeve'ye "şâh-ı şâhân" unvanını verince halkın tepkisini çekti. Gelişmeler üzerine mesele hakkında fetvası istenen âlimler arasında bulunan Mâverdî, Celâlüddeve'ye yakın-

lığıyla tanınmasına rağmen buna karşı çıktı; dinî gayretten kaynaklanan bu tavır sebebiyle emîrin bile takdirini kazandı (İbnü'l-Cevzî, VIII, 65-66, 97-98, 116, 233; İbn Kesîr, XII, 33, 43-44, 51). Ancak halifenin aynı yıl Mâverdî'ye İslâm tarihinde ilk defa olarak "akda'l-kudât" unvanını vermesi ilginçtir. 437'de (1045-46) Reîsürrüesâ İbnü'l-Müslime'nin vezirliğe getirilmesinden sonra siyaset sahnesinden çekilen Mâverdî tamamen tedris ve telif faaliyetleriyle meşgul oldu. 30 Rebülevvel 450 (27 Mayıs 1058) tarihinde Bağdat'ta vefat eden Mâverdî'nin cenazesi Bâbüharb semtindeki kabristana defnedildi. Mâverdî kaynaklarda vakar, hilim, hayâ, tevazu, ihlâs, feraset ve üstün zekâ sahibi olarak nitelenir. Hatîb el-Bağdâdî ve İbnü'l-Cevzî onu sika, Zehebî ve İbn Hacer el-Askalânî sadûk kabul etmektedir.

İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, tefsirinde ortaya koyduğu bazı görüşlerin Basralıların temayülüne uygun olarak Mu'tezile'ninkilerle örtüştüğü gerekçesiyle Mâverdî'yi gizli itizâl ile itham etmiş, ancak mutlak Mu'tezilî saymamış, bu sebeple kendisinden fıkıh ve hadis konularında birçok nakilde bulunmuştur (*Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfiyye*, II, 638-639). Yâkût el-Hamevî onun fûrûda Şâfiî, usulde Mu'tezilî olduğu kanaatindedir (*Mu'cemü'l-üdebâ'*, XV, 53). Aslında müctehidlik mertebesine erişen Mâverdî'nin Mu'tezile ve Eş'ariyye'nin bayraktarlığını yapan çağdaşları Kâdî Abdücebbâr, Ebû İshak el-İsferâyîni ve Bâkılânî gibi kelâmcıların cüz'iyâtla ilgili bazı görüşleri arasında tercihte bulunması tabii karşılanmalıdır. Nassa öncelik veren hadisçilerin akfî mülahazalarla farklı görüşleri benimseyen âlimlere itizâl ve teşeyyü' ithamında bulunmasına sıkça rastlandığı bilinmektedir. Kâdir-Billâh da 420 yılının 18 Şâban, 20 Ramazan ve 1 Zilkade (1 Eylül, 2 Ekim, 11 Kasım 1029) tarihlerinde toplumun ileri gelenlerini huzuruna çağırarak, Mu'tezile ve Şia'ya reddiye mahiyetinde olup *er-Resâ'ilü'l-Kâdiriyye* adıyla anılan yazılı görüşlerini dinleterek mutabakatlarını almıştır. Kâim-Biemrillâh da 433 (1041-42) yılında aynı şeyi tekrarlamıştır (İbnü'l-Cevzî, VIII, 41, 109-111; İbn Kesîr, XII, 26, 49). Büyük ihtimalle bu toplantılara katılan Mâverdî'nin Mu'tezile taraftarlığı yapması beklenmemelidir. Ayrıca hadislerden hareketle sünnetullahı aykırı mucizeleri ve cennetin hâl-i hâzırda yaratılmışlığını kabullenerek halku'l-Kur'ân'ı reddetmesi, Allah'ın zâtının tek, sıfatlarının kadîm olduğu görüşünü benimseme-

si, Kur'an'ın sünnetle neshedilemeyeceğini savunması gibi konularda Mu'tezile'den ayrılmaktadır.

“Ashâbü'l-vücûh”tan olan ve Şâfiî mezhebinin hâfızı sayılan Mâverdî'ye göre icthad farz-ı kifâyedir; yeterli olmayanlara yüklenirse kargaşa ve fesat çıkar, ehil olanlar kaçınırsa şeriat duraklar, ilim söner (*el-Hâvi'l-kebîr*, I, 142). Öncekilerin görüşlerine uyması yönündeki bir uyarıya icthadı taklide tercih ettiği şeklinde karşılık verdiği dair rivayet (Yâkût, XV, 55) meseleye bakışını yansıtmaktadır. Müctehid kadı için farklı mezheplerden tercihi câiz görmesi de taassuba sapanmadığını göstermektedir (*Edebü'l-kâdi*, I, 644). Hadis ilmüne hassasiyetle yaklaştığı anlaşılan Mâverdî, icâzet ve mükâtebe yoluyla rivayeti hadis yolculuğunu önleyeceği gerekçesiyle reddetmiştir (*el-Hâvi'l-kebîr*, I, 153-154).

Talebelerinden Basra Kadısı Ebü'l-Ferrec İbn Ebü'l-Bekâ Mâverdî'nin bütün kitaplarının râvisidir. Eserlerinin hayatta iken yayılmasına izin vermediği şeklindeki rivayet herhalde doğru değildir. Çünkü *en-Nüket ve'l-uyûn'u* Harîrî'ye, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* ve *el-Ahkâmü's-sultânîyye*'yi Ebü Ali Hasan b. Ahmed el-Katî'ye okuttuğu (İbn Hayr, s. 59; İbnü's-Salâh, I, 234), son eseriyle *el-İknâ*'ı halifeye takdim ettiği bilinmektedir. *Kavânînü'l-vizâre*'yi de -mukaddimesindeki ifadelerle bakılırsa- ya Kâim-Biemrillâh'ın veziri Reîsürrüesâ İbnü'l-Müslime'ye veya Celâlüddevl'e'nin veziri Hibetullah b. Ali İbn Mâkûlâ'ya sunmuş olmalıdır.

Görüşleri. 1. Ahlâk. Ahlâkın ve dinî mükellefiyetin esas olması bakımından aklın dinden önce geldiğini savunan Mâverdî, muhtemelen iktidar sahiplerinin -özellikle bir kısım Emevî yöneticilerinin yaptığı üzere- bazı yanlış davranış ve haksız uygulamalarını ilâhî takdirin gereği gibi göstererek meşrulaştırmaya çalışmalarına imkân vermemek için ahlâkı “insanın nefsinde gizli olup çeşitli sebeplerle dışarı vuran kişilikle (ahlâku'z-zât) iradeli davranışlar” (ef'âlül-irâde) şeklinde tanımlamaktadır. Kişiliğin de fitrattan kaynaklanan (garîzî) ve sonradan kazanılan (müktesep) huylar olarak iki boyutu vardır. Ona göre mutlak anlamda erdemli veya kötü insan yoktur. Erdemli faziletlerinin, kötü ise rezilliklerinin baskın olduğu kimse değildir. Esas övgüye lâyık erdemler kişinin kendi çabalarıyla edindikleridir. Hem din hem dünya maslahatlarını kapsaması bakımından beşerî mertebelerin en şerefli

olan nübüvvet makamına ahlâkî faziletleri en kâmil ve soyu en şerefli kişiler seçilmiştir. Konumu itibarıyla ondan sonra gelen imam ve emîrin de nübüvvet hasletleriyle şekillenmesi vâcip olup bu makamlara râşid halifeler gibi erdemlere sahip şahsiyetler getirilmelidir (*Teshilü'n-nazar*, s. 101-105, 134-135). Bu yaklaşım siyasetin en değerli meslek olarak gösterilmesinin gerekçesini de ortaya koyar. Mâverdî'nin, köklerinin asaleti ve himmetlerinin yüceliği bakımından hükümdarlarda yaratılıştan gelen erdemlerin avama kıyasla daha çok bulunduğunu ve daha fazla dışarı vurduğunu ileri sürmesi, avam - havas ayırmacılığının genel kabul gördüğü seçkin Abbâsî sosyopolitik kültür ortamından etkilendiğini gösterir gibidir (M. Âbid el-Câbirî, *el-Aklü's-siyâsiyyü'l-'Arabî*, s. 343). Ayrıca halife olacak kimselerde nesep (Kureşîlik) şartı aramasında, hem soydan gelen fitrî erdemlerin baskınlığına hem devletin kuruluşu ve bekasında asabiyetin gerekliliği anlayışına örtülü bir işaret olabilir. Mâverdî, hükümâya uyararak edebî farzların edasını sağlayan şeriat edebî ve ülkenin bayındırlığını gerçekleştiren siyaset edebî şeklinde ikiye ayırıp her ikisinin de adalete yöneldiğini, adaletin işlevinin siyasal barış ve ülkenin bayındırlığı olduğunu, farzları terkedenin kendisine, ülkeyi tahrip edenin ise başkalarına zulümde bulunacağını belirtmektedir (*Edebü'd-dünyâ*, s. 202-203).

2. Toplum bilim. Mâverdî'ye göre beşerî tabiatı uzlaşmacı değildir. Dolayısıyla Allah birbirlerini tamamlayıp kaynaşmalarını ve uzlaşmalarını sağlamak için insanları çeşitli sınıflara ayırmış ve farklı konumlarda yaratmıştır (*A'lâmü'n-nübüvve*, s. 42). Eğer insanların durumu aynı olsaydı birbirlerinden yararlanamazlardı; ihtiyaçları ve kendi kendilerine yetersizlikleri sebebiyle yok olurlardı. Çünkü insan bütün canlılar arasında en muhtaç olanıdır; hayvanların aksine hemcinsine bağımlı olup yardımlaşma güdüsü tabiatının ayrılmaz vasfıdır. İhtiyaç ve yetersizlik kendisini zenginliğin azgınlığından ve gücün bozgunculuğundan korur. Allah ihtiyaçlarını giderebilmesi için sebepler, yetersizliğini aşabilmesi için meslekler yaratmıştır; her fert bunları aklı ve maharetiyle bulur. İhtiyaçların karşılanmasında yardımlaşmanın keyfiyetini belirleyici unsur ilham değil akıldır (*Edebü'd-dünyâ*, s. 33, 196-197, 200, 305-306). Bu noktada Mâverdî'nin, muhtemelen yaygınlaşan Bâtınlığa tepki olarak il-

hamın aslı bilgi kaynağı veya bilinenleri ispat aracı sayılamayacağını savunduğu vurgulanmalıdır (*A'lâmü'n-nübüvve*, s. 25). Mâverdî, topluluğun ve devletin ortaya çıkışını sadece üretim ilişkilerinin yönlendirdiği tabii bir süreç şeklinde değil Allah'ın takdir ve tedbiri olarak algılamaktadır.

Müellif, toplumsal yaşamın dirlik ve düzeni için ferde gerekli üç temel unsuru şöyle sıralamaktadır: **a)** İtaatkâr nefis. Bu hem idare eden hem idare edilen için önemlidir, çünkü nefisine hâkim olamayan başkalarına da hâkim olamaz. **b)** Toplayıcı bağ. Kaynaşma başta şümullü toplumsal birlikteliğe ve maslahat birliğine götüren, dayanışma ruhu aşıl原因an din olmak üzere soy, hısmılık, dostluk ve yardım severlikle sağlanır. Hemcinsleriyle kaynaşmayan kişi insanların kırıcılık ve çekemezlik gibi kötü huylarından korunamaz. **c)** Yeterli maddiyat. Bu husus, medenî toplumun kurulmasının sebeplerinden olan ihtiyaç maddelerinin üretimindeki dayanışma ve iş bölümünü kapsamaktadır. Mâverdî, aslında çeşitli meslekleri icra ederek geçimini sağlamanın medenî toplumun kurucu ve koruyucu unsurlarından olduğunu ima ederken kazanç için çalışmayı tevekküle aykırı gören ve zalim sultana hizmeti haram sayan bazı zâhidlere karşı çıkmaktadır (*Edebü'd-dünyâ*, s. 220-330; *Teshilü'n-nazar*, neşreden giriş, s. 47-51).

Yunan filozoflarının da etkisiyle sosyolojideki ihtiyaç doktrininin savunuculuğunu yapan Mâverdî'ye göre insanlar arasındaki işlemlerde rekabet ve çekişmeleri düzenleyecek daha aşkın bir değere yani dine ihtiyaç vardır. Çünkü din beşer nefisini rahatlatır, iç huzuru verir, insanları güzel muamele ve ilişkiye, karşılıklı yakınlık ve insafa teşvik eder, günah ve suçlardan uzaklaştırır.

Her şeye rağmen Allah'ın farklı yaratışından kaynaklanan tabii eşitsizliklere toplumsal yaşamın getirdiği eşitsizliklerin katılması çatışmaya yol açabilir. Dolayısıyla sosyal adalet, huzur ve güvenliğin temini için siyasî iktidara ihtiyaç vardır; çünkü devlet özne yargıların yerine nesnel yargıları getirerek barışı sağlayabilmektir. İnsanı topluluk hayatına muhtaç ve yetersiz tabiatı yönlendirirken devlete adalet ve güvenlik arayışı sevkettir. Devletin amacı insanın tarih öncesinden gelen ahbine ve insanlığın hilâfet misyonuna sadakattir.

3. Siyaset. Mâverdî siyasî düşüncesini, Hulefâ-yi Râşidîn'in saadet asrının öze-

miyle adaleti tesis edecek müstakbel kurtarıcı beklentisi arasında bocalayan siyasî bunalım döneminde ortaya koyuştur. Bu sebeple ilk dört halifenin seçim yöntemlerini esas alan bir hilâfet nazariyesi geliştirerek İslâm devletinin birliğini ve bekasını korumaya çalışmıştır. İmamın Allah'ın değil Hz. Peygamber'in halifesi olduğu fikrini savunurken hem Fars siyaset kültüründeki zıllullah (Allah'ın gölgesi) ideolojisini hem de yanılmaz kanun koyucu (mâsum imam) beklentisini reddetmektedir (*el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 22). "Hilâfetü'n-nübüvve" misyonu dinin korunup yayılması ve İslâm toplumunun yönetimini içermektedir.

Mâverdî hilâfetin icmâen vâcip olduğunu söylerken bazı Hâricîler'e cephe almaktadır; çünkü onlara göre insanların birbirine karşı âdil ve cömert davranması mümkün olduğundan imama ihtiyaç yoktur (a.g.e., s. 3; krş. *Edebü'd-dünyâ*, s. 204-205). Bir yandan Şîa'daki imamın nasla tayini fikrine cephe alırken öte yandan muhtemelen bu sıfatı kendilerine yakıştıran Fâtîmî idarecilerine karşı Abbâsî hilâfetini koruma gayretiyle- halifenin kabilesinin (Kureyş) nasla ve icmâ ile sübütunu savunur. Bu arada mâsum imamın halefini tayinde yanılmazlığı ideolojisinin karşısına bir anlamda icmâ-ı ümmetin mâsumiyeti fikrini yerleştirir. Ona göre ictihad yapabilecek seviyede ilim, adalet, kifayet, selâmet ve Kureyş'e mensubiyet şartlarını taşıyan her müslüman erkek halife olabilir (*el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 5). Böylece imamın Kureyş'e mensubiyetini gerekli görmeyen ve şartları taşıyan her müslümanın halife olabileceği görüşünü benimseyen Hâricîyye ve Mu'tezile'den ayrılır.

Carl Brockelmann (*EI²* [İng.], VI, 869), Jean Sauvaget, Malcolm H. Kerr gibi şarkiyatçılar -zamanında revaç bulan imâmet düşünceleriyle hesaplaşma gayretini göz ardı ederek- Mâverdî'nin günlük hayatın gerçeklerinden kopuk ideal ve hatta ütopyik bir ıslahat tasarısı ortaya koyduğunu ileri sürmektedir. Halbuki Mâverdî, Yunan felsefesinin etkisiyle ütopyik ideal devlet nazariyeciliği yapan Fârâbî gibi felsefecilere ve Fars siyasetnâme geleneğinin tesiriyle devlet adamlarına pratik / pragmatik öğütler üzerine yoğunlaşan ulemâ ve bürokratlara karşı sosyopolitik sözleşmeye dayalı halife merkezli bir hukuk devleti tasarlamaktadır. Çünkü onun formülasyonunda ümmetin temsilcileri konumundaki seçici kurulun (ehlül-hal ve'l-akd) icabı ve halife adayının gönüllü ka-

bulû sözleşmenin hukukîliğinin gösterge-sidir (*el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 8). Mâverdî bu tasarıyla ümmetin maslahatını ve birliğini gözetmekle yükümlü halifenin aşkın otoritesini, kavmî çıkarlara öncelik vermelerinden korkulan emîrlerin üstünde hâkim kılmayı hedeflemektedir. Ancak devrinde ümerânın fiilî ve halifenin simgesel iktidarı temsil ettiği gerçeğinden etkilenerek imamın hükümranlığının tanınması ve şeriatın uygulanması şartıyla gasp yoluyla emirliği (imâretü'l-istilâ) zaruret kaidesi gereğince onaylamaktadır. Mâverdî'nin geliştirdiği bu zaruret nazariyesi Gazzâlî ve İzzeddin İbn Cemâa tarafından kullanılmıştır.

Hamilton A. Roskeen Gibb (*Studies*, s. 142-143, 152-153, 162-164) ve Erwin I. J. Rosenthal (*Political Thought*, s. 27-28) gibi şarkiyatçıların aşırı indirgemeci yaklaşımla statükoculukla suçladıkları Mâverdî, zaruretten kaynaklanan imâretü'l-istilâyı benimsemekle aslında gâsîp emîrleri meşruiyet sınırları içine çekmeye çalışmıştır. Bu düzende her ne kadar şartları ve hükümleri bakımından mutlak teadmülden sapma varsa da bir eyaletin idaresini zorla ele geçiren emîrin bölgenin yönetimine yetkili kılınmasıyla otoriteye itaatini, ümmetin birliğinin, tayinlerin meşruiyetinin ve dinî ahkâmın muhafazası mümkün olabilmektedir. Gâsîp emîr seçilme şartlarını taşıyorsa halifenin yetki vermesiyle geçerli tasarruflarda bulunabilir. Eğer seçilme şartlarından bazısını taşımıyorsa halife bağlılığını sağlamak, muhalefet ve direnişi önlemek için kendisini doğrudan tanımak veya ona bu şartlara sahip bir yardımcı tayin ederek eksiklerini gidermek suretiyle iktidarını onaylamak arasında muhayerdir. Buna karşılık eğer devlet erkânından biri halifenin tasarruflarını kısıtlar ve yürütme erkini üstlenir de dinî ahkâma ve adaletin gereğine uymazsa halife güç sahiplerinden yardım alarak onu bertaraf etmelidir. Mâverdî'nin ölümünden üç yıl sonra bu durum gerçekleşmiş ve halifenin daveti üzerine Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey Bağdat'a girerek tecavüzkar Büveyhî Valisi Arslan el-Besâsîrî'yi uzaklaştırmıştır.

Bu çerçevede Mâverdî'nin halifenin tek kişi tarafından seçilmesini dahi onaylaması yürürlükteki veliahtlık müessesesini meşrulaştırma girişimi gibi algılanabilirse de esasen Zeydiyye dışındaki Şîa'ya karşı tavır aldığı, her şeye rağmen imamın aranan vasıfları taşımasını teminat altına soktuğu ve bir seçmenle dahi olsa imâmet sözleşmesi yapmak suretiyle

kendisini şeriatın muhafazası ve tatbi-kiyle mükellef kıldığı fikrini vermektedir (Mikhail, s. 21-22). Çünkü veliaht tayinini onaylarken adayda gerekli niteliklerin varlığını önemsemıştır; vasıfları hilâfete liyakati sakatlayacak kadar değişmediği müddetçe veliahtın azline cevaz vermesi bunu göstermektedir. Sınırlı sayıdaki ehlül-hal ve'l-akdi yeterli görürken hem halife seçiminin bir an önce sonuçlanıp siyasî istikrarın sağlanmasını, hem de ilk dört halifenin iş başına geliş usullerinin meşruiyetini vurgulayarak İsmâiliyye ve İmâmiyye'ye karşı çıkmayı düşünmüş olmalıdır. Kendine has şartlar içinde gelişen ilk devir tatbikatının sınırlı sayıdaki ehlül-hal ve'l-akde mutlak meşruiyet gereğesi oluşturması mâkul görünmemekle birlikte halifenin genel seçimle belirlenmesinin o dönemler için uygulanabilirliği bulunmadığı unutulmamalıdır. Ayrıca Mâverdî'nin tasarladığı hükümetin değerlerini ve meşruiyetini sadece seçim prosedüründen almadığı da vurgulanmaya değer bir başka önemli noktadır. Mâverdî, muhtemelen yine Şîa'ya reddiye sadedinde kamuoyunun tamamının halifeyi şahsen tanımamasının zorunlu olmadığını da savunmaktadır (*el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 21). Ona göre aynı zaman ve mekânda iki veya daha çok halife olamayacağı icmâ ile sabittir (*Edebü'd-dünyâ*, s. 205-206). Burada ümmetin bütünlüğünün korunması yanında rakip Fâtîmî hilâfetinin reddi ve Büveyhîler'in muhtemel halifelik girişimlerini önleme gayreti sezilmektedir.

Halife akdin gereği olan yükümlülüklerini edadan âciz kalırsa halkın ona karşı sorumluluğunu yerine getirmesinin farziyeti düşer ve imam azledilmiş olur. Hanefîler'in aksine fâsîğın imâmetini reddeden Şâfiîler fıskı tezahür eden imamın meşruiyetini kaybedeceği kanaatinde (Ahmed Mübarek el-Bağdâdî, *Dirâsât fi's-siyâseti's-şer'iyye*, s. 130-132). Mâverdî, halifenin ehlül-hal ve'l-akd tarafından hukuken görevden alınabileceğini söyler, fakat bunun hukuken mümkün olan yolunu göstermez. Azil mekanizmasını fazla belirginleştirmeyen belki de imamın esasen sözleşmeyle belli ölçüde sınırlanmış otoritesini baştan tartışmalı hale getirmekten kaçınmaktadır. Hal' yetkisini ehlül-halle tahsis ederken de (*el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 24-29; Saîd Abdülfettâh Âşûr, V, 24) aslında bir azil mekanizması geliştirmekten çok zorba emîrlerin halifeyi devirmesini önlemeye çalıştığı düşünülebilir. Mâverdî'nin teori-

de bile olsa azle kapı açma cesaretini gös-
termesi önemlidir, çünkü sonraki âlimler
bunu dahi yapamamıştır. Kısacası onun
halifesi seçimle iş başına gelmesi, hukuka
uymakla mükellef kılınması ve azledilebi-
lirliği bulunması sebebiyle mutlakiyetçi
vasıflardan uzaktır.

Mâverdî'nin "sivil yükümlülük" kavra-
mına en çok yaklaştığı nokta, emir bi'l-
ma'rûf nehy ani'l-münker sorumluluğu-
nu ferdî vak'alarda duruma vâkif olanlar
üzerine ve güç yetirebilmeleri halinde
vâcip saymasıdır. Muhtemelen iktidarı
zorla ele geçiren yerel hükümetleri kas-
tederek örgütlü bir kitle tarafından iş-
lenen ve propagandası yapılan münker-
den nehyin hükmüne ilişkin dört ayrı gö-
rüş aktarmaktadır. Ancak özellikle zalim
sultan tarafından işlenen münkerin, din
ve hak aşkıyla engellemeye çalışanın za-
rara girmesi ve hatta katledilmesi ihti-
maline rağmen nehyine -maksada eriş-
tirmesi umuluyorsa- cevaz vermektedir.
Her iki durumda da hedefe ulaştırmaya-
cak veya ters tepki yapacak, ayrıca mün-
keri önlemeye uğraşan canına mal ola-
bilecek nehyin aklen de şer'an da vâcip
olmayacağı kanaatine meylettiği anlaşılmaktadır (*Edebü'd-dünyâ*, s. 150-153; Mikhail, s. 44). Hâriciyye, İbâziyye, Zey-
diyye, Mu'tezile ve Mürcie'den ayrılan
Mâverdî müslüman fertlerin devlete
karşı etkin direnişini sağlayacak siyasî
mekanizmalar veya örgütler tasarlama
gayretine girmez. Buna karşılık sapkın
görüşlerini yaymaya çalışmadıkları ve
bölgesel ayrılıkçılık yapmadıkları sürece
Ehl-i sünnet'ten farklı bid'atçı bir mez-
hebi benimseyen örgütsüz sivil müslü-
man muhaliflere karşı -devlet başkanına
itaati desteklemekten kaçınırsalar bile-
iktidar tarafından silâhlî güç kullanılma-
yacağına, kendilerine haklar ve hadlerle
ilgili hükümlerin adaletle uygulanacağı-
na dair görüşü (*el-Ahkâmü's-sultâniyye*,
s. 79-80) ümmetin birlik ve bütünlüğü-
nün korunmasına yöneliktir.

Hükümet başkanlarına istişare so-
rumluluğu yüklemekle (*Edebü'd-dünyâ*,
s. 422-430; *Teshilü'n-nazar*, s. 166-172)
mutlakiyetçi bir yaklaşım benimsemedi-
ğini gösteren Mâverdî'nin vurguladığı şu
ilkelerden anayasal bir hükümet ve no-
mokratik bir idare tasavvur ettiği anla-
şılmaktadır: Yüklendiği ilâhî mesuliyete
rağmen halife başkadından daha fazla
ictihad yetkisine sahip değildir; vezir yü-
rürlükteki hukukî prosedüre uygun bir
icraat veya harcama yapmışsa imamın
onun yürürlüğünü durdurma hakkı yok-

tur (*el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 31-32);
vezir Allah'ın haklarıyla sultanın hakla-
rı çatıştığında, "Hâlika isyanda mahlûka
itaat yoktur" kuralının gereğini yapmalı-
dır (*Ķavâninü'l-vizâre*, s. 214); melik yet-
ki kargaşasına ve devlet ricâlinin yetkile-
rini aşmasına asla izin vermemelidir; me-
lik akidlerine uymalıdır, çünkü kendisini
dünyevî konularda halk, dinî hususlarda
Allah murakabe altında tutmaktadır (*Tes-
hilü'n-nazar*, s. 147, 243). Ayrıca imamın
ölümü üzerine kadılarının azledilmiş sa-
yılmayacağı görüşüyle (*el-Ahkâmü's-sul-
tâniyye*, s. 101) yargı bağımsızlığına vur-
gu yapılmaktadır (Saîd Abdülfettâh Âşûr,
V, 26).

Ona göre rejim (mülk) iki temel üzerin-
de istikrar kazanır: Kuruluş ve yönetim.
Rejimin kuruluşu da üç alternatif temele
dayanır: Din, kuvvet ve mal / servet. Bun-
lardan en güçlüsü, köklüsü, süreklisi ve
bağlılık bakımından ihlâslısı topluluk-ku-
rucu unsur olan dindir. Güce dayalı rejim
tesisi ya iktidarın ihmal ve aczinden ya
da zulüm ve istibdadından kaynaklanır.
Mevcut baskıcı rejim zayıflayınca güçlü-
ler iktidara tamah ederek veya zulmü
durdurmak için harekete geçerler. Soy,
görüş ve cesaret açısından ileri gelen bir-
ninin emirliğinde toplanan yeterli sayıda
bir ordu iktidarı ele geçirebilir. Mâverdî,
"güce dayalı rejim" (mülk kâhir) adını ver-
diği bu rejimin halka karşı adaletli davra-
nılması durumunda onaylanıp benimse-
neceğini ve kökleşeceğini düşünmektedir
(krş. *Teshilü'n-nazar*, s. 253). Mal ve serve-
te dayalı düzense zenginleşen bir züm-
renin devlet içindeki konum ve bağlantı-
larını kullanarak iktidarı ele geçirmesiyle
kurulur. En zayıf rejim budur (*a.g.e.*, s.
203-205). Mâverdî, istikrarlı hükümetin
tesisinin ardından gelen yönetim süre-
cinde ülkenin imarı, halkın güvenliği, or-
dunun ve kamu maliyesinin yönetiminin
önem taşıdığını belirterek eserlerinde bu
konularda ayrıntılı açıklamalarda bulunur
(*Edebü'd-dünyâ*, s. 307; *Teshilü'n-nazar*,
s. 197-199, 206-223; Selâhaddin Abdüllatîf
en-Nâhî, s. 5-7; M. Celûb el-Ferhân, sy.
34-35 [1997], s. 187-188, 192-193). Toplum-
sal dirlik ve düzenin sırasıyla dinî, siyasî,
hukukî / adlî, inzibatî, iktisadî ve beşerî
(psikolojik) olarak nitelenebilecek altı te-
meli bulunduğunu belirten Mâverdî bun-
ları uyulan din, baskın otorite (etkin yön-
etim), yaygın adalet, genel güvenlik, sürekli
bolluk ve geniş emel şeklinde sıralayarak
her birini açıklar. Bunlardan sonuncusuyla
ilgili açıklaması özellikle vurgulanma-
ya değer. Ona göre geniş emel, teşebbüs

arzusunu kamçılıyarak insanı ömrüne
sığmayacak ve hayat boyunca erişilmesi
umulmayacak şeylerin elde edilmesine
yönelir. Allah'ın insanlığa -hilâfet misyo-
nunun gereği olarak- verdiği geniş emel
sayesinde büyüme, kalkınma ve ilerleme
sağlanmış, maddî umran nesilden nesile
gelişerek aktarılmıştır (*Edebü'd-dünyâ*,
s. 69-70, 201-219, 268-269; ayrıca bk. *Tes-
hilü'n-nazar*, s. 155, 199, 226, 256, 280,
283, 287; *Ķavâninü'l-vizâre*, s. 161; Ahmed
Mübârek el-Bağdâdî, *Mecelletü Külliyyeti'l-
âdâb*, XI/1 [1984], s. 270-272; Selâhaddin
Abdüllatîf en-Nâhî, s. 120, 137, 140, 143).

Mâverdî'ye göre halifenin mezalim da-
valarına bizzat başkanlık etmesi adalet
gereğidir. Böylece devlet başkanının so-
yutlanmışlık ve ululuğunun karşısına ula-
şılabilirlik ve basitlik ideali konmaktadır
(Mikhail, s. 32). Mâverdî, makamların tec-
rübe ve beceri açısından uygunluk aran-
maksızın babadan oğula intikaline karşı
çıkmakta, rütbe hiyerarşisini kabul et-
mekle birlikte âtil kapasiteye yol açılma-
ması için meslekler arasında kabiliyete ve
liyakate dayalı sınırlı geçişi onaylamakta-
dır (*Teshilü'n-nazar*, s. 231-243, 264-265,
269-272). Ona göre Sâsânîler'in sınıf atla-
ma yasağı makam ve mevkilerin âdil da-
ğılımını ortadan kaldırmakta ve gelişme
azmini kırarak yetenekleri köreltmekte-
dir. Mâverdî tebaayı istismar eden öğütü-
cü ve ezici bürokrasiye karşıdır. Masraf-
ları toplumun sırtında ağır bir yük oluşturan
bürokrasi sınıfı en az düzeye indiril-
melidir; çünkü çokluk çekişmeye, çekişme
de yozlaşmaya ve kayırmacılığa yol açar
(*Ķavâninü'l-vizâre*, s. 216).

4. İktisat. Mâverdî ekonomi çerçevesi-
ne giren önemli değerlendirmelerde bu-
lunmaktadır. Vezirin ve üst düzey devlet
erkânının iktisadî faaliyetlerde bulunma-
sını onaylamayan Mâverdî özel mülkiyet
haklarına ve hür teşebbüse saygılıdır. Ona
göre yöneticiler herhangi bir sınıfla reka-
bet etmemeli, iş ortaklığı yapmamalıdır;
çünkü bu durum haksız rekabete yol açıp
düzeni bozar, tebaanın çalışma azmini kı-
rar, kamu işlerini ihmale uğratar (*a.g.e.*,
s. 143-144).

Kamu maliyesinin idaresi konusunda
vezire şu tavsiyelerde bulunmaktadır:
Gelirler heybetle ve şeffaflıkla korunma-
lıdır. Zulüm, suistimal, emanete hıyanet,
bozgunculuk ve bunların yol açacağı ver-
gi kayıplarının önlenmesi için gelirle-
rin idaresinde görevlendirilecek memur-
larda adalet, güvenilirlik, iş bitiricilik, uz-
manlık ve mûsamahakârlık vasıfları aran-
malıdır. Bir vergi bölgesini emanet usu-

İlye işleyen nâzırın kusurundan dolayı gelirler azalıyor, yerine yeterli niteliklere sahip, daha yüksek vergi toplamayı vaad eden veya toplaması umulan bir başkası tayin edilmelidir. Vergi bölgelerinin âdil siyaset kanunlarına uygun düşmeyen iltizam (damân) usulüyle işletmeye verilmesi benimsenmemelidir. Mültezim (dâmin) daha yüksek vergi geliri elde etmek için bölgesini tahakküm altına almakta, halka baskı uygulamakta, böylece kaçkılara yol açmaktadır (a.g.e., s. 192, 198-199; *Teshîlû'n-nazar*, s. 240-241; iltizamın hükmü için ayrıca bk. *el-Ahkâmû's-sultâniyye*, s. 229). Âmilin tayin edilmiş maaşından daha çoğunu haksız yere alması, belirlenmiş vergilerden fazlasını zorla toplaması hoş görülmez; suistimali varsa tazmin ettirilir. Mezâlim nâzır gibi divan sorumlusu da halkın vergi memurları aleyhindeki şikâyetlerini inceleyip hükme bağlamak ve zararlarının tazminini sağlamakla yükümlüdür (*el-Ahkâmû's-sultâniyye*, s. 107, 154, 275, 283-284).

Yetkili makamın sorumluluğu güç sahiplerinin özel mülkiyete saygı duymasını sağlamak, zorbalıkla müsadere edilmesini engellemek, vergi tahsilâtının ve harcamaların idari düzenlemelere uygunluğunu denetlemek, tahsildarların, divan ve ordu mensuplarının suistimallerini önlemektir. Keyfi davranışlarının ve zulümlerinin önüne geçilebilmesi için devlet ricâline düzenli ve yeterli ücret verilmelidir (a.g.e., s. 106-109). Özellikle başarılı valiler ve haraç görevlileri kısa aralıklarla değiştirilmemelidir; çünkü bu durum, onların uzaklaştırılma ihtimaline karşı üretken yatırımları aksatmalarına ve gelecekte işsiz kalma endişesiyle para biriktirmek için halktan aşırı vergi almalarına sebep olabilir. Melik dürüst ve üretken memurların mallarına çeşitli bahanelerle el koyarak ne onları yolsuzluğa sevketmeli ne de kendisini zalim durumuna düşürmelidir. Buna karşılık hıyanet içindeki yöneticiler görevden alınmalıdır (*Teshîlû'n-nazar*, s. 266-267).

Komşularla yapılan barış antlaşmaları ve bu çerçevede ülkeye sokulan ticaret mallarından alınacak gümrük vergilerinin oranları ve yeni düzenlemeler keyfîliklerin önlenmesi için sınırlardaki divanlarda ayrıntılı bir şekilde kaydedilmelidir. İslâm ülkesinde şehirler arası ticaretten gümrük alınması haramdır. Valilerin vergi oranları üzerinde yaptıkları ayarlamalar şeriatça yasaklanmamış olup ictihadı mahal varsa kabul edilir; çünkü zamda halkın, indirimde ise hazinenin

zararı vardır (*el-Ahkâmû's-sultâniyye*, s. 272-273).

Mâverdî, cizyenin mükelleflerin malî durumuna göre ictihadla belirleneceği görüşündedir. Haraç toprağın verimliliği, sulaklığı, ürününün kıymeti ve pazarlarla arasındaki mesafeye dayalı ödeme kapasitesi göz önünde bulundurularak takdir edilmelidir. Haraçgüzârlarla feyin hak sahipleri arasındaki adaletli dengenin gözetilmesi şarttır; mükelleflere ihtiyaçlarını karşılayacak ve zor günler için ihtiyat akçesi biriktirecek kadar gelir bırakılmalıdır. Halkın toprağın verimliliğini artırıcı yatırımlarından kaynaklanan ürün artışı sebebiyle vergileri yükseltilmemelidir; aksi takdirde girişim arzuları kırılarak âtıl kapasiteye yol açılır. Buna karşılık kendi ihmallerinden kaynaklanan üretim düşüşü vergi indirimini gerektirmez, aksi halde ataletle saplanırlar. Haraç mükellefi vergisini ödeyemeyecek kadar malî sıkıntı içine düşerse ödeme ertelenir (a.g.e., s. 184, 188-193).

Harcamalar gerekli ve zorunlu kalemlere yönlendirilmelidir. Giderlerin idaresinde görevlendirilecek memurlar ordunun erzaki gibi muayyen harcama kalemlerinin miktarlarını ve hak sahiplerini bilmeli, nafaka / bahşiş vb. masraflar hakkındaki emirlere vâkif olmalı ve âmirin politikasını kavramalı, sarf kalemlerini bellemeli, iktisatlı davranmalı, ücretlerin ödenmesinde kamu yararını gözetmelidir (*Kavâninü'l-vizâre*, s. 192-194).

Melikin adam kayırmaksızın ve haddi aşmaksızın ihtiyaç sahiplerine atâ tahsisi takdire şayandır; hesapsız atâ dağıtmak ve haksızlık yapmak israf sayılır. Mâverdî kamu gelirlerinin harcanması sürecinde bölüşüm adaleti, hakkaniyet, liyakat, itidal, şeffaflık, dürüstlük gibi ilkelere vurgu yapmaktadır (*Teshîlû'n-nazar*, s. 174-178). Ödemelerle ilgili görüşleri hayat standardına ilişkin ipuçları vermesi açısından ilginçtir. Ordu divanından mücahidlere bağlanacak atâ yeterli miktarda olmalıdır ki bunlar geçim uğruna ülkelerini savunmaktan geri kalmasınlar. Yeterli miktarı belirlemede şu üç ölçüte itibar edilmelidir: Kişinin bakmakla yükümlü olduğu aile fertleri, hizmetçiler, binek ve yük hayvanları, hayat şartlarına uygun barınak. Bunları karşılamaya yetecek yıllık bir atâ tahsis edilir ve her yıl durumu gözden geçirilerek gerekirse yeniden ayarlanır (*el-Ahkâmû's-sultâniyye*, s. 269-270).

Mâverdî'nin zekâta ilişkin bir görüşü de hayat standardı anlayışını yansıtır. Zekâta hak sahibi sekiz sınıf (et-Tevbe 9/60)

arasındaki savaşçı olmayan miskinlerle fakirlere yıllık geçimlerine yetecek miktarda pay verilir. Miskin ve fakirlere kamu arazilerinden himâ tahsisi câiz olup Câhiliye dönemindeki uygulamanın aksine buralardan varlıkların istifadesi yasaklanmalıdır (a.g.e., s. 156-158, 242-243). Mâverdî'nin fakirlerin korunmasına yönelik bu yaklaşımı, aynı zamanda kaynakların tahsisinde âdil gelir dağılımı ilkesine verdiği önemi yansıtmaktadır (Rif'at el-Ivazî, I/1 [1985], s. 112-114).

Ölü arazilerin üretime kazandırılmasını önemseyen Mâverdî'nin bu konudaki ifadelerinden, hem kaynakların etkin kullanımının sağlanmasını hem de spekülâtif amaçlı toprak yağmacılığının önüne geçilmesini hedeflediği sezilmektedir. Sultanın, üzerinde tasarrufu câiz görülen ölü topraklardan ihyâ ve imara imkânı olanları iktâ-ı temlikte bulunması câizdir. Böyle bir araziye belli şartlar çerçevesinde ihyâ eden kimse -devletin iznini almaksızın- toprağın mülkiyetine sahip olur (*el-Ahkâmû's-sultâniyye*, s. 231-233, 248-249).

Mâverdî'ye göre para, satın alma veya tazminat işlemlerinde malların mutlak kıymet ölçüsü ve hesap aracıdır. Mâverdî ekonomi biliminde Gresham kanunu adıyla bilinen, "Kötü para iyi parayı kovar" şeklindeki kuralı yüzlerce yıl önce vurgulamakta, bu sebeple sikkede sahtekârlık yapanlara ta'zîr cezası uygulanmasına hükmetmektedir (a.g.e., s. 198-199; *Teshîlû'n-nazar*, s. 275-276; M. Celûb el-Ferhân, sy. 34-35 [1997], s. 185-186).

Mâverdî, bazı belediyeçilik hizmetlerinin ve pazarların denetimi başta olmak üzere kamu alanlarındaki zâbita görevinin yürütülmesi işini hisbe teşkilâtının sorumluluk alanına sokmaktadır. Meselâ su şebekesinin, ibadethanelerin bakım ve onarımı gibi hizmetlerin, muhtaç yolların temel ihtiyaçlarının giderilmesi gibi kamu işlerinin yerel idarelerin bütçesiyle ve merkezî hazineden talep edilecek destekle yahut şehrin ileri gelenlerinden sağlanacak gönüllü katkılarla edası muhtesibin yükümlülükleri arasındadır (*el-Ahkâmû's-sultâniyye*, s. 321; Rif'at el-Ivazî, I/1 [1985], s. 116; ayrıca bk. HİSBE).

Eserleri. 1. *el-Hâvî'l-kebîr** Eserde alışılmış açıklamacı şerh tekniğinin aksine konular yeni meselelere dair hükümlerle zenginleştirilmiştir. Farklı görüşlerin gerekçeli olarak izah edilip tartışılması kitaba bir ilm-i hilâf eseri özelliği kazandırmıştır (Erturhan, sy. 3 [1999], s. 482). İki ayrı ilmî neşri yapılan (nşr. Ali

Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdül-mevcûd, giriş cildi ve I-XVIII, Beyrut 1414/1994, Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'nin *ez-Zâhir*'i ile birlikte; nşr. Mahmûd Mataracı v.dğr., I-XXIV, Beyrut 1414/1994, Zeynüddin İbnü'l-Verdî'nin *Behcetü'l-Hâvî'si* ve *ez-Zâhir* ile birlikte) *el-Hâvî'l-kebir*'in çeşitli bölümleri ayrıca basılmış olup bazıları şunlardır: *Kitâlü ehli'l-bağy* (nşr. İbrâhim b. Ali Sandıkçı, Kahire 1987); *el-Hudûd* (I-II, nşr. İbrâhim b. Ali Sandıkçı, baskı yeri yok, 1415/1995); *er-Rağâ'* (nşr. Âmir Saîd ez-Zeybârî, Beyrut 1416/1996); *en-Nafağât* (nşr. Âmir Saîd ez-Zeybârî, Beyrut 1418/1998). **2. el-İknâ'**. Rivayete göre Halife Kâdir-Billâh dört mezhebin otoritelerinden birer muhtasar fıkıh kitabı hazırlamalarını istemiş, Mâverdî *el-Hâvî'sinin* delillere yer vermeyen *el-İknâ'* adlı muhtasarını hazırlayıp takdim etmiş ve halife en çok onu beğenmiştir (Yâkût, XV, 54). İbn Kâdî Şühbe eserin garâib içeren bir muhtasar olduğunu söylemektedir (nşr. Hıdır Muhammed Hıdır, Küveyt 1402/1982). *el-İknâ'* Ebû Şücâ' el-İsfahânî tarafından şerhedilmiştir. **3. Tefsîrü'l-Şur'ân** (*en-Nüket ve'l-uyûn*). Müellif Kur'an'ın tamamı yerine sadece gerekli gördüğü âyetleri tefsir etmiştir. Kaynakları arasında hadis, sahâbe ve tâbiîn sözleri yanında Yahyâ b. Sellâm, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, İbn Ebû Hâtîm, Muhammed b. Hasan en-Nakkâş, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, İbn Kuteybe, Câhiz, Zeccâc, Ma'mer b. Müsenâ gibi müfessirlerin görüşleri; Nehhâs, Muhammed b. Ahmed el-Ezherî gibi dilcilerin eserleri bulunmaktadır. Hem rivayet hem dirayet tefsiri özelliği taşıyan eserde rivayetlerin çoğu isnadsızdır. Âyetlerin nüzûl yerleri ve sebepleri belirtilmiş, muğlak kelimelerin anlamları ile veciz ifadeler açıklanmış, mücmelleri tefsir, müteşâbihleri te'vil edilmiş, ihtilâflara, kıraat farklılıklarına ve fikhî hükümlere de yer verilmiştir. Müellifin hukukçuluğu ahkâm âyetlerinin tefsirine, dilciliği ise edebî ve lugavî açıklamalarına yansımaktadır. Aralarında Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, Ali b. Muhammed el-Hâzin ve Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî'nin yer aldığı birçok müfessir Mâverdî'den nakiller yapmıştır (Karmış, s. 113-156). *Tefsîrü'l-Şur'ân*'ın çeşitli neşirleri yapılmıştır (nşr. Hıdır Muhammed Hıdır, I-IV, Küveyt 1402/1982; Kahire 1413/1993; nşr. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm, I-VI, Beyrut 1412/1992). Eser İzzeddin İbn Abdüsselâm (*Tefsîrü'l-Şur'ân*, nşr. Ab-

dullah b. İbrâhim b. Abdullah el-Vehîbî, Beyrut 1416/1996) ve Ebû'l-Feyz Muhammed b. Ali b. Abdullah el-Hillî (*Keşfü'z-zunûn*, I, 458) tarafından ihtisar edilmiştir. **4. Emsâlü'l-Şur'ân**. Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi ile (Ulucami, nr. 1268) Leiden Kütüphanesi'nde birer yazması mevcuttur. **5. A'lâmü'n-nübüvve*** (*Delâ'ilü'n-nübüvve*). Peygamberlik müessesesini aklın ışığında ispatlamaya çalışan bir kitaptır (Kahire 1319, 1330, 1353, 1391/1971, 1985; nşr. Abdurrahman Hasan Mahmûd, Kahire 1407/1987; nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî, Beyrut 1407/1987; nşr. Muammer Şerîf Sükker, Beyrut 1412/1992). **6. el-Ahkâmü's-sultâniyye***. İslâm anayasa, idare, maliye ve devletler hukuku kapsamına giren bazı konuları ele almaktadır (ed. R. Enger, *Maverdii constitutiones politicae*, Bonn 1853; Kahire 1298, 1319, 1324, 1327, 1328, 1380/1960, 1386/1966, 1973; Haydarâbâd 1350/1931; nşr. Muhammed Fehmî es-Sercânî, Kahire 1978; nşr. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî, Kahire-Küveyt 1409/1989; nşr. Abdurrahman el-Umeyre, Kahire 1994-1995). Eser Fransızca (trc. Edmond Fagnan, *Les statuts gouvernementaux*, Alger 1915, 1984; Paris 1982), İngilizce (trc. Wafaa H. Wahba, *The Ordinances of Government: A Translation of Al-Ahkâm al-Sultâniyya*, Reading 1996; trc. Asadullah Yate, *al-Ahkam as-Sultaniyyah: The Laws of Islamic Governance*, London 1416/1996, 2001), Türkçe (trc. Ali Şafak, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye: İslâmî Hilâfet ve Devlet Hukuku*, İstanbul 1396/1976, 1994), Farsça ve Urduca'ya çevrilmiştir. Ayrıca S. Keijzer'in Flemenkçe'ye (*Mawerdî's publiek en administratief regt van den Islam*, Den Haag 1862), Léon Ostrorog'un Fransızca'ya (*el-Ahkâm es-Southâniya: Traité de droit public musulman*, Paris 1901-1906, 1925, Beyrut 1982), Darlene R. May'in İngilizce'ye (*al-Mâwardî's al-Ahkâm al-Sultâniyyah: A Partial Translation with Introduction and Annotations*, Indiana University, basılmamış doktora tezi, Bloomington 1978) kısmî çevirileri vardır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Mâverdî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye'sini* çok sert biçimde eleştirir (bk. el-GİYÂSÎ). *el-Ahkâmü's-sultâniyye* Celâleddin es-Süyûtî tarafından ihtisar edilmiştir (*Keşfü'z-zunûn*, I, 19). **7. Kavânînü'l-vizâre ve siyâsetü'l-mülk** (*Edebü'l-vezîr*). Kitapta vezirliğin tanımı ve çeşitleri, vezirin nitelikleri, yetkileri, yükümlülükleri ele alınmakta ve bu makamın sahiplerine öğütler verilmektedir (Kahire 1348/1929, 1414/1994; nşr. Mu-

hammed Süleyman Dâvûd – Fuâd Abdülmün'im Ahmed, İskenderiye 1972, 1396/1976, 1398/1978, 1411/1991; nşr. Selâhad-din Besyûnî Raslân, Tanta 1976; Kahire 1983, 1985, 1986; nşr. Rıdvân es-Seyyid, Beyrut 1979, 1993). Yûsuf b. Hasan el-Hüseynî'nin Farsça'ya çevirdiği eserin Hüseyin Hüsnü b. Sâlih el-Bosnevî (*Zinetü's-sadâre fi tercemeti âdâbi'l-vezâre*, İÜ Ktp., TY, nr. 2729; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1857) ve Şîrvânîzâde Mehmed Rüşdü Paşa (*Düstürü'l-üzerâ Tercümesi*, İÜ Ktp., TY, nr. 2690, 6929, 9610) tarafından yapılmış birer Türkçe tercümesi vardır. **8. Teshîlü'n-nazar ve ta'cîlü'z-zafer**. "Sulta"nın mahiyeti, yapısı, felsefesi ve işleyiş kurallarına ilişkindir. Devlet başkanında bulunması zorunlu ahlâkî nitelikleri ve izlenmesi gereken siyaseti iki bölüm halinde inceler. Müellif mukaddimede eserin gerek yönetenlerin gerekse yönetilenlerin ıslahına dair hem dogmatik hem pratik içerikli bir kitap olmasını amaçladığını bildirir (s. 98). Bu çerçevede zaman zaman tarihî örnekleriyle birlikte hükümetlerin nasıl kurulup korunduğunu, başarısızlık ve yıkılış sebeplerini ele almaktadır (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân, Beyrut 1401/1981, 1406; nşr. Hasan es-Sââtî, Beyrut 1982; nşr. Rıdvân es-Seyyid, Beyrut 1987). **9. Naşihatü'l-mülûk** (nşr. Hıdır Muhammed Hıdır, Küveyt 1403/1983; nşr. Muhammed Câsim el-Hadîsî, Bağdad 1406/1986; nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed, İskenderiye 1988). **Nâşirlerden Fuâd Abdülmün'im Ahmed**, klasik kaynaklarda adı geçmeyen kitabın Mâverdî'ye nisbetini kabul etmemekte ve Ebû Zeyd el-Belhî'ye ait olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır (*Naşihatü'l-mülûk*, neşredenin girişi, s. 5-8, 13-33). Mustafa Sarıbyık, üzerinde doktora çalışması yaptığı eseri (1996, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) Türkçe'ye çevirmiştir (*Siyaset Sanatı*, İstanbul 2000). **10. Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn***. Ahlâka dair bu meşhur eser bizzat müellifince talebelere okutulmuştur. İslâm ahlâkının bir miktar Grek felsefesi ve daha çok Fars hikmeti katılarak fıkıhçı titizliği ve edip inceliğiyle işlendiği kitap ilki İstanbul'da (1299) olmak üzere tahkikli ve tahkiksiz onlarca defa basılmıştır (nşr. Mustafa es-Sekkâ – Muhammed Şerîf Sükker, Beyrut 1408/1988). Yaşar Çalışkan, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'in sonundaki altıncı bölümü kapsamayan Bergamalı Cevdet tercümesini (*Edebü'd-dîn ve'd-dünyâ Tercümesi*, I-III, İstanbul 1327-1328) sadeleştirerek günümüz Türkçesine aktarmıştır (*Maddî ve Manevî Yüce Hedefler*, İstanbul 1993; bu neşrin eleştirisi

için bk. Aydın, V/55 [1994], s. 22). *Edebü'l-dünyâ ve'd-dîn*'i ayrıca Selahattin Kip ile Abidin Sönmez (İstanbul 1978) ve Ali Akın (İstanbul 1979, 1982, 1998) Türkçe'ye, Osman Reşer Almanca'ya (I-III, *Das Kitâb adab ad-dunyâ wa'd-dîn*, Stuttgart 1932-1933; Osnabrück 1984) çevirmiştir. 11. *el-Emsâl ve'l-hikem*. 300'er hadis, mesel-hikmet ve beyit içeren bir derlemedir (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed, İskenderiye, ts. [1402/1981], 1985; Devha 1403/1983).

Mâverdi'ye *et-Tuhfetü'l-mülûkiyye fi âdâbi's-siyâsiyye* adlı bir eser izâfe edilirse de (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed, İskenderiye 1977, 1402/1982, 1993) nâşir, Bibliothèque Nationale'de kayıtlı olup (nr. 2447) kapağında Mâverdi'ye nisbet edilen nüshanın Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Ahvâzi'nin *et-Tibrü'l-mesbûk*'u ile benzerliğine dikkat çektikten sonra VII. (XIII.) yüzyılda yaşamış kimliği meçhul Mısırlı sūfimeşrep bir Mâlikî'ye ait olabileceğine dair gerekçeler ileri sürmektedir (s. 32-46, 129-130). Ayrıca *et-Tuhfetü'l-mülûkiyye*'nin başında (s. 51) aklı, müstakıl varlığı bulunan ilk yaratık şeklinde niteleyen zayıf bir hadis nakledilmektedir. Diğer kitaplarında aklın cevherliğini reddeden Mâverdi'nin bu hadisi onaylar mahiyette aktarması çelişki doğuracağı için eserin kendisine nisbeti mümkün değildir.

Mâverdi'ye *er-Rûtbe fi talebi'l-hişbe* (nşr. Ahmed Câbir Bedrân, Kahire 1423/2002) adlı bir eser daha nisbet edilmekteyse de bu kitap İbnü'l-Uhuvve'nin *Me'âlimü'l-kurbe fi ahkâmî'l-hişbe*'sidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mâverdi, *Edebü'l-dünyâ ve'd-dîn* (nşr. Mustafa es-Sekkâ – Muhammed Şerif Sükker), Beyrut 1408/1988; a.mlf., *et-Tuhfetü'l-mülûkiyye fi âdâbi's-siyâsiyye* (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed), İskenderiye 1977; a.mlf., *Edebü'l-kâdî* (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1391-92/1971-72, I-II; a.mlf., *Teshîlû'n-naẓar ve ta'cîlû'z-zafer* (nşr. Rıdvân es-Seyyid), Beyrut 1987, tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-93; a.mlf., *A'lâmü'n-nübüvve* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım - Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1987; a.mlf., *Naşihatü'l-mülûk* (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed), İskenderiye 1988, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-8, 13-33; a.mlf., *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (nşr. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî), Kahire - Küveyt 1409/1989; a.mlf., *Kavâninü'l-vizâre ve siyâsetü'l-mülk* (nşr. Rıdvân es-Seyyid), Beyrut 1998; a.mlf., *el-Hâvî'l-kebir* (nşr. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1414/1994, I-XVIII, tür.yer.; a.mlf., *en-Nüket ve'l-uyûn* (nşr. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm), Beyrut 1412/1992, I-VI, tür.yer.; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, I, 53-54; XII, 102-103; İbn Hayr, *Fehrese*, s. 59; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, VIII, 26, 41, 65-66, 97-98, 109-111, 116, 199-200, 233; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, XV, 52-55; İbnü's-Salâh, *Tabakâ-*

tü'l-fukahâ'i's-Sâfi'iyye (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), Beyrut 1413/1992, I, 97, 234, 371; II, 636-642; İbn Hallikân, *Fefeyât*, III, 282-284; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XVIII, 64-67; a.mlf., *Mizânü'l-i'tidâl*, III, 155; Safedî, *el-Vâfi*, XXI, 451-453; Sübkî, *Tabakât*, V, 267-285; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 26, 33, 40, 43-44, 49, 51, 80; a.mlf., *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Sâfi'iyyin* (nşr. Ahmed Ömer Hâşim – M. Zeynühum M. Azeb), Kahire 1413/1993, I, 418-419; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Sâfi'iyye*, I, 230-232; İbn Hacer, *Li-sânü'l-Mizân*, IV, 260-261; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, I, 321-322, 415, II, 331; *Keşfü'z-zunûn*, I, 19, 458; II, 1315, 1681, 1958, 1978; Ahlwardt, *Verzeichnis*, I, 361, 363; II, 593; IV, 163; V, 7-8, 16, 109-110; Brockelmann, *GAL*, I, 483; *Suppl.*, I, 668; a.mlf., „al-Mâwardî”, *El²* (İng.), VI, 869; J. Sauvaget, *Introduction a l'histoire de l'orient musulman*, Paris 1943, s. 89; E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge 1958, s. 27-51; M. H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Ridâ*, California-London 1966, s. 220; M. Casiri, *Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis*, Osnabrück 1969, I, 224; Haroon Khan Sherwani, *Studies in Muslim Political Thought and Administration*, Lahore 1970, s. 99-112; M. Süleyman Dâvud – Fuâd Abdülmün'im Ahmed, *el-İmâm Ebü'l-Hasan el-Mâverdi*, İskenderiye 1978; Qamar-ud-din Khan, *al-Mawardi's Theory of the State*, Delhi 1979, s. 18-48; P. Voorhoeve, *Codices Manuscripti VII: Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Collections in the Netherlands*, The Hague 1980, s. 7, 13, 104; Orhan Karmış, *Mâverdi ve Tefsirdeki Metodu* (doçentlik tezi, 1981), AÜ İlahiyat Fakültesi; H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (ed. S. J. Shaw – W. R. Polk), Princeton 1982, s. 141-165; M. Celâl Şeref, *Neş'etü'l-fikri's-siyâsi ve te'avvürüh fi'l-İslâm*, Beyrut 1982, s. 211-249; M. Abdülkâdir Ebû Fâris, *el-Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ve kitâbühü el-Ahkâmü's-sultâniyye*, Beyrut 1403/1983, s. 499-540; Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, Paris 1984, I, 272-277; III, 349-360; Subhî Mahmesânî, *el-Mücâhidün fi'l-hak*, Beyrut 1985, s. 103-159; A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford 1985, s. 73, 83-102, 108, 180, 311; Ahmed Mübârek el-Bağdâdî, *Dirâsât fi's-siyâseti's-şer'iyye*, Küveyt 1408/1987, s. 101-169; a.mlf., „el-İnsân vel-müctema" fi'l-fikri's-siyâsi li'l-Mâverdi", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb: Câmî'atü'l-Melik Su'ûd*, XI/1, Riyad 1984, s. 265-295; M. Fethî ed-Dirîni, *Dirâsât ve buhûş fi'l-fikri'l-İslâmiyyi'l-mu'âşır*, Beyrut - Dımaşk 1408/1988, I, 341-447; Fehmî Ced'an, *Üsûsü'l-tekadüm 'inde müfekkiri'l-İslâm fi'l-âlemi'l-Arabiyyi'l-hadîs*, Amman 1988, s. 56-72; Ali Halîl Mustafa, *Kırâ'e terbeviyye fi fikri Ebi'l-Hasan el-Başri el-Mâverdi*, Cidde - Mansûre 1411/1990; Majid Fakhrî, *Ethical Theories in Islam*, Leiden 1991, s. 158-167; M. Âbid el-Câbirî, *el-'Aklü's-siyâsiyyü'l-Arabî*, Beyrut 1991, s. 343, 354, 359-361; a.mlf., *el-'Aklü'l-ahlâkiyyü'l-Arabî*, Beyrut 2001, s. 39-41, 116-119, 232-237, 525-530, 561-570; Selâhaddin Abdüllatif en-Nâhî, *el-Havâlid min ârâ'i Ebi'l-Hasan el-Başri el-Bağdâdî el-ma'rûf bi'l-Mâverdi*, Beyrut 1414/1994; Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, Lanham 1994, s. 107, 127, 142, 153, 185, 193; Hanna Mikhaîl, *Politics and Revela-*

tion: Mâwardî and After, Edinburgh 1995; Abdullah Oğrak, *Ebu'l-Hasan el-Mâverdi'nin İktisadî Görüşleri* (yüksek lisans tezi, 1997), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mohamed Arkoun, „L'éthique musulmane d'après Mâwardî", *REI*, XXXI (1963), s. 1-31; H. Laoust, „La pensée et l'action politique d'al-Mâwardî (364/450-974/1058)", a. e., XXXVI (1968), s. 11-92; Saïd Bensafid, „et-Tefkîrî's-siyâsi 'inde Ebi'l-Hasan el-Mâverdi", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb ve'l-ülûmî'l-insâniyye*, I/1, Fas 1978, s. 254-278; Rif'at el-İvazî, „Tahhîl iktisâdî li-Kitâbi'l-Ahkâmî's-sultâniyye li'l-Mâverdi", *Mecelletü'd-dirâsâti't-ticâriyyeti'l-İslâmiyye: Câmî'atü'l-Ezher*, I/1, Kahire 1985, s. 101-118; Rıdvân es-Seyyid, „el-Medîne ve'd-devle fi'l-İslâm: Dirâse fi rü'yeyi'l-Mâverdi ve İbn Haldûn", *el-Ebhâş*, XXXIV, Beyrut 1986, s. 67-85; Fazl Şelâk, „el-Fakîh ve'd-devletü'l-İslâmiyye: Dirâse fi kütübî'l-ahkâmî's-sultâniyye", *el-İctihâd*, sy. 4, Beyrut 1989, s. 91-140; Cemal Aydın, „Bir Kitabın Katli ve Millî Eğitim Bakanlığı", *Dergâh*, V/55, İstanbul 1994, s. 22; M. Celûb el-Ferhân, „el-Fikrî'l-İktisâdî fi kitâbâtî'l-Mâverdi", *el-İctihâd*, sy. 34-35 (1997), s. 169-204; Sabri Erturhan, „Mâverdi ve 'el-Hâvî'l-kebir' Adlı Eseri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, Sivas 1999, s. 471-490; Mustafa Çağrıncı, „Mâverdi'de Siyaset Ahlakı", *İslâmiyât*, VI/1, Ankara 2003, s. 71-92; Saïd Abdülfettâh Aşûr, „el-Ahkâmü's-sultâniyye li'l-Mâverdi", *Tî*, V, 16-30.  CENGİZ KALLEK

MÂYE (مایه)

Türk müzikisinde bir makam.

Sözlükte “asil, esas, gerekli madde” anlamına gelen Farsça *mâye* kelimesi, Türk müzikisinde segâh ve uşşak makamlarının birbirine geçkili olarak kullanılmasıyla meydana gelen iki ayrı makama isim olmuştur. Segâh mâye ve düğâh mâye adlı çok eski fakat az kullanılmış bu iki makamın her birindeki esas dizi veya makamın belirlenmesi amacıyla bu ismin verildiği anlaşılmaktadır.

1. Segâh Mâye. Segâh makamıyla uşşak makamının birbirine geçkili olarak kullanılmasıyla meydana gelmiştir. Makam segâh perdesinde, yani yerindeki segâh makamı dizisine düğâhta, yani yerindeki uşşak makamı dizisinin eklenmesinden sonra yine segâh dizisine geçilerek karar verilmesi suretiyle oluştuğundan makamın durağı segâh perdesidir. Makamın yapısı segâh + uşşak + segâh şeklindedir.

Çıkıcı seyreden segâh mâye makamının güçlüsü nevâ perdesi olup bu perdede segâh makamında olduğu gibi yarım karar yapılır. Segâh seyri sırasında eksik segâh beşlisi kullanılarak yarım karar yapılmışsa bu karar uşşak çeşnilidir.

Makamın asma kararları segâh ve uşşak makamlarında kullanılan nevâda büselikli, çârgâhta çârgâh ve rastlı, düğâhta uşşaklı, rastta rastlı asma kararlarıdır. Makam pest taraftan, segâh ve uşşak makamları gibi yegâh perdesine rast çeşniyle düşölmek suretiyle genişler; bu durumda yegâh perdesi de bir asma karar hüviyeti kazanır.

Segâh mâyede hâkim makam segâh olduğundan nota yazımında donanımına segâh makamı gibi si ve mi için koma bemolü, fa için bakiye diyezli yazılır, gerekli değişiklikler eser içinde gösterilir. Makamın yedeni ise bakiye diyezli la (kürdi) perdesidir.

Makamın seyrine segâh makamı ile başlanılır. Segâhı meydana getiren çeşnilerde özellikler belirtilerek gezinilip nevâde yarım karar yapılır. Karışık gezinilip diğer özelliklerin de belirtilmesinin ardından uşşak makamına geçilir. Bu makamın özellikleri ve asma kararları gösterildikten sonra tekrar segâh makamına dönölür. Burada da gerektiği kadar gezinilip segâh perdesinde segâh çeşniyle ve genellikle yedenli asma karar yapılır (bu seyir birkaç defa karşılıklı geçkilerle de tekrarlanabilir). Türk müzikisinde asıl mâye makamının segâh mâye olduğu kabul edildiğinden çoğunlukla segâh mâye denmeyip sadece mâye kelimesi kullanılır.

2. Düğâh Mâye. Günümüzdeki uşşak makamının eski adının düğâh olması sebebiyle düğâh mâye olarak anılan bu makam için aslında uşşak mâye isminin kullanılması daha uygun ise de geleneğin bozulmaması ve tarihî bazı karışıklıklara sebep olunmaması gibi gerekçelerle düğâh mâye ismi devam edegelmektedir (bu makamın bugünkü düğâh makamıyla bir ilgisi yoktur).

Segâh mâye makamından da az kullanılmış olan bu makam dizi itibariyle segâh mâyenin tamamen tersi olarak seyreder. Makam düğâh perdesinde, yani yerindeki uşşak makamı dizisine segâhta, yani yerindeki segâh makamı dizisinin eklenmesinin ardından yine uşşak makamına dönölüp bu diziyile karar verilmesi suretiyle oluştuğundan makamın durağı düğâh perdesidir. Makamın yapısı uşşak + segâh + uşşak şeklindedir.

Segâh mâye gibi çıkıcı seyreden makamın güçlüsü yine nevâ perdesi, asma kararlar ise segâh mâye makamı gibidir. Makamın genişlemesi segâh perdesine düşölmek suretiyle yapılır ve bu genişleme uşşak ve segâh makamlarının genişlemesiyle aynıdır.

Düğâh mâyede hâkim makam uşşak olduğundan nota yazımında donanımına uşşak makamı gibi si için koma bemolü yazılır, gerekli değişiklikler eser içinde gösterilir. Makamın yedeni rast perdesidir.

Makamın seyrine uşşak ile başlanılır. Bu makamın dizisinde ve çeşnilerinde karışık gezinilip nevâ perdesinde büselik çeşnili yarım karar yapılır. Yine karışık gezinilip diğer özellikler ve asma kararlar belirtildikten sonra segâh makamı dizisine geçilir. Bu dizide de karışık gezinilip özellikleri belirtilerek tekrar uşşak makamına dönölür ve bu diziyile düğâh perdesinde

uşşak çeşnili tam karar yapılır (her iki mâye makamı için uşşak ve segâh makamlarına bakılmalıdır).

Gerek segâh mâye gerekse düğâh mâye Türk müzikisinde çok az kullanılmış, hatta son yüzyıl içinde tamamen terk edilmiş gibi görünmesine rağmen rast, uşşak, segâh, mâhur, bayâtî gibi makam icralarında kısa geçkiler halinde yer almaktadır. Ayrıca mâye kelimesiyle başlayan, bugün elimizde örneği yok denecek kadar az bir makam grubu mevcuttur. Bunlar mâye rast, mâye rehâvî, mâye nevâ, mâye isfahan, mâye hüseyinî, mâye hicaz, mâye aşiran, mâye zirgüle, mâye büzürg, mâye irak, mâye kûçek, mâye-i kebir, mâye-i kevser, mâye-i atik ve mâye büselik makamlarıdır.

Tanbûri İsak'ın zencir ve Tanbûri Osman Bey'in devr-i kebir usulündeki peşrevleri ve saz semâileri, Hamâmizâde İsmâil Dede'nin zencir usulünde, "Olma-mak zülfün esiri dilberâ mümkün değil" mısraıyla başlayan bestesi, Cerrahpaşa Müezzini Halil Efendi'nin "Yine bend oldu dil bir nevcivâna" mısraıyla başlayan ağır semâisi, Ebûbekir Ağa'nın, "Bir âh ile üf-tâdeliğim yâre duyurdum" mısraıyla başlayan yürük semâisi, Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin ağır aksak usulünde, "Şeb midir bu yâ sivâd-ı âh-ı pinhan mıdır" mısraıyla başlayan şarkısı bu makamın örnekleri arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Seydi, *el-Matla'*, TSMK, III. Ahmed, nr. 3459, vr. 11^a, 14^a, 33^a, 38^a; Abdülbâki Nâsır Dede, *Tedkik u Tahkik*, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1242/1, vr. 16^a, 29^b, 30^b, 33^b-34^a; Suphi Ezgi, *Nazarî-Amelî Türk Musikisi*, İstanbul 1933-40, I, 167-169; IV, 236; Kâzım Uz, *Musiki İstulâhatı* (nşr. Gültekin Oransay), Ankara 1964, s. 21, 43-44, 61; Özkan, *TMNU*, s. 282-284, 373-375; H. Sâdeddin Arel, *Türk Müsikisi Nazariyatı Dersleri*, Ankara 1991, s. 216, 257-259, 300-302.



İSMAİL HAKKI ÖZKAN

MAYER, Leo Aryeh

(1895-1959)

İsrailli İslâm sanatları tarihçisi
ve şarkiyatçı.

Eski Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun sınırları içinde kalan Galiçya'nın Stanislawow (bugün Ukrayna'nın Stanislaw) şehrinde doğdu. Yüksek öğrenimini Lozan ve Berlin üniversitelerinde yaptı. 1917 yılında Viyana Üniversitesi'nde hazırladığı *Studien zum islamischen Städtebau* başlıklı teziyle doktor oldu; ancak tezi I. Dünya Savaşı'nın olumsuz şartları yüzünden yayımlanamadı. Basılmış ilk yazısı *Die Zeit* (Viyana) gazetesinin Pazar ekinde çıkan, Cenab Şahabeddin'in *Servet-i Fünûn* ve *Tasvîr-i Ef-kâr*'da "Tiryaki Sözlüğü" adı altında neşrettiği vecizeleri hakkındadır ("Opium-weisheit von Dschenab Schehab ed-Din", *Die Sonntagszeit-Supplement*, nr. 5367, 2 Eylül 1917, s. 1-2). 1921'de İsrail'e göç eden Mayer, İngiliz idaresindeki Filistin'in eski eserler dairesinde müfettiş olarak görev aldı; bir süre sonra da aynı birimde kütüphanenin başına geçti. Akademik hayatına, 1929'da Kudüs'teki İbrânî Üniversitesi kurulurken İslâm sanatı ve arkeolojisi öğretim görevlisi olarak başlayan Mayer zamanla profesörlüğe kadar yükseldi ve 1943-1945 yıllarında Sanat Fakültesi



Leo Aryeh Mayer

dekanlığı yaptı. Bu arada uzun süre aynı üniversiteye bağlı Şarkiyat Enstitüsü'nün başında bulundu (1935-1949). Kudüs'e yerleşmesinin ilk yıllarından itibaren Arap epigrafisine yönelerek Gazze'deki Arapça kitâbeler hakkında ilk makalesini yayımladı ("Arabic Inscriptions of Gaza, I", *Journal of the Palestine Oriental Society*, III [1923], s. 69-78). Gazze kitâbeleri üzerine yaptığı çalışmalarını sonraki yıllarda sürdürdü (a.g.e., V [1925], s. 64-68; IX [1929], s. 219-225; X [1930], s. 59-63; XI [1931], s. 144-151). Mayer ayrıca, Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sinin Filistin'e dair olan kısımlarını Saint H. Stephan'la beraber tercüme etmiştir ("Evliya Tschelebi's Travels in Palestine", *The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, IV [1934], s. 103-108, 154-164; V [1935], s. 69-73; VI [1936], s. 84-97). Bunların dışında Kahire'deki Fransız Arkeoloji Enstitüsü tarafından yayımlanan Arapça kitâbeler külliyyatına da katkılarda bulundu (*Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, IV [1933]; V [1934]; VI [1935], VII [1936]; VIII-IX [1937]; X [1939], XI [1942]; XII [1943]; XIII [1944]). 1937'de, genel İslâm sanatları bibliyografyası hazırlamak amacıyla dünyanın çeşitli yerlerinde basılmış konuyla ilgili yayınları derleyerek "Annual Bibliography of Islamic Art and Archaeology" başlığı altında bir dizi neşretmeye başladı. Çalışmasının 1935 yılına ait ilk bölümü Kudüs'te basıldı; bunu 1936 yılı için hazırlanan cilt (1938) takip etti. Bibliyografyanın 1937 yılı cildi (1939) basıldıktan sonra II. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla çalışma yarım kaldı. Ömrü boyunca İslâm sanatına dair araştırmalarını İngilizce ve Almanca'nın yanında İbrânî ve Arap dilleriyle de yayımlamış, ilmi dergilerde bu konularda çıkan kitapların tanıtım ve tahlilini yapmış olan Mayer 6 Nisan 1959'da Kudüs'te öldü. Onun anısına 1974'te Kudüs'te kendi özel koleksiyonu ile diğer bazı koleksiyonlardan oluşan Leo Aryeh Mayer İslâm Sanatları Müzesi kuruldu.

Mayer, İslâm sanat tarihine ait çeşitli dalların bibliyografyalarını hazırlamak suretiyle bu alanlarda çalışan ilim adamlarına büyük ölçüde yardımcı olmuştur. Filistin'de yapılan kazıların bibliyografyası bunlardandır ("Concise Bibliography of Excavations in Palestine", *The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, I [1931], s. 86-94, 139-149, 163-199). Ayrıca Ortaçağ müslüman armalarına dair bir kitap yayımlamıştır (*Saracenic Heraldry, A Survey*, Oxford 1933).

Başlıca bibliyografik çalışmaları ise şunlardır: *Bibliography of Moslem Numismatics-Indian Excepted* (London 1939, genişletilmiş bs. 1954); "Literature on Islamic Art Published in Palestine, Iraq and Egypt During the War Years" (*AI*, XV-XVI [1951], s. 154-161); "Islamic Glassmakers and Their Works" (*Israel Exploration Journal*, IV [1954], s. 262-265); *Islamic Architects and Their Works* (Genève 1956); *Islamic Astrolabistes and Their Works* (Genève 1956); *Islamic Woodcarvers and Their Works* (Genève 1958); *Islamic Metalworkers and Their Works* (Genève 1959). Mayer, aynı konulara dair çok sayıda makalesinden başka Makrîzî'nin *Şüzûrû'l-ukûd* adlı eserinin neşir ve çevirisini gerçekleştirmiştir (İskenderiye 1933). Bunların dışında "Huit objets inédits à blasons mamlouks en Grèce et en Turquie" (*Mélanges Maspero*, III [Paris 1934], s. 97-104); *The Buildings of Qāyit-bāy as Described in His Endowment Deed, I: Text and Index* (London 1938); *Some Principal Muslim Religious Buildings in Israel* (J. Pinkerfeld ile birlikte, Kudüs 1950); *Mamluk costumes* (Genève 1952); *L'art juif en terre de l'Islam* (Genève 1959) gibi çalışmaları da vardır. İslâm sanatlarının çeşitli dallarıyla ilgilenmekle birlikte özellikle Memlûkler dönemi üzerinde duran Mayer, İslâm mimarları hakkındaki kitabında Türk mimarlarını da inceleyerek o yıllara kadar bilinenleri ve haklarındaki bibliyografyayı bir araya getirmiştir. Ayrıca Türk müzecisi Halil Ethem Eldem'e dair bir hâtıra yazısı yayımlamıştır ("In Memoriam Halil Ethem Eldem", *AI*, VI [1939], s. 198-201).

BİBLİYOGRAFYA :

"Professor L. A. Mayer: 1895-1955", *Israel Exploration Journal*, IX, Jerusalem 1959, s. 147-148; D. S. Rice, "In Memoriam: Leo A. Mayer", *Ars Orientalis*, IV, Washington 1961, s. 454-455; H. Z. Hirschberg, "The Works of Professor L. A. Mayer", a.e., IV (1961), s. 455-462; M. Ayalon, "Mayer, Leo Ary", *EJd.*, XI, 1143.



SEMAVİ EYİCE

MAYURKA

(ميورقة)

Batı Akdeniz'de bir ada.

Bugün İspanya'ya ait Balear adalarını oluşturan ve İslâm tarihi kaynaklarında el-Cezâirü's-şarkıyye, Cezâirü şarkî'l-Endelüs diye anılan beş adanın en büyüğüdür (3640 km²). Ortaçağ İslâm tarih ve coğrafyacılarının eserlerinden bu dönem

de adanın en büyük şehrinin ada ile aynı adı taşıdığı anlaşılmaktadır. Günümüzde Mayurka (Mallorca) adı sadece ada için kullanılmakta, adanın en büyük şehrine ise Palma ya da İspanyolca konuşulan ülkelerde bulunan çok sayıdaki Palma'lardan ayırmak için Palma de Mallorca denilmektedir.

Tarih boyunca Yunanlılar, Fenikeliler, Romalılar, Vandallar ve Bizaslılar'ın hâkimiyeti altında yaşayan Mayurka (Maiorica) halkı, IV. yüzyıl başlarından itibaren Suriyeli misyonerler vasıtasıyla Hıristiyanlığa girmeye başladı ve giderek tamamen Hıristiyanlaştı. Ada, VIII. yüzyılın başlarında Kuzey Afrika'ya yerleşen müslümanların Batı Akdeniz'de yayılmasını engellemeye çalışan bir üs vazifesi görmekteydi ve Bizans'ın Sicilya'daki donanma gücüne bağlıydı.

Müslümanların Mayurka'ya yönelik ilk seferi, 89 (708) yılında Kuzey Afrika Valisi Mûsâ b. Nusayr'ın oğlu Abdullah'ın kumandasında gerçekleştirildi. Mayurka ile birlikte Minorka adasının Bizans valisi esir alındı. Böylece ada müslümanların hâkimiyetine girmiş oldu. Bu tarihten Balear adalarındaki halkların Endülüs Emevî Devleti'ne isyan ettiği 234 (848-49) yılına kadar geçen dönem hakkında İslâm kay-

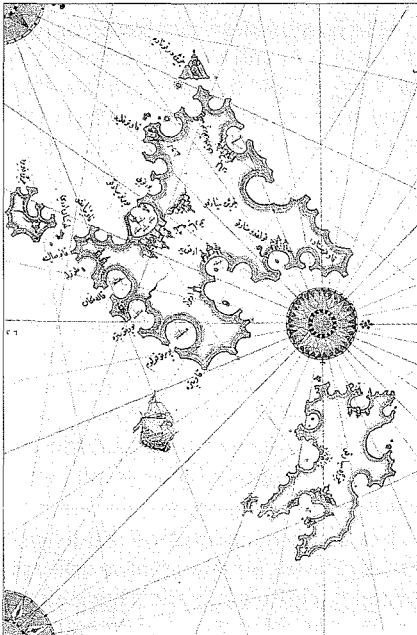
naklarında bilgi bulunmamaktadır. İsyanın ardından Endülüs Emevî Hükümdarı II. Abdurrahman adalar üzerine İbn Meymûn kumandasında bir donanma gönderdi. Cizye ödemeleri ve müslümanların aleyhine çalışmamaları şartıyla bir anlaşma yapıldı (235/849-50). Bu sırada adaların yönetim merkezinin Mayurka olduğu anlaşılmaktadır. Hıristiyan kaynaklarında, Mayurkalılar'ın 848 yılından önce de müslümanlarla yaptıkları anlaşmaları bozarak Franklar'la iş birliği yaptıkları, 778'de Frank donanması ile birlikte Endülüs sahillerine hücum ettikleri, Endülüs donanmasının bu saldırılara karşılık vererek onları cezalandırdığı, Mayurkalılar'ın ve diğer adalar sakinlerinin yardım istemeleri üzerine Franklar'ın tekrar bölgeye geldikleri ve müslüman denizcileri uzaklaştırarak Balear adalarını, bu arada Mayurka'yı da istilâ ettiklerini (182/798), ancak 185 (801) yılında Endülüs donanmasının adaları ele geçirip halkı ile yeni bir antlaşma yaptığı kaydedilmektedir. Mayurkalılar'ın bu antlaşmayı da bozmaları üzerine Endülüs Emevî Devleti Emîri Abdullah b. Muhammed b. Abdurrahman (888-912) tarafından gönderilen İsmâ el-Havlânî kumandasındaki bir Endülüs donanması adayı kısa sürede hâkimiyeti altına aldı. Bu başarısından dolayı adaya askerî vali olarak tayin edilen İsmâ, on yıl süren yöneticiliği esnasında Roma döneminden kalma bir şehir kalıntısı üzerine Bağdat'ın planını andırır biçimde Mayurka şehrini kurdu; şehri camiler, hanlar ve hamamlarla donattı. Bu dönemde İslâmiyet süratle yayılmaya başladı, ayrıca dışarıdan ve özellikle Kurtuba'dan (Cordoba), Endülüs'ten müslümanların gelip yerleşmesiyle müslüman nüfusunda önemli bir artış meydana geldi. Müslümanların güçlenmesi sonucu Mayurka Franklar'a, Batı Akdeniz'deki adalara ve Kuzey Afrika üzerine düzenlenecek seferlerde önemli stratejik bir üs haline geldi.

Mayurka mülûkû't-tavâif döneminde Dâniye (Denia) Emîrliği'ne bağlandı (405/1014). Hûdîler'in (Benû Hûd) 469 (1076-77) yılında Dâniye Emîrliği'ne son vermeleri üzerine bu sırada Dâniye emîri adına Mayurka'yı ve diğer Balear adalarını yönetmekte olan Abdullah el-Murtazâ bağımsız hareket etmeye başladı. Bu dönemde adanın refah düzeyi yükseldi. Başşehir Mayurka'daki Nâsriye sarayı mimari ihtişamı, barındırdığı idareci, bilgin ve şairleriyle büyük hükümdarların saraylarını andırmaktaydı.

Batı Akdeniz'de Hıristiyan yönetimindeki adalara ve sahillere akınlar düzenleyen Mayurka yöneticileri Hıristiyan güçlerin saldırılarına mâruz kaldılar. 502'de (1108) Katalonyalılar'ın da desteğini alan bir Bizans donanması kısa bir süre için de olsa Balear adalarında hâkimiyeti ele geçirdi. Ada aynı yıl Normanlar'ın saldırısına uğradı. Mayurka'ya yönelik en büyük saldırı Papa II. Pascual'ın liderliğinde gerçekleştirildi. 509 (1115) yılında Mayurka'yı kuşatan büyük bir Haçlı donanması kuşatmanın dokuzuncu ayında adayı işgal etti. Emirlik sarayına girip Emîr Ebû'r-Rebî Süleyman'ı esir alan Haçlılar şehirde büyük bir katliam gerçekleştirdiler, evleri ateşe verdiler. Haçlı donanmasının çekilmesinin (Mart 1116) ardından adaya gelen Murâbit donanması düzenli ve güvenli tesis ederek dağlara çekilen halkın evlerine dönmelerini sağladı. Böylece diğer adalarla birlikte Murâbitlar'a bağlanan Mayurka, 543 (1148) yılına kadar Merakeş'ten gönderilen Murâbit valileri tarafından yönetildi. Ada, bu tarihten Muvahhidler'in hâkimiyeti altına girdiği 600 (1204) yılına kadar Murâbitlar'ın vârisi Benî Gâniye'nin Balear adalarında kurduğu müstakil devlete merkezlik etti. Benî Gâniye bu devirde adanın askerî ve ekonomik açıdan güçlenmesi için yoğun çaba sarfetti.

Mayurka'yı ele geçirmek için birbiri ardınca gönderilen Muvahhid donanmaları amaçlarını 1203 senesinde ulaştılar. Daha on yıl bile geçmeden İkâb savaşında Muvahhidler'in Endülüs'te müttefik Hıristiyan güçleri karşısında yenilgiye uğraması (609/1212) Endülüs ve Mağrib'de olduğu gibi Mayurka'daki hâkimiyetlerini de zayıflattı. Aragon Kralı I. Jaime'nin kumanda ettiği Haçlı donanması 627'de (1230) müslüman hâkimiyetine son verdi. Haçlı kuvvetlerinin Mayurka'da sekiz gün devam eden yağma ve katliamlardan kurtulabilen müslümanların bir kısmı Mağrib'e, bir kısmı da Gırnata'ya sığındı. Adada kalanların çoğu esaret altına girdi. İşgal sonrasında Mayurka toprakları kral tarafından çıkarılan bir fermanla ordu kumandanlarına dağıtıldı, cami ve mescidler kiliseye çevrildi. Mayurka'nın ve diğer adaların kaybedilişi İslâm dünyasında büyük yankı uyandırdı. Nasrîler, Hafsîler, hatta Irak'ta Erbil Emîri Muzafferüddin Kökböri esaret altındaki müslümanları kurtarmak için yoğun gayret sarfettiler. Mayurka, XVI. yüzyıla kadar Aragon'un hâkimiyeti altında kaldıktan sonra İspanya Krallığı'na bağlandı. Bu sü-

Pîri Reis'in *Kitâb-ı Bahriyye* adlı eserinde Mayurka ve Minorka adalarını gösteren harita (Ü Ktp., TY, nr. 6605, vr. 226*)



re içerisinde zaman zaman Batı Akdeniz'de faaliyet gösteren, aralarında Türklerin de bulunduğu müslüman denizcilerin akınlarına mâruz kaldı. Adanın tabii güzelliği, iklimin elverişliliği, toprağının verimliliği ve insanlarının cömertliği müslüman seyyahların ve ediplerin dikkatini çekmiştir. IV. (X.) yüzyıl ortalarında Endülüs'ü ziyaret eden İbn Havkal ile (*Şûretü'l-arz*, s. 109-110, 184-185) 503'te (1109-10) Mayurka'yı ziyaret eden Feth b. Hâkân el-Kaysî (*Kalâ'idü'l-İkyân*, s. 76) adanın büyüleyici güzelliklerini anlatırlar.

İdarî alanda olduğu kadar kültür ve medeniyet alanında da Mayurka Balear adalarının merkezi olmuştur. IX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Endülüs, Mağrib, Sicilya ve Meşrik'tan çok sayıda âlim Mayurka'ya yerleşmeye başlamış, Mayurka kalı öğrencilerin büyük çoğunluğu tahsillerini tamamlamak için ada dışına çıkmaya ihtiyaç duymamışlardır. Tabakat kitaplarında "Mayûrki" nisbesiyle tanınan çok sayıda âlimin ismine rastlanmaktadır. Dâni (İbnü's-Sayrafi), Halef b. Ali et-Tâi el-Kurtubî, İbnü'l-Hattâb, Abdullah b. Muhammed el-Abderî ve Şekkâz, Mayurka'da kıraat ilmine katkıda bulunmuş çok sayıda âlimden birkaçıdır. Mağrib genelinde ve Endülüs'te olduğu gibi Mayurka'da da Mâlikîlik hâkim mezhep olmakla birlikte 430'da (1039) adaya gelen ve yaklaşık on yıl burada kalan İbn Hazm'ın etkisiyle Zâhirîlik de önemli ölçüde kabul görmüştür. İbn Hazm'ın, Mâlikî fakih Ebü'l-Velîd el-Bâcî ile olan ilmî münazaraları Mayurka'da gerçekleşmiştir. Bu münazaralar sonucunda İbn Hazm adadan uzaklaştırılmışsa da burada onun görüşlerini benimseyen birçok âlim yetişmiştir. Bunlardan bazıları şöyle sıralanabilir. Ali b. Müreccâ, Muhammed b. Sa'dûn, Abdullah b. Muhammed, Muhammed b. Fütûh el-Humeydî. Mayurka'da kıraat, fıkıh ve hadis âlimlerinin yanında çok sayıda mutasavvıf yetişmiştir. Muhammed b. Hüseyin el-Mayûrki, Muhammed b. Şücâ' es-Sûfî, Muhammed b. Sa'dûn b. Müreccâ, Ebü'z-Zühr el-Meâfirî adada yetişen ünlü mutasavvıflardandır. Mayûrki nisbesiyle tanınan edip, şair ve âlimler arasında şair Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed ile hıristiyan iken ihtidâ edip Hıristiyanlığa bir reddiye yazan Abdullah b. Abdullah et-Tercümân da zikredilebilir.

Mayurka İslâm hâkimiyeti sırasında çok sayıda han, hamam, cami, konak, kasır, saray, sur gibi eserlerle donatılmıştır. Ancak ihmal ve kasıtlı tahribat yüzünden

bu eserlerden yalnızca bir hamam (Arap Hamamı), bazı mezar taşları, cam ve seramik kap kacak parçaları ile birkaç parça duvar tezyinatı zamanımıza ulaşmıştır.

Günümüzde 530.000 nüfusa sahip olan adanın en büyük etkinliği turizmdir. Tahıl, turfanda sebze, badem, incir, zeytin başlıca ürünleridir. Sanayi faaliyetleri arasında cam, mobilya, konserve ve deri üretimi önem taşımaktadır. Mayurka adasındaki Palma şehri (2003 tahminlerine göre 333.000 nüfus) 1983 yılında kurulan Balear adaları özerk yönetiminin merkezi durumundadır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Havkal, *Şûretü'l-arz*, Beyrut, ts., s. 109-110, 184-185; İbn Hayyân, *el-Muktebes*, s. 2-4, 366-368; Uzri, *Nuşûs'an târihi'l-Endelüs* (nşr. Abdülazîz el-Ehvânî), Madrid 1965, s. 15-16; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, Kahire 1386/1966, s. 56, 61, 118, 122-124, 150, 285, 305, 313, 352-353; İbnü'l-Kerdebûs, *Târîhu'l-Endelüs* (nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî), Madrid 1971, s. 122-124; Feth b. Hâkân el-Kaysî, *Kalâ'idü'l-İkyân*, Tunus 1966, s. 76; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, Kahire 1967, s. 170, 211, 302, 415; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, Kahire 1906, VIII, 229-232; İbn Saïd el-Mağribî, *el-Muğrib*, II, 446-447; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, II, 89, 305; İbn Haldûn, *el-İber*, IV, 164-165; Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'fâr* (nşr. E. Lévi-Provençal), [baskı yeri ve tarihi yok], s. 188-191; Makkarî, *Nefhu'l-ğib*, I, 128-130, 169, 279, 314; II, 68, 114, 138, 527, 645; III, 221, 487; IV, 229-230, 259, 334, 469-471; C. R. Markham, *The Story of Majorca and Minorca*, London 1908; J. B. Mulet, *El codic Latino-Arabigo del Repartimiento de Mallorca*, Barcelona 1954; A. Cassanovas, *Majorca*, Palma de Mallorca 1973; İsam Sâlim, *Cüzürü'l-Endelüsüyyeti'l-mensiyye*, Beyrut 1984; M. Ahmed Ebü'l-Fazl, *Dirâsât fi târihi ve hadârati'l-Endelüs*, İskenderiye 1996, s. 191-226; C. Brockelmann, "Mayurki", *İA*, VII, 417-418; J. Bosch Vila, "Mayurka", *EP* (İng.), VI, 926-927.



MEHMET ÖZDEMİR

MAYURKİ, Abdullah b. Abdullah

(bk. TERCÜMÂN, Abdullah b. Abdullah).

MAYURKİ, Muhammed b. Fütûh

(bk. HUMEYDÎ, Muhammed b. Fütûh).

MAZARRAT

(bk. MASLAHAT; MEFSEDET; ZARAR).

MAZDEİZM

(bk. ZERDÜŞTİLİK).

MAZDEKİYYE

(bk. MEZDEKİYYE).

MÂZENDERAN

(bk. TABERİSTAN).

MÂZENDERÂNÎ

(مازندرانی)

Şeyh Abdullâh b. Muhammed Nasîr Cîlânî Mâzenderânî Necefî (1840-1912)

İran Meşrutiyet hareketine büyük destek sağlayan Şii müctehidi.

Günümüzde adı Âmul olan Barforûs'ta doğdu. İlk eğitimini İran'da aldıktan sonra erken yaşta Şii ulemâsından öğrenim görmek üzere Irak'a gitti. Önce Kerbelâ'da Zeynelâbidîn Mâzenderânî ve Şeyh Hasan Erdekânî'den ders aldı, ardından hayatını geçireceği Necef'e yerleşti. Burada Mehdi Kâşifülgitâ ve Molla Muhammed İrevânî'den ders okudu, Şeyh Habîbullah Restî'nin önde gelen talebesi ve halefi oldu. Hocası hayatta iken ders vermeye başladı, onun 1895'te vefatından sonra takipçilerinin büyük bir kısmı kendisine bağlandı. Irak'ta Şiîler'in önemli dinî merkezleri olan Necef, Kerbelâ ve Kâzımeyn gibi şehirlerde Gîlânî ve Mâzenderânîler tarafından merci-i taklîd kabul edildi. Kısa süre içinde şöhrete kavuştu. Meşrutiyet hareketi başladığında Necef'in en büyük müctehidi mevkiindeydi.

Mâzenderânî Meşrutiyet'i başından beri destekledi; Ahund Molla Horasânî ve Mirza Hüseyin Halîfî Tahrânî ile birlikte Meşrutiyetçi müctehidler üçlüsünü teşkil etti. Bunların Necef'teki faaliyetleri, hareketin Tahran'daki önderleri olan Abdullah b. İsmâil Bihbehânî ile Seyyid Muhammed Tabâtabâî'nin çalışmalarını destekledi. Osmanlı topraklarında bulunmanın sağladığı nisbî bir dokunulmazlıktan faydalanan Mâzenderânî ve arkadaşları İran'a Meşrutiyetçiler'e destek olan ve onların muhaliflerini dine ihanetle suçlayan çok sayıda telgraf gönderdiler. Bu faaliyetleri Meşrutiyet'e dinî bir destek sağlamış ve halkın bu harekete katılmasında etkili olmuştu.

İran'daki bazı hadiselerde tesirli olmalarına rağmen Mâzenderânî ve arkadaşlarının Necef'teki mevkileri başlangıçta zayıftı. Rakipleri olan Seyyid Kâzım Yez-

dî'nin liderliğini yaptığı Meşrutiyet muhalifleri hem Osmanlı idarecileri hem Necef'teki Arap Şii'leri tarafından destekleniyordu. Bu muhalif grup kendilerine yönelik bir saldırı ihtimaliyle Mâzenderânî, Horasânî ve Tahrânî'nin cemaatle namazlara katılmakta tereddüt göstermelerine sebep olacak derecede güçlenmişti (Mehdî Melikzâde, III, 69-70; Ahmed-i Kesrevî, s. 294, 382). Buna rağmen Mâzenderânî ve meslektaşları çalışmalarını sürdürmüş, Meşrutiyet'in doğru anlamı ve uygulanması hususunda yol gösterici telgraflar göndermişlerdir (Ahmed-i Kesrevî, s. 411). Ekim 1907'de meclis, anayasa ekine yasamanın şeriata uygun olması gerektiğine dair bir madde koyduğunda Mâzenderânî ile Horasânî, dinsizliğin yayılmasını yasaklayacak bir maddenin daha eklenmesini teklif eden bir telgraf yolladılar (Mehdî Melikzâde, III, 90; Ahmed-i Kesrevî, s. 411).

1908 baharında Şeyh Fazlullah Nûrî, İslâm'a aykırı olduğu gerekçesiyle Meşrutiyet idaresine karşı açıkça muhalefet etmeye başladığında Mâzenderânî ve Ahund Molla Horasânî, Tahrân'daki meslektaşlarına Nûrî'yi fesatçı olarak niteleyen bir telgraf göndermiş, onun muhalefete yapacağı katkılarının dine aykırı olacağını belirtmişlerdi (Mehdî Melikzâde, III, 167; Ahmed-i Kesrevî, s. 286-287; Mehdi Kulî Han Hidâyet, s. 164). Ayrıca Fazlullah Nûrî ile aynı görüşlere sahip bir müctehid olan Mirza Hasan Tebrizî'yi de şeriata bütün kurallarının uygulanmasını istemesi sebebiyle eleştirdiler. Şeriata bütün unsurları ile tatbiki için gâib imamın dönüşünün beklenmesi gerektiğini ve bir meclis kurulmasının bu süreçte kaçınılmaz olarak güç kazanan kötülüğü azaltmak için zaruri olduğunu söylediler (Ahmed-i Kesrevî, s. 286-287).

Haziran 1908'de meclisin kapatılması ve anayasanın ilgasının ardından İran'daki Meşrutiyetçi ulemâ susturulunca Mâzenderânî ve Necef'teki meslektaşlarının önemi arttı. Gerçekten onların fetva ve açıklamaları ile Tebriz'deki silâhlı direniş, ilgasından bir yıl sonra anayasanın geri gelmesini sağladı. Kraliyet birliklerinin meclise saldırmak için toplandığı kendilerine haber verilince Mâzenderânî ve Horasânî biri Meşrutiyetçiler'in anayasaya desteklerinin devam etmesini, diğeri, kraliyet birliklerine hitaben anayasaya karşı her türlü faaliyetin gâib imama karşı savaş açmaya eşit olduğunu bildiren iki telgraf gönderdiler (Mehdî Melikzâde, V, 29; Ahmed-i Kesrevî, s. 645).

Muhammed Ali Şah, 19 Haziran'da meclisi kapatmasındaki asıl sebebin din ve gerçek anayasa hakkındaki endişeleri olduğunu ifade eden bir telgraf yolladığında Mâzenderânî ve arkadaşları buna cevap vererek şahın sorumluluklarını yerine getirip kendisini kanun ve anayasa ile bağlı kabul etmesini talep ettiler (Mehdî Melikzâde, III, 30-32; Yahyâ Devletâbâdî, II, 358-365; Ahmed-i Kesrevî, s. 617).

Tahrân'da meclis kapatılırken İstanbul'da II. Meşrutiyet ilân edilmişti. Bu gelişme Mâzenderânî ile Necef'teki diğer Meşrutiyetçi ulemânın mevkiini güçlendirdi. Seyyid Kâzım Yezdî gözden düşerken Osmanlı Devleti ile Mâzenderânî arasında ilişkiler kuruldu. Mâzenderânî ve arkadaşlarının, İran anayasasının yeniden tesisi için Eylül 1908'de Sultan II. Abdülhamid'in müdahalede bulunması yönünde çalıştıkları anlaşılmaktadır (Abdulhadi Hairi, s. 164-165). Bu arada İngiliz diplomatik temsilcileriyle de bir sonuç vermeyen bazı irtibatları oldu (a.g.e., s. 166). Daha önemli bir bağlantı ise Necef ile, Osmanlı başşehirindeki Meşrutiyet taraftarı İranlılar'ın bir teşkilâtı olan Encümen-i Saâdet arasında meydana geldi. Mâzenderânî ve Horasânî'nin çok sayıda basılıp dağıtılan fetva ve açıklamaları İran'a, özellikle de Tebriz'e Encümen-i Saâdet vasıtasıyla gönderildi. Necef ve İstanbul arasındaki bu ilişki, Esedullah Memekânî'nin müctehidlerin temsilcisi olarak İstanbul'a gitmesiyle daha da güçlendi (Mehdî Melikzâde, V, 105; Yahyâ Devletâbâdî, II, 369-370).

Tebriz'deki direnişi destekleyen Mâzenderânî ve arkadaşları bir defa daha Meşrutiyet'e düşmanlığı gâib imama karşı savaşa benzetmiş, Kerbelâ olayına işaret ederek Muhammed Ali Şah'a itaatın Emevî Halifesi I. Yezîd'e itaate denk olduğunu ve şah taraftarı güçlerin Tebriz'i abluka altına almasının Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da konakladığı yere yapılan hücumlarla aynı şey sayıldığını ilân etmişlerdi (Mehdî Melikzâde, IV, 174-175; Yahyâ Devletâbâdî, II, 367-368; Ahmed-i Kesrevî, s. 729-730). Daha sonra şahın devrilmesi için çağrıda bulunarak ve halkı vergi ödemekten menederek hedeflerini daha açık şekilde ortaya koydular (Ahmed-i Kesrevî, s. 730; Zahîrüddevle, s. 403).

Temmuz 1909'da İsfahan, Gilân ve diğer merkezlerden ilerleyen meşrutiyetçi kuvvetler Tahrân'ı ele geçirip şahı tahttan indirince Mâzenderânî ve meslektaşlarına bir teşekkür telgrafi gönderildi. Yeni den açılan meclisin ilk oturumunda da

şükran duyguları dile getirildi. Ancak Mâzenderânî ve Ahund Molla Horasânî'nin ilk mecliste dikkatini çeken dine aykırı eğilimler tekrar ortaya çıktı. Bunun üzerine Haziran 1910'da Nâsır-ı Mülk'e gönderdikleri bir telgrafta ateizme ve siyasî otoritelerin dine aykırı davranışlarına karşı müdahalede bulunulmamasını protesto ettiler (Abdulhadi Hairi, s. 224).

İngiltere'nin ve özellikle Rusya'nın giderek artan saldırgan tutumları İran'ın anayasal düzenine ciddi bir tehdit oluşturmaya başlayınca Mâzenderânî ve Ahund Molla Horasânî dikkatlerini dış tehlikeye çevirdiler. Güney İran'da İngiliz idaresi altında güvenliği sağlama bahanesiyle kuvvet oluşturma niyetini açıklayan bir İngiliz muhtırasını protesto edip Rus mallarını boykota çağıran fetvalar verdiler. Osmanlılar'la İranlılar'ı birlikte harekete davet etmek ve Osmanlı sultanının önderliğinde bağımsız son iki müslüman devleti korumak için daha önce sessiz kalan ulemâ ile bir araya geldiler. Temmuz 1911'de Ruslar'ın İran'ı işgal edip Muhammed Ali Şah'ı tekrar tahta çıkarmaya çalışmaları İtalyanlar'ın Libya'ya saldırısı ile aynı zamana rastlamıştı. Mâzenderânî ve arkadaşları, her iki işgali de knayarak Sultan Mehmed Reşad'ı cihada çağıran ve İslâm dünyasının diğer bölgelerini dayanışmaya davet eden telgraflar gönderdiler (Nizâmeddinzâde, s. 144-145, 204-205, 221-226; Abdulhadi Hairi, s. 232). Yalnız fetva vermekle yetinmeyen Mâzenderânî ve ulemâ Ruslar'a karşı bizzat cihad etmek için yola çıktı; fakat önce Ahund Molla Horasânî'nin âni vefatı, ardından Tahrân ulemâsı ve İran hükümetinden geri dönmeleri hususunda gelen telgraflar üzerine Kâzımeyn'den ileri gidemediler.

Mâzenderânî 4 Zilhicce 1330 (14 Kasım 1912) tarihinde Necef'te vefat ettiğinde siyasî hedefleri büyük ölçüde gerçekleşmemiş olsa da Meşrutî yönetim (Ca'ferî mezhebine göre çıkarılan kanunların siyasî iktidarın hâkimiyetini sınırlandırması), özgürlük ve eşitlik gibi modern siyasî kavramların Şii ulemâsı tarafından anlaşılması büyük ölçüde sağlanmıştı (Nâzımülislâm Kirmânî, s. 238-240). Mâzenderânî aynı zamanda, uzun yıllar etkisi sürecek olan Necef ulemâsının İran siyaseti üzerindeki dinî yorumlarını miras bırakmıştır.

Birçok beyannâmesinin yanı sıra Mâzenderânî, bazı temel dinî yükümlülükler üzerine *Ühbetü'l-İbâd fî yevmi'l-me'âd* adlı Arapça bir eser (Bağdad 1327; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a*, II, 482) ve fıkıh-

la kelâm sahalârında yayımlanmamış bazı risâleler kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

E. G. Browne, *The Persian Revolution of 1905-1909*, Cambridge 1910, s. 262, 421-422; Nizâmeddinzâde, *Hücum-i Rûs be-İrân ve İkdâmât-ı Rû'esâ-yi Dîn der Hıfz-ı İrân*, Bağdad 1330/1912, s. 144-145, 204-205, 221-226; Tebrîzî, *Reyhânetü'l-edeb*, V, 146; Mehdi Melikzâde, *Târîh-i İnkılâb-ı Meşrûtiyet-i İrân*, Tahran 1330/1951, III, 30-32, 69-70, 90, 167; IV, 174-175; V, 29, 105, 111-113; VI, 95; Yahyâ Devletâbâdî, *Târîh-i Mu'âşır yâ Hayât-ı Yahyâ*, Tahran 1331 hş./1952, II, 358-365, 367-370; III, 32; Ahmed-i Kesrevî, *Târîh-i Meşrûta-yi İrân*, Tahran 1340 hş., s. 286-287, 294, 382, 411, 617, 645, 729-730; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *Tabakâtü a'lâmi's-Sî'a*, Necef 1381/1962, I, 1219-1220; a.mlf., *ez-Zerî'a ilâ teşânîfi's-Sî'a*, Beyrut 1403/1983, II, 482; Muhammed Hırzûddin, *Ma'ârifü'r-ricâl*, Necef 1383/1964, II, 18-20; Mehdi Kulf Han Hidâyet, *Hâtûrât ve Kâtrât*, Tahran 1344 hş./1965, s. 164; Nâzımülislâm Kirmânî, *Târîh-i Bîdâri-i İrânîyân* (nşr. Ali Ekber Saîdî Sircânî), Tahran 1346 hş./1967, s. 239-240; İsmâil Râin, *Hukûk-bigûrân-i İngilîs der İrân*, Tahran 1347 hş./1968, s. 439-440; Zahirüddeve, *Esnâd ve Hâtûrât* (nşr. İrec Afşâr), Tahran 1351 hş./1972, s. 387-389, 403; Hamid Algar, "The Oppositional Role of the Ulema in Twentieth Century Iran", *Scholars, Saints and Sufis* (ed. N. R. Keddie), Berkeley-Los Angeles 1972, s. 233, 238; a.mlf., "Abdallâh Mâzandarânî", *Eir*, I, 200-202; Abdulhadi Hairî, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran* (doktora tezi, 1973), McGill University, s. 164-166, 224, 232; "Senedî ez 'Abdullâh Mâzenderânî ve Muhammed Kâzım-i Hîorasânî", *Vâhid*, I (1342-43/1963-64), s. 69.



HAMİD ALGAR

MÂZERÂİLER

(المآذرائيون)

III-IV. (IX-X.) yüzyıllarda
Tolunoğulları ve İhşîdiler'in
hizmetinde bulunan bir aile.

Vâsıt yakınlarındaki Femüssil'h'a (bazı kaynaklarda Basra veya Bağdat) bağlı bir köy olan Mâzerâyâ'ya (Mâzerâye, Mâderâyâ) nisbetle anılır. Mensupları, yüksek memuriyetlerde ve bu dönemlerde devlet gelirlerinin temel kaynağını oluşturan haracın (Dîvânü'l-harâc) idaresinde bulunan aile hakkında İbn Zülâk (*Târîhu üsreti'l-Mâzerâ'iyün*) ve Hans Ludwig Gottschalk'ın (*Die Madhara'ijün*, Berlin ve Leipzig 1931) müstakil çalışmaları vardır. Mısır ve Suriye'de nüfuz kazanan ailenin bilinen şahsiyetleri şunlardır:

Ebû Bekir Ahmed b. İbrâhim b. Hasan el-Utrûş (ö. 270/884). Mâzerâiler'den Mısır'da görev yapan ilk kişidir. Abbâsî Halifesi Mu'temid-Alellah'ın isteği üzerine Ahmed b. Tolun tarafından Mısır'da Dî-

vânü'l-harâc reisliğine getirildi (266/879-80). Başlangıçta Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Şuayb es-Sagir ile beraber üstlendiği görevi, Ebû'l-Hasan'ın Ahmed b. Tolun tarafından ortadan kaldırılmasından sonra ölümüne kadar tek başına yürüttü.

Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. İbrâhim (ö. 322/934). Ebû Bekir Ahmed b. İbrâhim'in oğludur. Kahire'de Zübeyr b. Bekkâr, Ubeydullah b. Sa'd ez-Zührî, İbn Şebbe ve Müberred'in öğrencisi oldu. Kendisinden oğlu Osman, Ebû Ahmed Hasan b. Ahmed b. Ali el-Mâzerâî, Ebüt-Tayyib Ahmed b. Süleyman el-Harîrî ve başkaları rivayette bulundular. Mısır haraç dairesinin yönetimine getirildi. Kâtipliğini yapan kardeşi Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed vefatından sonra onun yerine geçti. Makrizî babası hakkında verdiği bazı bilgilerinin için de zikreder (*el-Mu'kaffel-kebir*, V, 136-138).

Ebû Zünbûr (Ebû Ali) Hüseyin b. Ahmed b. İbrâhim (ö. 317/929). Ebû Bekir Ahmed b. İbrâhim'in diğer oğludur. 232'de (846) muhtemelen Bağdat'ta doğdu. Ömer b. Ahmed b. Şebbe ve başkalarından hadis yazdı. Dârekutnî kendisinden rivayette bulundu. Ağabeyi Ebû'l-Hasan Ali ile beraber Kahire'ye giderek kâtiplik yaptı. Ahmed b. Tolun ve oğlu Humâreveyh zamanında Şam haraç işlerinin idaresiyle görevlendirildiğinde işleri kontrol altına alarak kabiliyetini gösterdi. Ağabeyinin vezirliği sırasında Şam'a gönderildi ve 285 (898) yılına kadar orada kaldı. Hârûn b. Humâreveyh kendisini Mısır haraç idaresinin başına getirdiyse de Bağdat'tan gönderilen hilâfet ordusu başkumandanı Muhammed b. Süleyman tarafından yıkılan Tolunoğlu hânedanına mensup yöneticilerle birlikte tutuklanarak Bağdat'a götürüldü (292/905). Emîr İsâ en-Nüşerî ile Kahire'ye gelen Ebû Zünbûr, İbnü'l-Halîc Muhammed b. Ali'nin isyanı sırasında İskenderiye'ye kaçtı. Irak'tan gönderilen Fâtık el-Mu'tazîdî'nin ortalığı yatıştırması üzerine Fustat'a döndü (Receb 293 / Mayıs 906) ve tekrar haraç dairesinin başına getirildi. Habbâse b. Yûsuf ile savaşmak için Mısır'a gelen Abbâsî kumandanı Mûnis el-Muzaffer'in yakını olarak Ebû Bekir Muhammed b. Ali de haraç işlerine baktı. 304'te (917) Bağdat'ta Vezir İbnü'l-Cerrâh Ali b. İsâ'nın azledilmesi Mâzerâiler'in de azline ve hapsedilmesine sebep oldu; Ebû Zünbûr Bağdat'ta oturmaya mecbur tutuldu. Ardından Mısır'ın malî idaresinde tekrar görev alırsa da 311'de (923) Vezir İbnü'l-Furât

el-Âkûlî tarafından Bağdat'a çağrıldı ve malları müsadere edildi. İlki 285-292 (898-905) yılları arasında olmak üzere beş defa Mısır'ın haraç işlerine tayin edilen Ebû Zünbûr'ün son tayini Ebû Mansûr Tekin'in valiliği sırasında 313 (925) yılında yapılmış, bu göreve Muhammed b. Ca'fer el-Kerhî'nin getirilmesiyle başlayan mâzûliyeti 317 Cemâziyelevvelinin ortalarında (Haziran 929) Şam'da ölümüne kadar sürmüştür. Görevde kaldığı sırada Mısır'da Tolunoğulları'nın yıkılışı, Habbâse ve Cîze vak'aları gibi siyasî olaylarda etkin rol oynamıştır. Her yıl Mısır maliyesinden Bağdat'a 600.000 dinar gönderen Ebû Zünbûr âlim ve fakirlere karşı cömert davranırdı. Ehl-i beyt'e ve sahâbe neslinden gelenlere harcanmak üzere 100.000 dinar kıymetinde emlak vakfetmişti. Bir defasında 1000 dinarla mükâfatlandırdığı *el-Hamâse* sahibi Buhtürî ve Meryemî tarafından kendisine methiyeler yazılmıştır.

Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. İbrâhim (ö. 283/896). Ebû Bekir Ahmed b. İbrâhim'in diğer oğludur. 226 (841) yılında doğdu. Humâreveyh b. Ahmed b. Tolun'un veziri olduktan sonra idare tamamen kendisinin eline bırakıldı, büyük nüfuz kazandı, adına Irak'ta day'alar ve mülkler satın alındı. Humâreveyh'in ölümü üzerine yerine geçen Ceyş'in hal'edilmesi sırasında çıkan kargaşada onunla aynı zamanda öldürüldü (Cemâziyelâhir 283 / Temmuz 896).

Ebû't-Tayyib Ahmed b. Ali b. Ahmed el-A'ver el-Kevkebî (ö. 303/915). Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed'in oğludur. 261'de (875) Bağdat'ta doğdu. Mısır'da görevli olan babasının yanına ağabeyi Ebû Bekir Muhammed ile beraber gitti (272/885). Edebiyat okudu, hadis tahsil ve kitâbetiyle meşgul oldu. Kendisinden Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer el-Harâitî ve Muhammed b. Abbas eş-Şelmegânî rivayette bulundular. 292'de (905) Hârûn b. Humâreveyh ve ardından Mûnis el-Muzaffer onu haraç dairesinin başına getirdi. Mûnis tarafından Halife Muktedir-Billâh'a vezirliğe getirilmesi tavsiye edilmişse de elçiler gelmeden Ebû't-Tayyib Kahire'de öldü.

Ebû Bekir Muhammed b. Ali b. Ahmed (ö. 345/957). Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed'in diğer oğludur. 13 Rebûülevvel 258'de (28 Ocak 872) Nusaybin'de doğdu. Bağdat'ta Ahmed b. Abdülcebbar el-Utâridî ve başkalarından hadis tahsil etti, kendisinden de Ebû Müslim el-Kâtib ve başkaları rivayette bulundular. Humâreveyh'in Mısır maliyesinden sorumlu memuru olan ba-

basının yanına kardeşi Ebû't-Tayyib Ahmed ile beraber gitti (272/885). 280'de (893) babası tarafından vekâleten malîyenin yönetimine getirildi, onun öldürülmesinin ardından Hârûn b. Humâreveyh'in veziri oldu. Tolunoğulları yıkıldığında (292/905) çok sayıda adamıyla birlikte tutuklanarak Bağdat'a götürüldü ve 301 (913) yılına kadar burada kaldı. İtibar kazandıktan sonra Mûnis'le Mısır'a giderek yönetimde söz sahibi oldu. Dîvânü'l-harâc'ın başında bulunan kardeşi Ebû't-Tayyib Ahmed ölünce onun yerine geçti. 304'te (916) amcası Ebû Zünbûr'un bu vazifeye getirilmesi üzerine Fustat'ta oturdu ve ailenin servetini yönetti. 318'de (930) Mısır maliyesinde tekrar görev alan Ebû Bekir nüfuzunu dostu Valî Ebû Mansûr Tekin'in ölümüne kadar korudu (321/933). Muhammed b. Tekin zamanında da geniş yetkilere sahipti. 322'de (934) Abbâsî Halifesi Râzî-Billâh tarafından İbnü'l-Furât ailesinden Ebû'l-Feth Fazl b. Ca'fer'in vezir tayin edilmesinden sonra Muhammed b. Tuğç el-İhşîd Mısır valiliğine getirildi (323/935). Ebû Bekir el-Mâzerâî validen gizlendiyse de İbnü'l-Furât Fustat'a gelince tutuklanıp malları müsadere edildi. Şam ve Mısır'daki day'alarına el konuldu, kendisi de Şam'a götürüldü. Bir süre Remle'de tutuklu kalıp ardından Mısır'a döndüysede İbnü'l-Furât'ın 327'de (939) ölümüne kadar göz hapsinde tutuldu. Serbest kaldıktan sonra Muhammed b. Tuğç el-İhşîd ona geniş yetkiler vererek itibarını iade etti. Mısır'da gözü olan ve bunu açığa vurmaya başlayan Muhammed b. Râîk ile savaşmak üzere Suriye'ye giden İhşîd'in ölümü üzerine yerine Ebû Bekir'in teklifiyle on beş yaşlarındaki oğlu Ebû'l-Kâsım Ünûcûr geçti; Muhammed b. Ali yapılan vezirlik teklifini kabul etmeyip kendisi müdebbir, oğlu Ebû Ali Hüseyin vezir oldu. Ancak Vezir İbn Hinzâbe'nin (Ebû'l-Fazl Ca'fer İbnü'l-Furât) entrikası neticesinde çıkan bir isyan esnasında durumu bozuldu ve 335'te (946-47) hapse atıldı. Ertesi yıl Ünûcûr'un vasisi Ebû'l-Misk Kâfûr, Seyfûddeve el-Hamdânî ile savaştıktan sonra Mısır'a dönünce serbest kaldı ve devlet işleri kendisine havale edildi. Aynı yılın şâban (mart) ayında görevden alındıysa da kendisine ve oğluna ait day'alar iade edildi. Muhammed b. Ali 11 Şevval 345 (16 Ocak 957 Cuma) tarihinde Fustat'ta öldü. Mâzerâîler'in servet, nüfuz ve itibarda zirveye ulaşmış en önemli mensubu olan Muhammed b. Ali'nin daha önce bu aileden kimsenin sahip olmadığı kadar çok serveti vardı. Haraç

dışında yıllık geliri 400.000 dinara ulaşıyordu. 301-322 (914-934) yıllarında ve 340'tan (951-52) sonra beş yıl aralıksız hacca gitmiş (toplam yirmi yedi hac), her haccında Mekke ve Medine halkına 150.000 dinar gibi büyük yekûn tutan para ve ayrıca gıda yardımı yapmıştır. Ehl-i beyt ve sahâbe nesli için özel divan kurmuş ve surreler hazırlamıştı. Bu divanda geçimini temin ettiği kimselere ayrılan tahsisat 60.000'i (dinar [?]) buluyordu. Hayatı boyunca 10.000 (veya 1000) köle âzat ettiği söylenir.

Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed b. Ali. Ebû Bekir Muhammed b. Ali'nin oğludur. Seyfûddeve el-Hamdânî'nin Dimaşk'ı ele geçirdiği haberi üzerine Kâfûr'un emrinde Şam'a gittiği, babasının teklifiyle Ünûcûr tarafından vezirliğe getirildiği, ancak kısa bir süre sonra azledildiği (Safer 335 / Eylül 946) bilinmektedir.

Mâzerâî (Mâderâî) nisbesini taşıyan diğer kişiler arasında Tolunoğulları döneminde Mısır'da kâtiplik yapan Ebû İshak İbrâhim b. Ahmed (ö. 313/925); müsned sahibi bir muhaddis olup Ali b. Harb et-Tâî, Ebû Kılâbe er-Rekâşî, Yûsuf b. Saîd, Muhammed b. Abdülmelik ed-Dakikî gibi hocalardan hadis dinleyen, kendisinden Kadî Ebû Ömer Kâsım b. Ca'fer el-Hâşimî, Ebû'l-Hasan Ali b. Kâsım en-Neccâd, Ahmed b. Ali es-Süleymânî'nin rivayette bulunduğu Ebû'l-Hasan Ali b. İshak b. Muhammed b. Bahterî (ö. 334/945-46); Halife Muktedir-Billâh tarafından Mısır Dîvânü'l-harâc'ına tayin edilen (Rebîülevvel 311 / Temmuz 923), ancak asker arasında çıkan kargaşa sonucu görevden uzaklaştırılan Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Hüseyin b. Abdülvehhâb; Bağdatlı bir muhaddis olup Ağleb b. Temîm, Avn b. Ma'mer, Bişr b. Mufaddal ve başkalarından hadis öğrenen, kendisinden Muhammed b. Hârûn el-Fellâs el-Mahremî, Abbas b. Muhammed ed-Dûrî, Ahmed b. Harb el-Muaddil, Ahmed b. İshak b. Sâlih el-Vezzân'ın rivayette bulunduğu Abdurrahman b. Abdülazîz b. Mâzerâş eş-Şebbûye el-Medâînî; kâtiplik yapan ve Nesâî'den rivayetleri olan Ebû'l-Hasan Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Ali anılabilir.

BİBLİYOGRAFYA :

el-Uyûn ve'l-hadâîk fi ahbârî'l-hakâ'ik (nşr. Ömer es-Saîdî), Dimaşk 1972, IV/1, s. 203, 211, 219; IV/2, s. 488; Kindî, *el-Vülât ve'l-kuğât* (Guest), s. 251, 258, 262-263, 269, 280, 281, 282, 283, 285, 294, 485, 486, 517, 518, 521-522, 526, 527, 529-530, 544, 546, 550, 559, 560, 586; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, III, 79-81; IV, 385; Sem'ânî, *el-Ensâb* (Bârûdî), V, 160-161; Muvaffakuddin b. Osman, *Mürşidü'z-züvvâr*

ilâ kubûri'l-ibrâr (nşr. M. Fethî Ebû Bekir), Kahire 1415/1995, s. 265-269; Yâkût, *Mu'cemû'l-büldân*, Tahran 1965, IV, 381-382; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, III, 142-143; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XV, 334-335, 451-452; Safedî, *el-Vâfi*, IV, 115; VII, 186; XII, 321-322; Makrîzî, *el-Muķaffe'l-kebîr* (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1411/1991, I, 33, 343-344, 570, 571; II, 50, 123-124, 313-316; III, 146-147, 466-481; V, 136-138, 424, 425, 468, 536, 747; VI, 12, 234-247, 252, 362; İbn Tağrıberdî, *en-Nücmü'z-zâhire*, III, 141-142, 145, 215-216, 317; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 369; C. H. Becker, *Beiträge zur Geschichte Agyptens unter dem Islam*, Strassburg 1902-1903, s. 171 ve türyer. (aynca bk. *Islamic Geography* [haz. Fuat Sezgin], XLV/1, Frankfurt 1992, s. 325); D. Sourdel, *Le vizirat abbâside de 749 a 936*, Damas 1960, II, 396, 408-409, 413, 417, 426, 429-430, 447, 453, 457, 491-492, 511, 514, 537-538, 559, 635-636, 654; Bedrân, *Tehzîbü Târîhi Dimaşk*, IV, 285-286; H. L. Gottschalk, "al-Mâdharâ'î", *EJ²* (Ing.), V, 953.



KASIM KIRBIYIK

MÂZERÎ

(المزري)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî es-Sikilî el-Mâzerî (ö. 536/1141)

Mâlikî fakihî, hadis ve kelâm âlimi.

Seksen üç yaşında vefat ettiğine dair kayıtlara göre 453 (1061) yılında doğmuş olmalıdır. Sicilya adasının güneydoğu sahilinde bulunan Mâzer (Mazara) şehrinde dünyaya geldiği kabul edilen Mâzerî'nin, Normanlar'ın 1072'de bu adayı ele geçirmesinden önce Kuzey Afrika'daki Mehdiye (Tunus'ta) şehrine göç ettiği düşünülmektedir. Sicilya çevresinden olan Mâzerî hayatının büyük bir kısmını Mehdiye'de geçirdi. Kaynakların öncelikle zikrettiği hocaları Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Lahmî ve Ebû Muhammed Abdülhamîd b. Muhammed İbnü's-Sâiğ'dir. Mezhep içi tercihleri ve Mâlikî fikhini, daha sistematik ve kapsamlı kaidelere irca edilmiş hale getiren belirli sorularla yeniden ifade etme hususunda Lahmî'den, Mâlikî fikhini fikh usulü diliyle açıklama hususunda İbnü's-Sâiğ'den etkilenmiştir. Felsefe, matematik ve tabii ilimler tahsil eden Mâzerî'nin bu dallardaki hocaları hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Fikhin yanı sıra tıp sahasında da yaşadığı coğrafyada tanınan Mâzerî'ye insanların hem fetva sormak hem deva aramak için başvurduğu kaydedilmektedir. Yirmi yaşından önce Mehdiye'de ders vermeye başlayan Mâzerî'nin en tanınmış öğrencileri Ebû Hafs el-Meyyânîşî, İbnü'l-Haddâd el-Mehdevî ve

Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Haddâd'dır. Meyyânişî, Mâzerî'nin görüş ve eserlerinin Doğu topraklarında yayılmasına öncülük ederken İbnü'l-Haddâd hocasının Mehdîye'de miras bıraktığı ilim halkasını sürdürmüştür. Ebû'l-Hasan İbn Azîme, Ebû Bekir İbn Hayr, Ebû Bekir İbn Ebû Cemre, İbnü'n-Nahvî ve ihtilâflı olmakla beraber İbn Tümert ile Ebû Bekir İbnü'l-Arabî de öğrencileri arasında zikredilmektedir. Kâdî İyâz ile filozof İbn Rüşd ise kendisiyle buluşmadan ondan icâzet almışlardır. Mâzerî Rebülevvel 536'da (Ekim 1141) vefat etti ve Tunus'un Manastır şehrinde defnedildi. Hayatı hakkındaki modern çalışmalar arasında Hasan Hüsnî Abdülvehhâb ve Muhammed eş-Şâzelî Neyfer'in monografileriyle Tâhir b. Muhammed el-Ma'mûrî'nin Zeytûne Üniversitesi'nde hazırladığı doktora tezi kaydedilebilir. Ayrıca doğum yeri olan Sicilya'nın Mazara del Vallo şehrinde adını taşıyan bir araştırma merkezi kurulmuş ve *Quaderni del Corso al-Imam al-Mazari* adıyla bir araştırma dizisinin yayımına başlanmıştır.

Birçok istilâ, siyasal ve toplumsal kriz ortamında yaşayan Mâzerî, Zirî sultanlarıyla ilişkisi bulunduğu halde hayatı boyunca müftülük dahil herhangi bir resmî görev kabul etmemiştir. Bazı araştırmacılar tarafından Mâlikî tarihindeki Karavî ve İrâkî anlayışlarını şahsında mezceden bir kişi olarak kabul edilse de çağdaşları ve eserleri göz önüne alındığında İrâkî metoduna daha yakın görünmektedir. Nitekim bölgesindeki en önemli kelâm âlimlerinden biri olması ve Kâdî Abdülvehhâb'ın *et-Telkin* adlı eserini şerhetmesi onun İrâkî anlayışıyla yakın ilişkisine işaret etmektedir. Sistematik ve dirayet ağırlıklı hadis çalışmalarının da fıkıh sahasındaki bu tavır ile paralel olduğu söylenebilir. İbn Arafê'nin kanaatinin aksine Kâdî İyâz, Burhâneddin İbn Ferhûn, İbn Dakîkûl'î gibi birçok Mâlikî fıkıh ve tabakat müellifi Mâzerî'yi müctehid olarak kabul etmektedir. Farz namazlarda besmele okumak gibi Mâlikî mezhebinin bazı ayırıcı alâmetlerine muhalefet ettiği zikredilse de müctehid olmasına rağmen fetvalarının çoğunu Mâlikî fıkının meşhur kavillerine göre verdiği belirtilmektedir. Bir kitapta toplamadığı fetvaları birçok Mâlikî eserinde ve özellikle Burzûlî ve Venşerîsî'nin kitaplarında yer almaktadır.

Mâzerî, gelişme dönemi Mâlikî fıkının en önde gelen fakihlerinden biri olduğu gibi İbnü'l-Hâcib sonrası devrin eserlerinde ve özellikle muhtasar literatüründe

görüşlerine en çok başvurulan âlimler arasındadır. Mâlikî fıkının klasik dönemini belirleyen Hafîl b. İshâk'ın *el-Muhtasar*'ında "kavl" kelimesinin yalnız Mâzerî'nin görüşlerine atıfta bulunmak için kullanılması onun Mâlikî mezhebindeki yerini gösteren en önemli delillerdendir. *el-Muhtasar*'da bu kelime, Mâzerî'nin diğer fakihlerin ortaya koyduğu görüşler hakkındaki yorum ve tercihlerini, söz konusu kelimedenden türetilen fiiller ise Mâzerî'nin şahsına ait tercih ve görüşlerini ifade etmektedir. Mâlikî fıkıh birikimini doğru yansıtmaya bakımından Lahmî ve İbn Rüşd el-Ced ile birlikte en güvenilir üç müelliften biri kabul edilen Mâzerî, "eş-şeyh el-fakîh" olarak adlandırıldığı birkaç eser dışında müteahhirin Mâlikî literatüründe "imam" lakabıyla anılmaktadır. Eş'arî düşüncesine bağlılığını kelâm eserlerinin yanı sıra fıkıh eserlerine de yansıtan Mâzerî, bu çalışmalarında çağdaşı olan Mâlikîler'e nisbetle Mu'tezile'ye çok daha anlayışlı yaklaşması ve önde gelen Eş'arî âlimlerinin bazı görüşlerini tenkit etmesiyle dikkat çekmektedir.

Fâtîmî iktidarına ve bununla bağlantılı olarak felsefe ve tasavvuf düşüncesine karşı Kuzey Afrika'daki Sünnî devletlerin ve Mâlikî fakihlerinin birlikte sürdürdüğü mücadeleden önemli bir rol oynayan, Zirî Hükümdarı Temîm b. Bâdîs'in ricası üzerine İhvân-ı Safâ'ya bir reddiye yazan Mâzerî bir eserinde İslâm filozoflarına karşı da bir eser kaleme aldığı ima etmektedir (*İzâhu'l-mahşûl*, s. 268).

Eserleri. Mâzerî'nin, çoğu verdiği dersler esnasındaki imlâlarından oluşan eserleri onun şahsî tecrübe ve hâtıralarına da yer veren açık ve akıcı bir üslûba sahiptir. 1. *Şerhu't-Telkin*. Kâdî Abdülvehhâb'ın *et-Telkin*'i üzerine kaleme aldığı bu eser, ihtiva ettiği hilâfiyyât bilgisi ve üslûbu ile başta İbn Rüşd olmak üzere birçok Mâlikî fakihini etkilemiştir. Mâzerî, *et-Telkin*'i paragraflara bölerek her paragrafta işlenen konuları kapsayan sorular ve farazî fıkın neticesi olan meseleler üretmekte, bu meseleler arasında furûk, eşbâh ve nezâir ilişkilerini tesbite çalışmaktadır. Kitabın diğer mezheplerin görüş ve delillerini değerlendirmesi ve yer yer Mâlikî mezhebi dışındaki mezheplerin yaklaşımlarını onaylaması Kuzey Afrika literatüründe ilk defa görülen bir husustur. Esas alınan metnin yaklaşık son üçte birlik bölümü müellifi tarafından şerhedilmeyecek eksik bırakılan eserin başından namaz bahislerinin sonuna kadar olan kısmı tah-

vik edilerek yayımlanmıştır (bk. bibl.). Eserin baştan sehiv ve namazı bozan hususlarla ilgili bölüme kadar olan kısmı ayrıca Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de Zekî b. Muhammed Abdurrahman Buhârî tarafından doktora tezi olarak neşre hazırlanmıştır (1414/1993). 2. *İzâhu'l-mahşûl min Burhâni'l-uşûl* (*Şerhu'l-Burhân, el-İmlâ' 'ale'l-Burhân*). Mâzerî'nin ders halkalarında okuttuğu bir metin olan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin *el-Burhân fi uşûli'l-fıkıh* adlı kitabının icmâ bahsine kadar gelen bölümünün şerhidir. Eş'arî kelâmını Mâlikî fıkıh usulüyle mezceden ilk eserlerden biri olan *İzâhu'l-mahşûl* bir yandan daha sonraki *el-Burhân* şerhlerini etkilemiş, öte yandan Mâlikî mezhebi tarihinde yeni bir dönemin öncülerinden biri olmuştur. Mâzerî eserde Cüveynî'yi Meşşâî felsefesinden ve Mu'tezile'den etkilediği, Eş'arî düşüncesine muhalefet ettiği gerekçesiyle eleştirmekte, Mâlik b. Enes ve Ebû Hanîfe'ye dair bazı ifadelerini haksız bulmaktadır. Eserin yayımında (bk. bibl.) esas alınan tek nüshasının baştan bir kısmı ile aradan bazı varakları eksiktir. 3. *el-Mu'lim bi-fevâ'id-i Müslim*. Mâzerî'nin, Müslim'in *el-Câm'ü's-şahîh*'ini okuttuğu dersler esnasında talebelerin aldığı notlardan oluşan ve onun ilk çalışmalarından biri olduğu kabul edilen eser fikhü'l-hadis literatürünün en güzel örneklerindedir. Müslim'in bilinen ilk şerhi olan ve onun eksik bıraktığı hususların tamamlanmasına yönelik bir dizi eserin kaleme alınmasına yol açan *el-Mu'lim* müellifin Eş'arî yönünü de yansıtmaktadır (bk. el-CÂMIÜ'S-SAHİH, Müslim). 4. *el-Keşf (en-Nüket) ve'l-inbâ' 'ani'l-mütercem bi'l-İhyâ'*. Yaşadığı coğrafyada Eş'arî düşüncesinin önderlerinden biri olmasına rağmen Gazzâlî'ye ve özellikle İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn adlı eserine karşı Kuzey Afrika ve Endülüs Mâlikî çevrelerinde oluşan tepkiye katılan Mâzerî, Gazzâlî'nin talebeleriyle görüşerek İhyâ'da tenkit ettiği bazı hususların istisnâî hata değil Gazzâlî'nin karakterinin ve düşüncesinin birer yansıması olduğunu anladıktan sonra bu hususta bir eser kaleme almaya karar vermiştir. Günümüze ulaşmadığı zannedilen eserin başka kaynaklar tarafından ihtibas edilen pasajlarından anlaşıldığı kadarıyla Mâzerî'nin İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn'e yönelttiği eleştiriler Gazzâlî'nin Meşşâî, Bâtîni ve tasavvuf düşüncesinden etkilenmesi, bu etkinin naslara, dinî hakikatlere ve fıkha yaklaşımına yansıması, zayıf hadislerle amel etmesi ve özellikle ilham gibi kişisel dinî

tecrübeleri neticesinde elde ettiği kanaatleri fıkıh sahasına taşıması noktalarının toplanabilir (Sübkî, VI, 240-242; Zebîdî, I, 28). 5. *Kaṭṭu lisâni'n-nâbih fi'l-mütercem bi'l-vâziḥ*. Kur'an'ın yedi harf üzere indirilmesi, tevâtüren nakli gibi meselelere dair olan eser, önce müslümanken daha sonra hıristiyan olan bir âlimin iddialarına karşı cevap olarak telif edilmiştir (*Şerḥu't-Telkîn*, II, 680; *el-Muṣ'lim*, III, 264, 378). 6. *el-İmlâ' alâ şey' min resâ'ili İḥvâni's-Şafâ'*. Bu kitabın, İsmâilî mezhebi ve Fâtımî siyasetine karşı mücadelenin bir parçası olarak Sultan Temîm b. Muizz'in Mâzerî'den yazmasını rica ettiği eser olduğu düşünülmektedir (Makkarî, III, 166). 7. *en-Nükeṭü'l-kaṭṭiyeye fi'r-red 'ale'l-Haşeviyye ve'l-lezîne yekûlûne bi-kıdemi'l-aşvâti ve'l-hurûf*. Halku'l-Kur'an hakkındaki Eş'arî görüşünü savunmak için kaleme alındığı kaydedilmektedir (*İzâhu'l-maḥşûl*, neşredenin girişi, s. 21). 8. *Ta'lik 'alâ eḥâdîsi'l-Ḥâfız Ebî Bekr Muhammed b. 'Abdillâh b. Zekeriyâ en-Nisâbüri*. Mâzerî'nin, Buhârî ve Müslim üzerinde çalışmaları olan Cevzakî'nin hangi eserine ta'lik yazdığı hususunda ihtilâf vardır (Makkarî, III, 166; bk. *el-Muṣ'lim*, neşredenin girişi, I, 89-90). Onun kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Naẓmü'l-ferâ'id fi 'ilmi'l-akâ'id*, *Kitâbü't-Ta'lika 'ale'l-Müdevvene*, *Keşfü'l-ğıṭâ' an lemsi'l-ḥatâ'*, *el-İmlâ' 'ale'l-Buḥârî*. Biyografik kaynakların yer vermediği bu son eser *Şerḥu't-Telkîn*'de zikredilmektedir (II, 577-578).

BİBLİYOGRAFYA :

Mâzerî, *el-Muṣ'lim bi-fevâ'idü Müslim* (nşr. Muhammed eş-Şâzelî Neyfer), Tunus 1988, tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 1-266; a.m.f., *Şerḥu't-Telkîn: Kitâbü's-Salât ve mukaddimâtiḥâ* (nşr. M. Muhtâr es-Selâmî), Beyrut 1997, tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 1-112; a.m.f., *İzâhu'l-maḥşûl min Burhâni'l-uşûl* (nşr. Ammâr et-Tâlibî), Beyrut 2001, tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 1-52; Kâdî İyâz, *Terîbü'l-medârik*, II, 795; a.m.f., *el-Ğunye* (nşr. Mâhir Zühreyyr Cerrâr), Beyrut 1402/1982, s. 65; İbn Hallikan, *Vefeyât*, IV, 285; Abdurrahman b. Muhammed Debbâğ – İbn Nâcî, *Me'âlimü'l-İmân* (nşr. Muhammed Mâdûr), Tunus 1978, III, 183; Zehebî, *A'lâmü'n-nûbelâ'*, XX, 104-107; Safedî, *el-Vâfi*, IV, 151; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, III, 267; Sübkî, *Ṭabaḳât* (Tanâhî), VI, 240-242; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müḡzeb*, Kahire 1911, s. 279-281; a.m.f., *Tebşirâtü'l-hükâm* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1406/1986, I, 72; Venşerîsî, *İzâhu'l-mesâlik ilâ kavâ'idü'l-İmâm Mâlik* (nşr. Ahmed Ebû Tâhir Hatâbî), Rabat 1980, s. 158; a.m.f., *el-Mi'yârü'l-muṣ'rib* (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1401/1981, II, 133; Makkarî, *Ezhârü'r-riyâz* (nşr. Abdüsselâm Herrâs), Rabat 1978, III, 165-166;

Keşfü'z-zunûn, I, 557; II, 1741; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, IV, 114; Zebîdî, *İḥâfû's-sâde*, I, 28; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, s. 152; H. R. Idris, "L'école mâlikite de Mahdia: l'Imâm al-Mâzârî (m. 536/h. 1141)", *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris 1962, I, 153-163; Muhammed eş-Şâzelî Neyfer, *el-Mâzerî: el-Fâkih ve'l-mütekellim ve kitâbühü'l-Muṣ'lim*, Tunus 1982, tür.yer.; Tâhir b. Muhammed el-Ma'mûrî, *el-İmâm el-Mâzerî: Ḥayâtühü ve âşâruh* (doktora tezi, 1985), Tunus, el-Külliyetü'z-Zeytûniyye li's-şer'ia ve usûli'd-dîn; a.m.f., "Ebû 'Abdillâh Muhammed el-Mâzerî", *Dâ'iretü'l-ma'ârifü'l-Tûnusiyye*, Tunus 1991, II, 71-87; Ali b. Muhammed Zehrânî, *el-Ḥayâtü'l-İlmiyye fi Şikulliyeti'l-İslâmiyye*, Mekke 1417/1996, s. 146-147; Cemâl Azzûn, "Meşâdirü'l-Mâzerî fi kitâbihi Şerḥu't-Telkîn", *'Âlemü'l-kütüb*, XXIII, Riyad 2002, s. 53-74; Ch. Pellat, "al-Mâzârî", *EP* (İng.), VI, 942-943.

EYYÜP SAİD KAYA

MAZHAR

(المظھر)

Hakk'ın sıfat, isim ve fiillerinin zuhur ve tecelli ettiği yer anlamında tasavvuf terimi
(bk. TECELLİ; ZUHÜR).

MAZHAR

(مظھر)

Dinî mûsiki icrasında ritmi sağlamak için kullanılan, bendir olarak da anılan büyük boyda zilsiz def
(bk. DEF).

MAZHAR CÂN-ı CÂNÂN

(مظھر جان جانان)

Şemsüddîn Habîbullâh Mîrzâ Mazhar Cân-ı Cânân b. Mîrzâ Cân b. Abdissübhân Dihlevî (ö. 1195/1781)

Nakşibendiyye'den Müceddidîye silsilesinin yayılmasında önemli rol oynayan Hindistanlı mutasavvıf.

1 Ramazan 1110'da (3 Mart 1699), ailesi Dekken'den Ekberâbâd'a (Agra) göç ederken Kâlâbâğ adlı küçük bir kasabada doğdu. Muhammed b. Hanefiyye yoluyla Hz. Ali soyundan geldiğini ileri süren Mirza Mazhar'ın ailesi, Afganistan'dan Hindistan'a gidip Bâbürlü İmparatoru Hümayun'un hizmetine giren ilk kabile olan Kaşgal kabilesine mensuptur. Ekber Şah'ın hükümdarlığı sırasında bir isyana karıştığı için gözden düşen aile, Mirza Mazhar'ın babası Mirza Cân'ın Evrengzîb

döneminde askerî bir göreve tayin edilmesiyle itibarını tekrar kazanmıştı. Cân-ı Cânân'ın babası bir Çiştî şeyhine intisap ederek tasavvuf yoluna girince 1110 (1699) yılında bu görevinden istifa edip ailesiyle birlikte göç etmiş, Mazhar bu yolculuk sırasında dünyaya gelmişti. Kendisine, babasının isminden kinaye olarak ve bir erkek çocuğun babasının asıl canı olduğunu ifade etmek üzere Cân-ı Cân adı verilmiştir. Bu adın Evrengzîb'in tavsiyesi üzerine konulduğu da rivayet edilir. Ancak bu isim kısa bir süre sonra Cân-ı Cânân (Câncânân) olarak değiştirilmiş, Farsça ve Urduca şiirlerinde kullandığı "Mazhar" mahlası zamanla adının bir parçası olmuştur.

Mirza Mazhar, muhtemelen babasının son yıllarında veya onun 1130'da (1718) ölümünden kısa bir süre sonra Ekberâbâd'dan ayrılarak Delhî'ye gitti. Başlangıçta tasavvufa pek az ilgi duyan Mazhar, Abdürresûl Dihlevî'den tefsir ve İmâm-ı Rabbânî'nin torunu Hacı Muhammed Efdal Siyâlkûtî'den hadis ve fıkıh tahsili gördü. Babasının mesleğini devam ettirmeyi düşünerek orduda bir görev almak için girişimde bulundu. Başvurusu reddedildiğinde Çiştî velîlerinden Kutbüddin Bah-tiyâr Kâkî'nin (ö. 633/1236), kendisine mânen bütün gücünü mânevî arayışa vakfetmesi tavsiyesinde bulunduğu kaydedilmektedir. Mirza Mazhar, bunun üzerine Nakşibendî-Müceddidî şeyhi Nûr Muhammed el-Bedâûnî'ye intisap etti; Bedâûnî'ye bağlılığı onun vefatından sonra da devam etti ve türbesinde altı yıl süreyle inzivaya çekildi. Bedâûnî son dönemlerinde ona bir mürşid aramasını söylediği için Şah Muhammed Zübeyr, Şah Hâfız Sa'dullah ve Muhammed Âbid Sünâmî adlı üç Nakşî-Müceddidî şeyhine daha intisap etti. Şah Hâfız Sa'dullah bir şair olarak kabiliyetini geliştirmesine yardımcı oldu; Muhammed Âbid Sünâmî de ona Kâdirî, Sühreverdi ve Çiştî tarikatlarına intisap etmesi için ayrıca destek verdi. Böylece Mazhar, Nakşibendî-Müceddidî silsilesinin dört ana kolunu kendi şahsında birleştirmiş oldu.

Sünâmî'nin vefatından (1160/1747) sonra yoğun bir şekilde irşad faaliyetine başlayan Mazhar, dergâhını Delhî'de kurarak Müceddidîliğin merkezinin Sirhind'i de tehdit eden istikrarsızlığın hâkim olduğu Pencap'tan Delhî'ye kaymasını sağladı. Halifelerini Guçerât, Pencap ve Dekken başta olmak üzere Hindistan'ın her tarafına gönderdi. Bazan onların faaliyet merkezlerini bizzat ziyaret etti.

Mirza Mazhar, 1183'te (1769) Delhi'den ayrılıp aralarında çok sayıda müridinin bulunduğu Rohilla Afganlıları'nın geleneksel kalesi olan Rohilkband'a gitti. Ancak umduğu gibi karşılanmadığı için hayal kırıklığına uğradı ve Delhi'ye döndü. Vücudu oldukça zayıf düştüğünden sadece ileri gelen müridlerinin huzuruna çıkmasına izin veriyordu. Cuma namazına gidemez oldu. 1195 yılı Muharrem ayının başında (Aralık 1780 sonu) dergâhının önünden geçmekte olan Şîî bir grubun tâziye törenini görünce tören hakkında onur kırıcı bir değerlendirme yaptı. 5 veya 7 Muharrem'de (1 veya 3 Ocak 1781) dergâhına gelen silâhlî üç kişi tarafından vuruldu, üç gün sonra da öldü. Saldırganların, tâziye törenini kınadığından dolayı kendisinin intikam almak isteyen Şîîler olduğu iddia edilmekteyse de bu konuda kesin bir delil bulunamamıştır. Katilleri, siyasi ve dinî sebeplerden dolayı Rohilla Afganlıları'na düşman olan Nefes Han'ın görevlendirmiş olması da muhtemeldir.

Mizacı ve olaylara yaklaşım tarzının İmâm-ı Rabbânî'den farklı olmasına rağmen Mirza Mazhar onun fikirlerine sadık kalmıştır. Vahdet-i şühûd görüşünün vahdet-i vücûd anlayışından üstün olduğunu söylemesi de kendisinin bu tavırla ilgilidir. Bununla birlikte vahdet-i vücûd anlayışının da doğru olduğunu kabul etmiştir. Çünkü Mazhar'a göre bu iki yaklaşım hakikat yolunda erişilen bir mertebenin neticeleridir.

Mazhar'ın Hinduizm hakkındaki değerlendirmesi İmâm-ı Rabbânî'nin görüşlerinden önemli ölçüde farklılık arzeder. Hinduizm'in altı temel ilkesinin (darshana) çıktığını söylediği Vedalar'ı ilâhî bir kaynağa atfeden Mazhar bütün Hindular'ın Allah'ın birliği konusunda müslümanlarla aynı görüşte olduğunu, dünyanın ebedî olmayıp yaratıldığını kabul ettiklerini, âhirette dirilmeye, ceza ve mükâfata inandıklarını belirtmiştir. Ona göre Ramachandra ve Krişna uyarıcı (nezir) ve müjdeleyici (beşir) olarak gönderilmiştir; bunların peygamber ya da velî olması muhtemeldir. Mirza Mazhar, Hindular'ın bu kişilerle irtibat kurmayı kolaylaştırmak için onların heykellerini yapmalarının ve önlerinde eğilmelerinin bir sūffinin, özellikle de zihninde şeyhin fizikî şeklini canlandırarak onunla râbîta kuran Nakşibendî dervişinin davranışına benzediğini söyler. Bu mânada sūffilerle Hindular arasındaki tek fark sūffilerin şeyhlerinin heykellerini yapmamalarıdır. Hindular'ın heykeller önündeki secdeleri ibadet değil bir

çeşit selâmlama biçiminden ibarettir. Mirza Mazhar, Hinduizm'i tasavvufuyla telif etme çabasını Ramachandra'ya sülûk ve Krişna'ya cezbe atfedecek dereceye kadar götürmüştür (*Kelîmât-ı Tayyibât*, s. 24-30; Abdullah ed-Dihlevî, s. 127-129). Onun zikir halkasına Hindular'ı da kabul etmiş olabileceği ileri sürülmektedir (Dahnhardt, s. 29). Hindular'ın son zamanlara kadar Mazhar'ın türbesini ziyaret etmeleri de bu görüşü desteklemektedir (Şah Ebû'l-Hasan Zeyd Fârûkî, s. 223). Nakşibendî-Müceddidî tarikatının kendisine nisbet edilen Mazhariyye kolunun bir Hindu şubesinin, Şah Fazl Ahmed Han'ın Hinduizm'i terk ederek İslâm'ı kabul etmesini yasakladığı halifesi Mahatma Ramchandraji himayesinde ortaya çıkması da tesadüfî değildir (Dahnhardt, s. 78-79).

Bu dönemde Delhi'de müslümanlar arasında Sünnîler'in Şîîler aleyhine kızdırılmasından kaynaklanan bir gerginlik mevcuttu. Mirza Mazhar, Hz. Peygamber'in ashâbı arasındaki görüş farklılıklarının dinin özünü ilgililemediğini söyleyerek uzlaştırıcı olmaya çalışmıştır. Şîîler'in bazı ashâbı lânetlemesini şiddetle kınamış, hatta bir defasında Hz. Ömer'e sövdüğünü işittiği bir Şîî'yi neredeyse bıçaklayacak dereceye gelmiştir. Ancak Şîîliğe "hasis / rezil ruh" denmesini uygun görmesi (*Kelîmât-ı Tayyibât*, s. 31-32) ve ölümlünden önce Şîîler'in tâziye töreni hakkında yaptığı değerlendirme onun mezhep taassubunu aşmadığını göstermektedir.

Mirza Mazhar üç önemli halife yetiştirmiştir. Bunlardan tefsir ve hadis alanında otorite olan Gâzî Senâullah Pânîpetî (ö. 1225/1810[?]) *Tefsîru Mazharî* adlı Arapça tefsiri (I-X, Quetta 1412/1991; Urdu tercümesi, I-XII, Karaçi 1980) Mirza Mazhar'a ithaf etmiştir. Diğer halifesi Naîmullah Behrâîçî (ö. 1218/1803) Mazhar'ın hayatı, görüşleri ve uygulamaları hakkında *Ma'mûlât-ı Mazhariyye* ve *Beşârât-ı Mazhariyye* adıyla iki kitap kaleme almıştır. Onun daha etkili halifesi Şah Gulâm Ali diye de tanınan Abdullah ed-Dihlevî'dir (ö. 1240/1824). Mürşidi hakkında *Ma'âmât-ı Mazhariyye* adlı bir eser yazan Gulâm Ali Dihlevî (İstanbul 1986), Mirza Mazhar'ın türbesinin yanında Hindistan'ın en önemli Müceddidî merkezi olan bir dergâh inşa etmiştir. İngilizler'in 1857'deki Hint ayaklanmasını bastırması sırasında yıkılan dergâh Şah Gulâm Ali'nin silsilesinden gelen Şah Ebû'l-Hayr tarafından onarılmıştır. Kendisine nisbetle Der-

gâh-ı Şâh Ebû'l-Hayr olarak tanınan dergâh bugün de faaliyetini sürdürmektedir. Şah Ebû'l-Hayr ayrıca Mirza Mazhar, Abdullah ed-Dihlevî ve Ebû Saîd'in (ö. 1250/1834) kabirlerini aynı alanda toplamıştır.

Mazhar'ın müridlerini irşad amacıyla Farsça olarak yazdığı mektuplar *Kelîmât-ı Tayyibât* adlı eserde derlenmiş olup (Delhi 1309/1891) seksen dokuz mektup ihtiva etmektedir. Abdullah ed-Dihlevî'nin *Ma'âmât-ı Mazhariyye*'sinde de yirmi dört mektubu yer almaktadır (s. 112-146). Bütün mektupları *Mîrzâ Mazhar Cân-ı Cânân ki Hu'û'û'* adıyla Urduca'ya tercüme edilmiştir (nşr. Halîk Encüm, Delhi 1962). Mazhar'ın Farsça ve Urduca şiirlerini ihtiva eden bir de divanı vardır (Kanpûr 1271/1855).

BİBLİYOGRAFYA :

Mazhar Cân-ı Cânân, *Kelîmât-ı Tayyibât*, Delhi 1309/1891; a.mlf., *Levâ'ih-i Hânkâh-i Mazharî* (nşr. Gulâm Mustafa Han), Haydarâbâd 1392/1972; Naîmullah Behrâîçî, *Beşârât-ı Mazhariyye*, Kanpur 1867; a.mlf., *Ma'mûlât-ı Mazhariyye*, Kanpur 1271/1854; Gulâm Server Lâhûrî, *Hazinetü'l-'Asfiyâ*, Leknev 1290/1873, s. 684-687; M. Murâd el-Kazânî, *Tezyîl-i Reşehât-ı 'Aynü'l-hayât* (*Reşehât* içinde), Mekke 1300/1883, s. 53-72; Rahman Ali, *Tezkire-yi 'Ulemâ-yi Hind*, Delhi 1914; Abdülhay el-Kelâm, *Nüzhethü'l-havâtir*, VI, 50-54; A. Schimmel, *Islamic Literatures of India*, Wiesbaden 1973, s. 48; Ahmed Sirhindî, *Mektûbât*, Karaçi 1393/1973; Nûrbah Tevekkülî, *Tezkire-i Meşâyih-i Nakşibendiyye*, Lahor 1976, s. 282-303; Şah Ebû'l-Hasan Zeyd Fârûkî, *Hzret-i Müceddid aur un ki Nakîdin*, Delhi 1977; Abdürrezzâk Kureyşî, *Mîrzâ Mazhar Cân-ı Cânân our un ki Kelâm*, A'zamgarh 1979; S. A. Rizvi, *A History of Sufism in India*, Delhi 1983, II, 245-248; Abdullah ed-Dihlevî, *Ma'âmât-ı Mazhariyye*, İstanbul 1986; T. Dahnhardt, *Change and Continuity in Indian Sufism: a Naqshbandi-Mujaddidi Branch in the Hindu Environment*, Delhi 2002, s. 9-14, 29, 78-79; Muhammad Umar, "Mirza Mazhar Jan-i Janan: a Religious Reformer of the 18th Century", *Studies in Islam*, VI, New Delhi 1969, s. 118-154; J. A. Haywood, "Mazhar, Mirzâ Djândjânân", *EP* (Ing.), VI, 953.

HAMİD ALGAR

MAZHAR OSMAN

(bk. USMAN, Mazhar Osman).

MAZHARİYYE

(المظهريّة)

Nakşibendiyye-Müceddidiyye tarikatının Mazhar Cân-ı Cânân'a (ö. 1195/1781) nisbet edilen bir kolu (bk. MAZHAR CÂN-ı CÂNÂN).

MÂZİNÎ, Ebû Osman

(bk. EBÛ OSMAN el-MÂZİNÎ).

MÂZİNÎ, İbrâhîm Abdülkâdir

(إبراهيم عبدالقادر المازني)

İbrâhîm b. Muhammed b. Abdilkâdir
el-Mâzinî
(1890-1949)Mısırlı roman ve kısa hikâye yazarı,
gazeteci.

19 Ağustos 1890 tarihinde Kahire'de doğdu. Ailesi Mısır'da Menûfiye'nin Kûmümâzin mevkiinden geldiği için Mâzinî nisbesiyle tanındı. Orta öğreniminden sonra önce tıp, ardından hukuk fakültesine kaydolduysa da bu fakülterlere devam etmeyip 1907'de yüksek öğretmen okuluna girdi. Bu dönemden itibaren Câhiz, Müberred, Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, Ebû Ali el-Kâlî ve Abdülkâhîr el-Cürçânî gibi Arap edebiyatının otoritelerine ait belli başlı kaynakları, ayrıca İbnü'r-Rûmî, Mütenebbî, Şerîf er-Radî, Ebû'l-Alâ el-Maarîf gibi eski Arap şairlerinin divanlarını inceledi. Aynı zamanda İngilizce'sini geliştirdi ve İngiliz edebiyatına karşı ilgi duymaya başladı. İngilizce'den Arapça'ya yapılan bazı çevirilerin yanı sıra İngiliz edebiyatının meşhur simaları ile şiir ve edebiyat eleştirmenlerinin eserlerini okudu.

Yüksek öğretmen okulundan mezun olduktan sonra (1909) liselerde ve Kahire Akademisi'nde İngilizce öğretmenliği yaptı. 1914 yılında resmî görevinden ayrılarak özel liselerde öğretmenliğinin yanı sıra idarî görevler üstlendi. Bu dönemde Muhammed Ferîd Vecdî, Abbas Mahmûd el-Akkâd, Ahmed Hassan ez-Zeyyât gibi ediplerle birlikte çalıştı. 1917'de öğretmenliği bırakıp kendini tamamen gazeteciliğe verdi. Önce *Vâdi'n-Nîl* gazetesinde mütercim ve redaktör olarak çalıştı (1918). Ardından *el-Eikâr*, *el-Ah'bâr*, *el-Ehrâm*, *es-Siyâse*, *el-Belâğ*, *el-Esâs*, *er-Risâle*, *el-Hilâl*, *Rûzû'l-Yûsuf* gibi gazete ve dergilerde yazılar yazmaya başladı. 1926'da *el-Üsbû'* dergisini çıkardı.

Mâzinî'nin yüksek öğretmen okulundaki öğrenciliği sırasında Arap ve Batı edebiyatları üzerinde yaptığı çalışmalar ona çağdaşı olduğu ediplerden farklı bir hayat görüşü kazandı. Şiir, makale, hikâye, roman ve edebî tenkit gibi türler üzerinde yeni düşünceler ortaya koymasına ve değerlendirmeler yapmasına imkân hazırladı. Mâzinî burada, daha sonraki yıl-

larda modern Mısır şiirinin en önemli simaları arasında yer alacak olan Abdurrahman Şükrî ile arkadaş oldu. Böylece o zamana kadar Ahmed Lütfî es-Seyyid, Tâhâ Hüseyin ve Muhammed Hüseyin Heykel'in temsil ettiği modernist Fransız şiir ve edebiyat ekolünün yanında Mâzinî, Akkâd ve Abdurrahman Şükrî tarafından tesis edilen modernist İngiliz ekolü ortaya çıktı. "Divan grubu" adı verilen bu ekolün amacı Batı lirizmine uygun şiirler yazmaktı. Akkâd ile birlikte şiir eleştirisine dair yazdıkları *ed-Dîvân* adlı eserde Mâzinî Araplar'da şiirin zayıf olduğunu iddia ediyordu. Bunun sebebini de Araplar'ın üzerinde yaşadığı coğrafya ile bu coğrafyanın onlara kazandırdığı karakter özelliklerine bağlıyordu. Ona göre çölün katılığı, kuruluğu, sıcaklığı ve çoraklığı Araplar'ın duygu ve düşüncelerine de yansımış, bundan dolayı şiirleri genellikle anlam bakımından kuru, tema bakımından sınırlı kalmıştı. Arap şiirindeki zayıflığın ikinci sebebi bu milletin Sâmî ırka mensup oluşuydu. Çünkü Mâzinî Sâmî ırkı şiirde zayıf buluyor, Ârî ırka mensup milletlerin ise daha güçlü olduğuna inanıyordu. Ardından roman yazmaya yönelen Mâzinî'nin en tanınmış romanı *İbrâhîm el-Kâtib*'dir. Kendisine ödül kazandıran bu çalışması, Muhammed Hüseyin Heykel'in 1913 yılında yayımlanan *Zeyneb* adlı eserinden sonra Mısır romancılığının gelişmesinde büyük bir merhale olarak kabul edilir. Edebiyatın çeşitli dallarında ortaya koyduğu orijinal çalışmalarıyla Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'ye üye seçilen Mâzinî 10 Ağustos 1949 tarihinde Kahire'de vefat etti.

Eserleri. Şiir ve Edebiyat Eleştirisi. 1. *eş-Şi'r gâyatühû ve vesâ'ituh* (Kahire 1915, 1986). **2.** *Şi'ru Hâtız* (Kahire 1915). Şiirlerinde duyularında gerçekçi ve samimi olmadığını söylediği Mısırlı şair Hâfiz İbrâhîm'e yönelik bir eleştiridir. **3.** *ed-Dîvân* (Abbas Mahmûd el-Akkâd ile birlikte, Kahire 1921). **4.** *Haşâdü'l-heşim* (Kahire 1924, 1932, 1948). Makalelerinden seçmeleri ihtiva eder. **5.** *Qabzu'r-rîh* (Kahire 1927; Beyrut 1975). Tâhâ Hüseyin'in *eş-Şi'rü'l-Câhilî* ve *Hadîşü'l-erbîâ'* adlı eserlerinin eleştirisine dair makalelerini kapsamaktadır. **6.** *Sundûku'd-dünyâ* (Kahire 1929). Siyasî makalelerini içermektedir. **7.** *Beşşâr b. Bürd* (Kahire 1944). Şairin hayatı, şiirlerinin tahlil, değerlendirme ve eleştirisine dairdir. **Romanları ve Tiyatro Eserleri. 1.** *İbrâhîm el-Kâtib* (Kahire 1931). Halk dilinden uzak durmanın ve modern yazı dilini kullan-

manın önemi vurgulanan romanda olaylar yazar İbrâhîm ile hastahanedeki tanıştığı bir hemşire arasındaki duygusal ilişkiler etrafında gelişir. **2.** *İbrâhîmü's-gânî* (Kahire 1943; Beyrut 1975). **3.** *Garîzetü'l-Mer'e ev hükümü't-tâ'a* (Kahire 1930, 1935). Mısırlı kadının sosyal sorunlarını ele alan bir tiyatro eseridir. **Diğer Eserleri. 1.** *Dîvânü şî'r* (I-II, Kahire 1917). İki bölümden meydana gelen divanın birinci kısmında şairin özgün şiirleri, ikinci kısımda bazı İngiliz şairlerini taklit ederek yazdığı manzumeler yer alır. **2.** *Rihle ile'l-Hicâz* (Kahire 1930). **3.** *Muhtârât min edebî'l-Mâzinî* (Kahire 1961).

Mâzinî 1935-1943 yılları arasında kırkı aşkın kısa hikâye kaleme alıp yayımlamıştır. Bunlardan bazıları müstakil birer kitap konusu olduğu gibi *Fi't-tarih*'te (Kahire 1937, 1957) otuz dört kısa hikâye yer almıştır. Mâzinî'nin ayrıca İngilizce'den muhtelif çevirileri vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Brockelmann, *GAL Suppl.*, III, 157-164; Şevki Dayf, *el-Edebü'l-Arabiyyü'l-mu'âşır*, Kahire 1961, s. 261-269; Hamdî es-Sekkût, *The Egyptian Novel and its Main Trends 1913-1952*, Cairo 1971, s. 22-27; a.mlf. – Johns, *A'lâmü'l-edebî'l-mu'âşır fi Mısır: İbrâhîm Abdülkâdir el-Mâzinî*, Kahire 1987; H. Kilpatrick, *The Modern Egyptian Novel*, London 1974, s. 26-30; M. M. el-Badawî, *Critical Perspectives*, Cambridge 1975, s. 84-92, 105-109; a.mlf., "al-Mâzinî the Novelist", *JAL*, IV (1973), s. 112-145; S. K. Jayyusi, *Trends and Movements*, Leiden 1977, s. 152-163; Ahmed Ismailoviç, *Felsefetu'l-istîşârâk ve eseruhâ fi'l-edebî'l-Arabiyyi'l-mu'âşır*, Kahire 1980, s. 373-380; Enver el-Cündî, *A'lâmü'l-karnî'r-râbi' aşer el-hicrî*, Kahire 1981, I, 327-335; Ali B. Jad, *Form and Technique in the Egyptian Novel 1912-1971*, London 1983, s. 45-50, 88-89, 115-127; J. Brugman, *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt*, Leiden 1984, s. 138-147; Hanân el-Fâhûrî, *el-Mucez fi'l-edebî'l-Arabî ve târihih*, Beyrut 1985, IV, 395-413; R. Allen, *Modern Arabic Literature*, New York 1987, s. 214-219; a.mlf., "al-Mâzinî", *Encyclopedia of Arabic Literature* (ed. J. S. Meisami – P. Starkey), London 1998, II, 521-522; M. E. Saussey, "İbrâhîm al-Mâzinî et son Roman d'İbrâhîm", *BEO*, II (1932), s. 145-177; Müncî eş-Şemîf, "el-Mâzinî nâkıden fi Haşâdi'l-heşim", *Havliyyâtü'l-Câmi'ati'l-Tünisiyye*, sy. 7, Tunus 1970, s. 7-20, 21-34; Ch. Vial, "al-Mâzinî", *El'* (İng.), VI, 955-958.



EROL AYYILDIZ

MAZMAZA

(المضمضة)

Abdest ve gusülde ağza su alıp çalkalamak anlamında bir fıkıh terimi
(bk. ABDEST; GUSÛL).

MAZMUN

(مضمون)

Divan şiiri estetiğinde bir objenin, bir halin kendisini açıkça söylemek yerine onun, arka planda bağlı bulunduğu unsurlarda mevcut vasıflarından birini veya daha fazlasını bulmaya yarayacak ipuçlarını vererek dolaylı fakat ince, zarif ve orijinal bir şekilde ifade edilmesi (bk. DİVAN EDEBİYATI).

MAZNÛNAT

(bk. ZANNİYYÂT).

MA'ZÛR

(bk. ÖZÜR).

MÂZYÂR b. KÂRİN

(مازيار بن قارن)

Ebü'l-Hasen Muhammed Mâzyâr b. Kârin (ö. 225/840)

Taberistan'da hüküm süren Kârinler hânedarı hükümdarı (816 [?]-840).

Babası Kârin'in ölümünden (muhtemelen 201/816-17) sonra hükümdar oldu. Tahta çıktığında Kârinler hânedanının sahip olduğu topraklar Bâvendiler'in saldırıları yüzünden oldukça küçülmüştü. Nihayet Mâzyâr, Bâvendî Hükümdarı Şehriyâr b. Şervin ile yaptığı savaşta mağlûp olunca ülkesini kaybetti. Amcasının oğlu Vendâd Ümmîd'e sığınan Mâzyâr, Bâvendî hükümdarına teslim edilerek tutuklandı. İbn İsfendiyâr'a göre Mâzyâr bir yolunu bulup Irak'a geldi ve Bağdat'ta Halife Me'mûn'un huzuruna çıkmayı başardı (*Târîh-i Taberistân*, s. 147). Taberî ise 201 (816-17) yılında Deylem'de ve Taberistan'ın dağlık bölgelerinde zaferler kazanan, Bâvendî Hükümdarı Şehriyâr'ı dağlık bölgeden indiren Taberistan Valisi Abdullah b. Hurdâzbih'in Mâzyâr'ı Me'mûn'a yolladığını kaydetmektedir (*Târîh*, VIII, 556). Bu bilgi doğru ise Mâzyâr Bağdat'a değil Merv'e gönderilmiş olmalıdır. Zira Me'mûn'un 204 (819) yılına kadar Bağdat'a gelmediği bilinmektedir. Mâzyâr, Me'mûn'un huzurunda müslüman olarak Muhammed ismini aldı. Halife kendisine "mevlâ emîri'l-mü'minîn" lakabı ile Ebü'l-Hasan künyesini verdi (İbn İsfendiyâr, s.

147). Bu sırada Şehriyâr'ın ölmesi ve yerine geçen Şâpûr'un yönetiminden halkın halifeye şikâyetle bulunması Mâzyâr'ın Taberistan'a dönmesi için önemli bir fırsat teşkil etti (207/822).

Taberistan'a döndükten sonra Mâzyâr ve Abbâsî Kumandanı Muhammed b. Hafs b. Ömer, Şervin dağlarını fethettiler. Mâzyâr güçlü rakibi Şâpûr'u esir aldı, bir süre sonra da öldürdü. Bunun üzerine Me'mûn 207 (822) yılında Muhammed b. Hafs ile Mâzyâr'ı müştereken Taberistan, Rûyan ve Demâvend valiliğine tayin etti. Mâzyâr'a ayrıca halife tarafından "ispehbed" unvanı verildi.

Mâzyâr'ın hâkimiyet alanını genişletmeye kalkışması Mecûsî toprak sahiplerinin, Bâvendiler'in, şehirlerdeki müslüman halkın düşmanlığına sebep oldu ve halifeye şikâyet edildi. Mâzyâr halife tarafından Bağdat'a çağrıldıysa da gitmedi. Halifenin ısrarı üzerine bilgi vermek üzere Âmul ve Rûyan kadılarını Bağdat'a gönderdi. Âmul kadısı Mâzyâr'ı irtidat etmekle suçladı. Me'mûn, Bizans seferine çıkma telâşi içinde olduğundan sorunun çözümünü ertelemeyi uygun gördü (*a.g.e.*, s. 148-149).

Halifenin Bizans seferine çıkmasını fırsat bilen Mâzyâr Âmul'ü kuşattı. Sekiz ay sonra Âmul teslim oldu ve şehrin kadısı öldürüldü. Me'mûn, herhalde meşgul olduğu problemler yüzünden bölgeyle daha fazla uğraşmak istemediği için Taberistan valiliğini Mâzyâr'a verdi (*a.g.e.*, s. 150-151; Zahîrüddîn-i Mar'âşî, s. 64-65). Hatta Mâzyâr'ın Me'mûn'a gönderdiği mektuplarda kendisi için "müvâlî emîri'l-mü'minîn" (halifenin müttefiki) unvanını kullanması bile Me'mûn'un kararını etkilemedi (Ya'kübî, *Kitâbü'l-Büldân*, VII, 276-277). Mu'tasım - Billâh halife olunca Mâzyâr'ın valiliğini onayladı (218/833). Mâzyâr da halife nezdinde konumunu güçlendirmek için Âmul ve Sâriye kalelerini tamir ettirdi, Tâhirîler'e ödemesi gereken haracı doğrudan Abbâsî halifesine göndermeye başladı. Mâzyâr'ın Tâhirîler'e karşı muhalefeti Abbâsîler'in meşhur kumandanı Afşin tarafından da teşvik ediliyordu.

Mâzyâr'a yöneltilen suçlamalar arasında onun Bâbek el-Hürremî ile mektuplaşması ve Bâbek'e yardım vaadi de vardır (Taberî, IX, 81). Abdullah b. Tâhir, Mu'tasım - Billâh'a gönderdiği mektuplarda Mâzyâr'ın zulmünden bahsetmekte ve onun irtidat ettiğini ileri sürmekteydi. İbn İsfendiyâr ise Mâzyâr'ı Bâbek ve Mazdek taraftarları ile Mecûsîler'e imtiyazlar vermek ve camileri tahrip ettirerek İslâmi-

yet'in izlerini silmeye kalkışmakla suçlanmaktadır (*Târîh-i Taberistân*, s. 152-153).

Taberî'ye göre Mu'tasım - Billâh, Bâbek meselesini 223'te (838) çözüme bağladıktan sonra halifenin Karmîsin'e hareket edeceği ve Afşin'i de Mâzyâr ile savaşmak için Rey'e göndereceği haberi yayıldı (*Târîh*, IX, 81). Bu harekât gerçekleşmediyse de durumu öğrenen Mâzyâr bazı tedbirler aldı. İdaresindeki toprakların yeniden ölçümünü yaptırarak haracın toplanmasını emretti (*a.g.e.*, IX, 81-83).

Mâzyâr nihayet 224'te (839) isyan edip halkı kendisine zorla biat ettirdi. Çiftçileri toprak sahiplerine karşı kıskırttı (*a.g.e.*, IX, 81-83). Âmul halkının müdahale çağrısı üzerine Mu'tasım - Billâh harekete geçmeye karar verdi (İbn İsfendiyâr, s. 153, 154). Taberistan, Tâhirî Emîri Abdullah b. Tâhir ve halifenin gönderdiği ordular tarafından kuşatıldı. Uyguladığı savunma stratejisine güvenerek kendini emniyette hisseden Mâzyâr kardeşi Kûhyâr'a Kârin dağlarının, yeğeni Kârin b. Şehriyâr'a da Şervin dağları ve Cürçân'a kadar uzanan dağ silsilesinin savunulması görevini verdi (Taberî, IX, 89). Kumandanlarından Serhâstân ve Dürri, Cürçân ve Rey yönünden düşman ordularının Taberistan'a girişini engelleyeceklerdi (*a.g.e.*, IX, 87, 98, 100). Ancak Abbâsî orduları kısa zamanda büyük başarılar elde etti. Mâzyâr'a en büyük darbe ise kardeşi Kûhyâr'dan geldi. Kûhyâr, Mâzyâr'ın yerine geçme vaadi karşılığında onu teslim etmek üzere Abdullah b. Tâhir'in kumandanlarından Hasan b. Hüseyin ile anlaştı (*a.g.e.*, IX, 93). Sonunda etrafının sarıldığını gören Mâzyâr, Kûhyâr'ın kendisi için eman aldığını söylemesi üzerine onunla birlikte Şâban veya Ramazan 225'te (Haziran veya Temmuz 840) Hasan b. Hüseyin'e teslim oldu (*a.g.e.*, IX, 93, 99). Abdullah b. Tâhir'in emriyle Muhammed b. İbrâhim'e verilen Mâzyâr (*a.g.e.*, IX, 96) Şevval 225'te (Ağustos 840) Sâmerâ'ya götürüldü (*a.g.e.*, IX, 103).

Taberî, Afşin'in yargılanmasıyla ilgili olarak Mâzyâr'a atıfta bulunmaktadır. Buna göre Mu'tasım - Billâh, 5 Zilkade 225'te (6 Eylül 840) bir oturum düzenleyerek Afşin'in Mâzyâr ile yüzleştirilmesini emretti. Şahit olarak dinlendiği oturumda Mâzyâr'ın Afşin ile mektuplaşması hususu sorgulandı. Onun bu konudaki ifadesi oldukça tutarsız görünmektedir. Taberî'nin yer verdiği rivayetlerde Mâzyâr, bazan Afşin'in mektup yazarak kendisini isyana teşvik ettiğini kabul etmekte (*a.g.e.*, IX, 103-104), bazan bunu reddet-

mekte (a.g.e., IX, 109), bazan da mektuplaşanların kendi kardeşi Kûhyâr ile Afşin'in kardeşi olduğunu söylemektedir (a.g.e., IX, 100). Ya'kübî'ye göre Afşin ile yaptığı konuşmada Mâzyâr mektuplaşma iddiasını reddetmiş görünmektedir (Târîh, II, 477).

Muahhar kaynaklarda Mâzyâr'a açıkça yöneltilen İslâm'dan dönme suçlamasına Taberî'de yer verilmemesi veya Afşin örneğinde olduğu gibi onun bu itham dolaşısıyla sorgulandığına dair bir bilginin bulunmaması dikkat çekicidir. Erken dönem kaynaklarından Belâzûrî (Fütûh, s. 487) ve İbnü'l-Fakîh (Kitâbü'l-Büldân, V, 309) Mâzyâr'ın isyanına atıfta bulunurken onun kâfir olup ihanet ettiğinden bahsederler. Abdülkâhir el-Bağdâdî, İslâm fırkaları dışında saydığı İbâhî mezhepleri arasında Bâbekiyye ile birlikte Mâzyâriyye diye bir fırkadan da söz etmektedir (Mezhepler Arasındaki Farklar, s. 245). Bu bilgi, Taberî'nin Mâzyâr'ın Bâbek el-Hürremî ile mektuplaştığı şeklindeki kaydı ile birlikte düşünülüğünde önem arz etmektedir. Fakat bu fırka ile Mâzyâr arasındaki ilişkiyi ortaya koyan somut bilgiler bulunmamaktadır.

Halife Mu'tasım-Billâh'ın emriyle değnek cezasına çarptırılan Mâzyâr cezanın uygulanmasının ardından hayatını kaybetti. Cesedi Bâbek'in cesedi yanında teşhir edildi (Taberî, IX, 100, 104). Kardeşine ihanetle onun sonunu hazırlayan Kûhyâr da Mâzyâr'ın hizmetindeki Deylemli askerler ve onlara kumanda eden amcazadesi Şehriyâr b. Mesmugân tarafından katledildi (a.g.e., IX, 97). Bu şekilde Taberistan'daki Kârinîler hânedanı sona erdi ve bölge Tâhirîler'in yönetimine geçti. "Melikü'l-cibâl" ve "Gîl-Gîlân ispehbed-i Horasan pâdisahvergârşâh" unvan ve lakaplarını kullanan Mâzyâr'ın (Ya'kübî, Kitâbü'l-Büldân, VII, 276; Taberî, IX, 100) siyasi hedefleri için kan dökmekten, halka aşırı baskı ve şiddet uygulamaktan çekinmediği anlaşılıyorsa da hakkında ileri sürülen irtidat, Mecûsilik, Bâbek-Mazdek taraftarlığı gibi iddiaların tesbit edilmesi kaynaklar çerçevesinde oldukça zor görünmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Belâzûrî, Fütûh (Fayda), s. 487-489; İbnü'l-Fakîh, Kitâbü'l-Büldân (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1967, V, 309; Ya'kübî, Târîh, Beyrut 1379/1960, II, 476-477; a.mlf., Kitâbü'l-Büldân, VII, 276-277; Taberî, Târîh (Ebü'l-Fazl), VIII, 556; IX, 80-101, 103-104, 105, 109; Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar (trc. Ethem Ruhi Fiğlalı), İstanbul 1979, s. 245; İbn İsfendiyâr, Târîh-i Taberistân: An Abridged Translation of

the History Tabaristân (trc. E. G. Browne), London 1905, s. 146-156; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VI, 495-505, 510, 511, 515; Zahirüddîn-i Mar'aşî, Târîh-i Taberistân ve Rûyân ve Mâzenderân (nşr. M. Hüseyin Tesbîhî), Tahran 1361, s. 63-67; M. Rekaya, "Mâzyâr rêsistance ou intégration d'une province iranienne au monde musulman au milieu du IX^e siècle ap. J. C.", *Slr.*, II/2 (1973), s. 143-192; a.mlf., "Kârinids", *EP* (İng.), IV, 644-647; V. Minorsky, "Mazyâr", *IA*, VII, 429-431.



AHMET GÜNER

MÂZYÂRİYYE

(المزاريّة)

III. (IX.) yüzyılın ilk çeyreğinde Muhammir'e'nin düşüncelerini Cürçân'da yaymaya çalışan Mâzyâr isimli şahsın liderliğinde ortaya çıkan İbâhî bir cereyan (bk. İBÂHİYYE).

McCARTHY, Richard Joseph
(1913-1981)

Amerikan şarkiyatçısı.

19 Mart 1913 tarihinde Chicopee'de (Massachusetts) doğdu. Orta öğrenimini Springfield'deki Cathedral High School'da, yüksek öğrenimini Worcester Holy Cross College'da tamamladı. 1933 yılında Lenox'ta Cizvitler'e katıldı ve geleneğe uygun olarak Weston College'da önce felsefe öğrenimi gördü (1936-1938). Bağdat'ta Arap dili ve edebiyatı tahsil ettikten sonra (1938-1941) Weston'a dönerek hıristiyan ilâhiyatı öğrenimi yaptı (1941-1945).

McCarty Haziran 1944'te din adamlığı görevine tayin edildi ve Gregorian Üniversitesi'nde bir yıl daha Arapça öğrenimi gördükten sonra (1946-1947) Oxford Üniversitesi St. Anthony's College Şarkiyat Çalışmaları Bölümü'nde kelâm alanında doktora hazırladı (1947-1951). Joseph Schacht'ın danışmanlığında gerçekleştirdiği Bâkılânî hakkındaki çalışmasının yanı sıra Hamilton Alexander Reskeen Gibb, Richard R. Walzer ve Chaim Rabin gibi şarkiyatçıların seminerlerine katıldı; Geoffrey Lewis'ten Türkçe dersleri aldı.

1951'de tekrar Bağdat'a giden McCarty, içinde yaşadığı toplumu yakından tanımak ve ilmi çalışmalarını sağlıklı bir şekilde yürütmek amacıyla mesaisini Arapça ve İslâm kültürüne yoğunlaştırdı. 1959 yılına kadar hıristiyan ve müslüman öğrencilerin devam ettiği Cizvitler'e ait Baghdad College'da öğretmenlik yaptığı

gibi aynı dönemde Bağdat Devlet Üniversitesi'nde felsefe tarihi dersleri okuttu. McCarty, Irak hükümetinin teşviki ve ücretsiz arazi tahsis etmesi neticesinde Cizvitler tarafından Câmîatü'l-hikme adıyla 1956 yılında kurulan üniversitede 1959'da öğretim üyesi olarak göreve başladı, sonra da üniversitenin rektörlüğüne getirildi (1965). 1967 yılındaki Arap-İsrail savaşında Amerika'nın İsrail'i desteklemesi, Amerikalı öğretim üyelerinin çoğunlukta bulunduğu üniversitenin Irak halkının hedefi haline gelmesine sebep oldu. Bazı gazetelerde üniversitenin casusluk faaliyetlerine karıştığı yolunda iddialar yer alınca McCarty Irak hükümetinden soruşturma açılmasını istedi. Yapılan incelemelerde iddialar doğrulanmadıysa da problemler sona ermedi. 1968 başlarında disiplin ihlâli sebebiyle üniversiteden uzaklaştırılan iki öğrenci şahsı meselelerini Cizvitler'le mücadeleye dönüştürmüş ve öğrenci derneklerinin desteğini kazanmayı da başarmıştı. Bu arada Irak Devrim Komuta Konseyi, Arap tarihinin kritik bir döneminde Irak gençliğini yabancıların eğitemeyeceği gerekçesiyle ülkedeki bütün öğretim kurumlarının millileştirilmesi yönünde karar aldı ve Câmîatü'l-hikme'ye Iraklı bir yönetici tayin etti. McCarty'nin üniversiteyi birlikte yönetme önerisini içeren 24 Ocak 1968 tarihli mektubu Irak Devrim Komuta Konseyi tarafından dikkate alınmadı ve bazı fakülte dekanlarının da içinde bulunduğu dokuz öğretim üyesinin ilkeyi terketmesi istendi. Geride kalan Cizvitler'in üniversitedeki idari problemin halledilmesi için tavır koymaları sonuç vermediği gibi onların da beş gün içinde Irak'tan ayrılmaları gerektiği bildirildi. Aynı yılın sonuna doğru Baghdad College'daki Cizvit öğretim üyeleri ülkeden ayrılmak zorunda kaldı.

McCarty 1969 yılında Oxford Üniversitesi'nde İslâm felsefesi dersleri vermeye başladı. Ancak orada kaldığı yıllarda sıkça sağlık problemleri yaşadı ve 1976'da Oxford'daki görevinden ayrılıp Amerika'ya gitti. 1979'da felç geçirmesi üzerine kaldırıldığı bir huzurevinde 24 Ocak 1981 tarihinde öldü. McCarty'nin ilmi mesaisini, Arapça ve İslâm düşüncesinde alanında öğretimi üyeliğiyle Arap dili üzerine gerçekleştirdiği araştırmalar, doktora alanını oluşturan Eş'arî kelâmcılarına ait metinlerin tenkitli neşri ve çevirileri şeklinde sınıflandırmak mümkündür.

Eserleri. 1. *The Theology of al-Ash'ari* (Beyrut 1952-1953). Ebü'l-Hasan el-Eş-

'arî'nin *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* adlı kitabı ile *Risâle fî istihsâ-ni'l-havz fî 'ilmi'l-keîâm (el-Haş 'ale'l-bahş*)* adlı risâlesinin tenkitli neşri ve İngilizce'ye çevirisinden oluşmaktadır. 2. *et-Teşânîfü'l-mensûbe ilâ feylesûfi'l-'Arab: Bahş bi-münâsebeti ihtifâlâtî Bağdâd ve'l-Kindî* (Bağdad 1382/1962). Eserde başta İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*, İbnü'l-Kiftî'nin *İhbârü'l-'ulemâ' bi-ah-bârî'l-hükemâ'* ve İbn Ebû Usaybia'nın *'Uyünü'l-enbâ'* adlı eserleri olmak üzere çeşitli fihrist ve tabakat kitaplarında Ya'küb b. İshak el-Kindî'ye nisbet edilen eserlerle bunlardan günümüze ulaşabilen yazma, matbu ve başka dillere çevrilmiş nüshalarının listesi verilmektedir. 3. *Spoken Arabic of Baghdad* (I-II, Beyrut 1964-1965, Faraj Raffouli ile birlikte). Eserin I. cildinde Arapça'nın Bağdat lehçesinin grameri edebî yazı dilinin kaideleriyle birlikte verilmiş, II. cildinde bunların İngilizce çevirileri, okunuşları ve örnek metinler yer almıştır. 4. *Freedom and Fulfillment: An Annotated Translation of al-Ghazâlî's al-Munqidh min al-Dalâl and Other Relevant Works of al-Ghazâlî* (Boston 1980). Eser *Deliverance from Error: An Annotated Translation of al-Munqidh min al-Dalâl and Other Relevant Works of al-Ghazâlî* adıyla tekrar yayımlanmıştır (Louisville 1999). McCarthy ayrıca Bâkîlânî'nin *et-Temhîd* (Beyrut 1957) ve *el-Beyân* (Beyrut 1958) adlı eserlerinin ilmî neşrini gerçekleştirmiş ayrıca Ya'küb b. İshak el-Kindî'nin *Risâle fî'l-'aql*'inin Arapça metnini ve notlarla İngilizce tercümesini neşretmiştir ("al-Kindî's Treatise on the Intellect", *IS*, III/2 [1964], s. 119-149).

BİBLİYOGRAFYA :

R. J. McCarthy – Faraj Raffouli, *Spoken Arabic of Baghdad*, Beyrut 1964, I, s. XII, XXXVI; Bâkîlânî, *el-Beyân* (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1958, neşredenin girişi, s. 11; J. D. Latham, "Obituary, Revd Dr. R. J. McCarthy, SJ (1913-1981)", *BRISMES Bulletin*, VII/1 (1981), s. 76-79; J. M. Fiey, "In Memoriam, Le Père Richard J. McCarthy, s.j. (1913-1981)", *MIDEO*, XV (1982), s. 315-316; Günay Tümer, "Cizvitler", *DİA*, VIII, 41; Âdil Câsim el-Beyâtî, "Irak", a.e., XIX, 110.

 MUSTAFA SINANOĞLU

MEÂD (المعاد)

Dönüş, dönüş yeri anlamında özellikle kelâm ve felsefede kıyamet için kullanılan bir terim (bk. KIYAMET).

MEÂFİR (Benî Meâfir) (بنو المعافر)

Yemen'de yaşayan Kahtânîler'e mensup bir Arap kabilesi.

Kabileye adını veren Meâfir'in nesebi Meâfir b. Ya'fur b. Mâlik b. Hâris b. Mürre vasıtasıyla Kahtân'a ulaşır ve Himyerîler arasında zikredilir. Tarihi Sebeliler zamanına kadar uzanan Meâfirîler, Yemen'de Vâdînahle ile Vâdîharaza arasında diğer kabilelerle birlikte iç içe yaşamakta idiler; ancak konuştukları lehçe onlarınkinden farklı idi. Yemen'de Taiz yakınlarındaki Meâfir ismini bu kabileden alır. Meâfirîler dokumacılıkla şöret bulmuştur. İlk devir İslâm tarihi kaynaklarında vergi ödemeleri dahil Meâfir kumaşının pek çok yerde kullanıldığına işaret edilmektedir. Kâbe'ye ilk defa örtü asanlar arasında adı geçen Yemen tübba'larından Es'ad Ebû Kerb'in de bu kumaşı kullandığı söylenir. Meâfirîler saraçlıkta da mâhirdiler; yaptıkları eyer ve semerler bütün Arabistan'da meşhurdu. Öte yandan sihir ve büyüyle meşgul oldukları için diğer kabileler arasında pek itibar görmedikleri rivayet edilir.

Meâfir kabilesi 9 (630) yılında İslâm'a girmiştir. Resûlullah, Tebük Seferi'nden dönünce ramazan ayında Himyer meliklerinin mektubunu getiren Mâlik b. Mürre (Mürre) er-Ruhâvî Medine'ye geldi ve Hz. Peygamber'e kendisini elçi olarak gönderen Hâris b. Abdükülâl, kardeşleri Nuaym ve Şüreyh ile (Şürahbî) Zû Ruayn, Meâfir ve Hemdân emirlerinin ihtidâ ettiklerini bildirdi. Resûl-i Ekrem, Mâlik b. Mürre'yi evinde yatırması ve kendisine iyi bir konuk severlik göstermesi için Bilâl-i Habeşî'ye emir verdi. Elçi Medine'den ayrılacağı zaman Resûlullah Himyer meliklerine hitâben bir mektup yazdı. Besmeleden sonra, "Muhammed resûlullah-tan Hâris b. Abdükülâl, Nuaym b. Abdükülâl, Şüreyh b. Abdükülâl ile Zû Ruayn, Meâfir ve Hemdân emirlerine" şeklinde başlayan mektupta Hz. Peygamber onların müslüman olmalarından duyduğu memnuniyeti dile getiriyor, namaz kılmaları ve zekât vermeleri gerektiğini bildiriyor ve Ehl-i kitap'tan da cizye alınmasını istiyordu. Resûl-i Ekrem'in mektubunda zekât ve cizye miktarlarını ayrıntılı bir şekilde zikretmesinin yanında zekât mallarının kendisine ve ailesi fertlerine helâl olmadığını ve cizye ödemelerinin dinar veya Meâfir kumaşı ile yapılabileceğini belirtmesi dikkat çekicidir.

İlk İslâm fetihlerine katılan Meâfirîler'in bir kısmı Mısır'a, bir kısmı da Endülüs'e yerleşmiş ve siyaset, askerlik, ilim, sanat, bayındırlık faaliyetlerinde önemli roller oynamıştır. Amr b. Âs Fustat şehrinin kurulmasında ve yolların yapılmasında özellikle bu kabile mensuplarından yararlanmıştır. Kabilenin bir kolu olan Karâfe'nin Kahire'de yerleştiği semt de kendi adlarıyla anılır. Sem'ânî, II. (VIII.) yüzyıl hadis âlimleri arasında bazı Meâfir âlimlerinin adını verir (*el-Ensâb*, XII, 328-330). Bunların yanında Endülüslü âlimlerden Ahmed b. Muhammed el-Meâfirî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ve Ali b. Muhammed el-Meâfirî ile Kuzey Afrika'da başşehri Trablusgarp olmak üzere ilk İbâzî devletini kuran Ebû'l-Hattâb el-Meâfirî zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Tabakâi*, I, 264, 356; Belâzürî, *Fütûh* (Fayda), s. 102; Hemdânî, *Şifâtü Cezireti'l-'Arab* (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Hivâlî), Riyad 1397/1977, bk. İndeks; Sem'ânî, *el-Ensâb*, XII, 328-330; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 465-466; İbn Kesir, *el-Bidâye*, V, 305; VI, 233, 251, 348; IX, 321; X, 29; XI, 285; Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb*, Beyrut 1405/1984, s. 378; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-kabâ'ili'l-'Arab*, Beyrut 1402/1982, III, 1115; Mustafa Fayda, *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara 1982, s. 90-92; A. Grohmann, "Maâfir", *IA*, VII, 112-114; a.mlf. – G. R. Smith, "Ma'âfir", *EP* (Fr.), V, 901-902.

 MEHMET ALİ KAPAR

MEÂFİRİ (المعافري)

Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî et-Talemenkî (ö. 429/1037)

Kraat âlimi.

340 (951) yılında Endülüs'ün Talemenke (Salamanca) şehrinde doğdu. 362'de (972-73) hadis nakletmeye başladı. Kurtuba'ya (Cordoba) yerleşti ve burada Ebû Ca'fer Ahmed b. Avnullah'tan ders aldı. İbn Müferric el-Kâdî, Ebû Muhammed el-Bâcî, İbn Futays, İbn Battâl el-Kurtubî, Ebû'l-Kâsım Halef b. Muhammed el-Havlânî ve Ali b. Muhammed el-Antâkî gibi âlimlerden faydalandı.

375-381 (985-991) yılları arasında tahsilini ilerletmek maksadıyla Doğu'ya seyahat etti, bu sırada hac görevini de yerine getirdi. Mekke'de Ebû Tâhir Muhammed b. Muhammed b. Cibril el-Uceyfi ve Ebû Hafis Ömer b. Muhammed b. Irâk, Medine'de Ebû'l-Hasan Yahyâ b. Hüseyin el-Matlebî, Mısır'da Muhammed b. Ali el-

Üdfüvî ve Ebû't-Tayyib İbn Galbûn, Dimyat'ta Ebû Bekir b. Muhammed b. Yahyâ b. Ammâr, Kayrevan'da İbn Ebû Zeyd ve Ebû Ca'fer Ahmed b. Dehmûn gibi âlimlerle tanıştı. Onlardan kıraat, hadis, fıkıh ve tasavvuf dersleri aldıktan sonra memleketine döndü. Değişik ilimlerde, özellikle Kur'an ve hadis alanında otorite kabul edildi ve kıraat ilmini Endülüs'e ilk getiren âlim olarak tanındı.

Meâfirî seyahatten dönüşünde Kurtuba'da imamlık yaptı; kıraat, tefsir ve hadis dersleri okuttu ve pek çok öğrenci yetiştirdi. Ebû Ömer İbn Abdülber, İbn Hazm, Abdullah b. Sehl el-Endelüsî, Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-Havlânî ve İbn Sîde onun talebelerinden bazılarıdır. Daha sonra Meriye (Almeria), Mürsiye (Murcia), İlbîre (Elvira) ve Sarakusta şehirlerinde öğretimle meşgul olan, zühd hayatı ve sünnete bağlılığıyla tanınan Meâfirî 1 Muharrem 429'da (14 Ekim 1037) vefat etti. Ölüm tarihi Zilhicce 429 (Eylül 1038) olarak da kaydedilmiştir.

Bazı kaynaklar, Meâfirî'nin emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker yaparken sert davranmasından dolayı 425 (1034) yılında Sarakusta şehrinde on beş kadar fakih ve âlimin ona karşı ayaklandığını ve kendisini şehrin kadısı Muhammed b. Abdullah b. Karnûn'un kurtardığını bildirmektedir. Meâfirî'ye karşı çıkanlar, onun Harûrî (Hâricî) olduğunu ve sünnete aykırı hareket ettiğini iddia etmişlerdir (Zehebî, *A'lamû'n-nübelâ*, XVII, 568). Bu iddiaları inceleyen Ömer b. Hamâdî, Meâfirî'nin Hâricîliğe meylettğini ve sünnete aykırı davrandığını gösteren bir delil bulunmadığını söylemiş, onun yaşadığı dönemde Endülüs'te sünnet karşıtı hareketlere geçit vermediğini, Meâfirî'nin eserlerinin ve talebelerinin onun Ehl-i sünnet yolunda bir Mâlikî olduğunu göstermek için yeterli sayıldığını ifade etmiştir. Meâfirî, bu olaydan sonra Sarakusta şehrini terk edip kenar bölgelere seyahatlere çıkmış ve öğretim çalışmalarını bu yörelerde sürdürmüştür. Ömrünün sonlarına doğru tekrar Talemenke'ye dönmüş, vefatına kadar burada yaşamıştır.

Eserleri. *Tefsîrû'l-Kur'ân*. Beş ciltlik bir nüshasının Vatikan Kütüphanesi'nde bulunduğu belirtilmektedir (*el-Fihrisü's-şâmil*, I, 93). Meâfirî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *ed-De'il ilâ mârifeti'l-Celîl*, *el-Beyân fî İrâbi'l-Kur'ân*, *Fezâ'ilü Mâlik*, *Ricâlü'l-Muvaftâ*, *el-Vüshûl ilâ mârifeti'l-uşûl*, *er-Risâletü'l-muhtaşara fî mezâhibi Ehli's-sünne*, *Kitâbü Yevm ve leyle*,

Fehrese, *er-Red 'alâ İbn Meserre*, *er-Ravza*. Meâfirî ayrıca Ebû'l-Arab'ın *Kitâbü Tabakâti 'ulemâ'i İrîkîyye* adlı eserini ihtisar etmiş, eser bu muhtasar şekliyle günümüze ulaşmıştır (nşr. Muhammed b. Ebû Şeneb, Cezâyir 1332/1914).

BİBLİYOGRAFYA :

Kadî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, VIII, 32-33; İbn Beşkûvâl, *eş-Şıla*, I, 44-45; Zehebî, *A'lamû'n-nübelâ*, XVII, 566-569; a.mlf., *Ma'rifetü'l-kur-râ* (Altıkulaç), II, 733-734; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzheb*, I, 178-180; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, I, 120; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, I, 77-79; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), I, 212-213; D. Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party Kings*, Princeton 1985, s. 179-180; Ömer b. Hamâdî, "Ka'ziyyetü Ebî 'Ömer et-Talemenkî el-Endelüsî", *Mecelletü Dirâsât Endelüsiyye*, sy. 3, Tunus 1989, s. 5-21; M. Fierro, "El proceso contra Abû 'Umar al-Talamankî a través de su vida y su obra", *Sharq al-Andalus*, IX, Alicante 1992, s. 93-127; a.mlf., "al-Talamankî", *El²* (ing.), X, 159; *el-Fihrisü's-şâmil*: 'Ulümü'l-Kur'ân, *mahtûtâtü't-tefsir ve 'ulümüh* (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1989, I, 93.



ERDOĞAN BAŞ

MEÂKİL

(bk. ÂKİLE).

MEÂLÎ

(مآلی)

(ö. 942/1535-36)

Divan şairi.

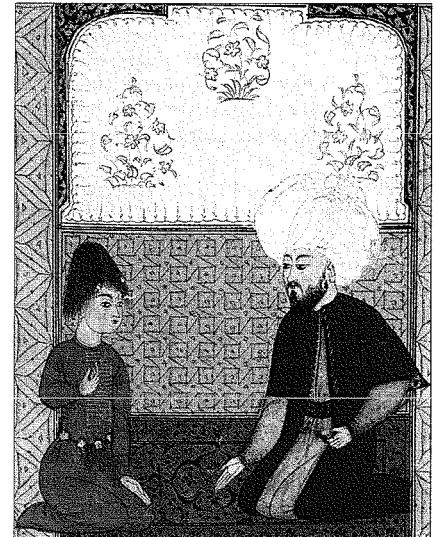
895 (1490) yılında doğduğu tahmin edilmektedir. II. Bayezid dönemi âlim ve kadılarından Mustafa b. Evhadüddin Yarhisarî'nin oğludur. Asıl adı Mehmed olup İstanbul kadısı olan babasına nisbetle Yarhisarîoğlu, köse olduğu için de Köse Meâlî lakabıyla tanındı. Anne tarafından Fenârî ailesine mensup olan Meâlî iyi bir öğrenim gördü. Gerek ilmî kapasitesi gerekse ailesinin konumu sebebiyle iyi bir göreve tayin edilmesi beklendiği halde hezliyyâta düşkünlüğü ve gençliğinde toplumun ayak takımıyla düşüp kalkması yüzünden hak ettiği yerlere gelemeyip ve bazı kasaba kadılıklarıyla yetinmek mecburiyetinde kaldı. Mülâzemetinden sonra müderris olmak istediye de yine ahlâkî zaafı dolayısıyla bu göreve tayin edilmedi. Mihalic, Kepsut ve Firt'ta kadılık yaptı. Denizli kadılığı talebi de aynı sebepten geri çevrildi. Sofya ve Filibe kadılıklarının ardından, şehzadelikten tanıdığı Kanûnî Sultan Süleyman tahta çıkınca hayatı boyunca uhdesinde kalmak üzere Ge-

libolu kadılığına tayin edildi. Bolayır tevliyetinin de eklendiği bu görevde on yıl kadar rahat bir ömür sürdükten sonra Gelibolu'da vefat etti ve oraya gömüldü.

Uzun burunlu, zayıf ve köse olduğu için kaynaklarda Meâlî'nin fizikî görüntüsü hakkında ayrıntılı bilgi verilmekte, güleç yüzlü, şirin sözlü, şakacı ve alingan olduğu belirtilmekte, hafifmeşrepliğinin ve kendisini görenlerin gülmeden edemedikleri garip görünüşünün mesleğinde yükselememesinde rolü olduğu kaydedilmektedir. Şairin meslekî bakımdan ilerlememesine sebep olan bir diğer husus şiirlerinde hezle ve müstehcenliğe devrin anlayışını zorlayacak ölçüler içinde yer vermiş olmasıdır. Meâlî müstehcenlik sınırını zorladığı, hatta zaman zaman aştığı için özel hayatında da sıkıntı çekmiştir. Kaynaklarda bu durumla ilgili olarak çeşitli anekdotlar nakledilir.

Meâlî'nin, kaynakların eskiden beri kayıp olduğundan söz ettiği mürettep divanı (*Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısım*, s. 271) günümüze ulaşmamış, ancak eksik bir nüshası ile (Süleymaniye Ktp., İzmir, nr. 552) mecmualar taranarak derlenen Diğir şiirleri Edith Ambros tarafından *Candid Penstrokes: The Lyrics of Me'âli, an Ottoman Poet of the 16th Century* adıyla yayımlanmıştır (Berlin 1982). Eser bir kaside, bir Arapça kıta, beş tarih, sekiz murabba, bir destan, 270 gazel, otuz

Meâlî'yi bir öğrencisiyle tasvir eden minyatür (Âşık Çelebi, *Meşârü's-şuarâ*, Millet Ktp., Ali Emîri Efendi, Tarih, nr. 772, vr. 311*)



altı Türkçe kıta ve altmış bir müfreden meydana gelmektedir. Meâlî'nin divanı içinde dikkate değer şiirlerden biri sekiz heceli, semâî tarzında kaleme alınmış olan dstandır. Destanda, Osmanlı tarihlerinde Şeytankulu olarak zikredilen Şahkulu Baba Tekeli'nin (Karabıyıköğlü) devlete isyanı (917/1511) anlatılmakta ve bu isyana II. Bayezid'in müdahale etmesi istenmektedir. Destan elde mevcut, heceyle yazılmış ilk tam şiir olması açısından da önemlidir. Bu şiirin dikkat çeken bir diğer özelliği ise hece ve aruz birlikteliğinin divanlarda XVIII. yüzyılda başlayan bir gelenek olmayıp eskiden beri var olageldiğini göstermiş olmasıdır.

Genellikle dışarıdan alınmış bir muhtevayı ve geleneğin gerektirdiği duyuları ifade eden divan şiirinin bu özelliklerine uymayan Meâlî şahsî yaşayışını, arzu ve sıkıntılarını şiirlerine yansıtmıştır. İzlediği bu yol çağının alışkanlıklarıyla uyum sağlamadığı için yazdıkları kendisine zarar vermiş ve takipçisi de pek olmamıştır. Muhtevanın ötesinde yine kendi durumunu anlatmaya uygun bir form olarak divanında murabba ve kıta nazım şekilleriyle müfredlere fazla yer vermiştir. Umumiyetle sade bir dil kullanan Meâlî'nin şiirleri yer yer ince bir alay ve yergiyi ihtiva eder. Kedi mersiyesi böyle bir örnektir.

BİBLİYOGRAFYA :

Âşık Çelebi, *Meşâirü'ş-şuarâ* (haz. Filiz Kılıç, doktora tezi, 1991), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 390; Latîfî, *Tezkiretü'ş-şuarâ ve tabîratü'n-nuzemâ* (haz. Rıdvan Canım, doktora tezi, 1991), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, II, 499; Beyânî, *Tezkire* (haz. Aysun Sungurhan, yüksek lisans tezi, 1994), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 141; *Künhü'l-ahbâr'in Tezkire Kısmı* (haz. Mustafa İsen, Ankara 1994, s. 269, 271; Kınalızade, *Tezkire*, II, 844; Kafzâde Fâizî, *Zübdetü'l-es'âr*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1877, vr. 84^b; Nev'izâde Atâî, *Zeyli Şekâik*, İstanbul 1852, s. 491; Riyâzî, *Riyâzü'ş-şuarâ*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 129^b; *Sicill-i Osmânî*, II, 127; Ali Nihat Tarlan, *Şiir Mecmualarının XVI ve XVII. Asır Divan Şiiri*, İstanbul 1948, s. 33-34; E. Ambros, *Candid Penstrokes: The Lyrics of Me'âli an Ottoman Poet of the 16th Century*, Berlin 1982, tür.yer.; a.m.f., "Apollinaire'e Öncülük Eden 16. Yüzyıl Şairi Meâlî: Ağaç Şeklinde Bir Osmanlı Figür-Şiiri", *JTS*, XXIV/1 (2000), s. 57-64; a.m.f., "Me'âli", *EP* (İng.), VI, 967; Turgut Kut, "XVI. Yüzyıl Divan Şairlerinden Meâlî'nin Hece Vezinli Bir Destanı", *Folklor ve Etnografya Araştırmaları*, İstanbul 1984, s. 311; "Meâlî", *Büyük Türk Klasikleri*, İstanbul 1986, III, 276-277; Halûk İpekten v.dğr., *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimleri Sözlüğü*, Ankara 1988, s. 277; Mehmet Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî* (haz. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatcı), Ankara 2001, I, 898; J. Rypka, "La qasida de Meâlî composée sur les proverbes turcs", *RO*, XVII (1952), s. 29-46; Mehmet Çavuşoğlu, "Bir

Divan Neşri Üzerinde Notlar", *Erdem*, I/3, Ankara 1985, s. 801-824; Mustafa İsen, "Divanlarda Heceyle Yazılmış Şiirler", *TKA*, XXXIX/1-2 (1991), s. 204-207; Mustafa Kutlu, "Meâlî", *TDEA*, VI, 166.



MUSTAFA İSEN

el-MEÂLİM

(المعالم)

Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin
(ö. 968/1561)
kelâma dair eseri
(bk. TAŞKÖPRİZÂDE AHMED EFENDİ).

el-MEÂLİM

(المعالم)

Fahreddin er-Râzî'nin
(ö. 606/1210)
usûlü'd-dîn, usûl-i fıkıh, fıkıh, hilâf
ve cedel konularına dair eseri.

Kitabın adı kaynaklarda genellikle *el-Me'âlim* olarak geçmektedir. Müellifin kendisi eserine isim vermemiş, içinde yer alan başlıklarda da "meâlîm" kelimesi kullanılmamıştır. Ancak kitabının baş tarafında eserin usûlü'd-dîn, usûl-i fıkıh, fıkıh, hilâf, münazara ve cedel âdâbı olmak üzere beş disiplini içerdiği ifade edilmiştir. Öyle anlaşılıyor ki "el-meâlîm" (işaretler) adı daha sonra kitap için uygun bir isim olarak kabul edilmiştir. Fahreddin er-Râzî'nin yazmayı tasarladığı bu geniş eseri tamamlayıp tamamlamadığı bilinmemektedir; onun sözünü ettiği beş disiplinden sadece ilk ikisine ait metinler sonraki dönemlere intikal etmiştir. Bu sebeple kitabın *el-Me'âlim* genel başlığından sonraki ismi içeriğine bağlı olarak değişmiştir. Eseri İbnü'l-Kıfî *Kitâbü'l-Me'âlim fi'l-aşleyn (İhbârü'l-ulemâ'*, s. 191), Safedî *el-Me'âlim fi usûli'd-dîn ve'l-fıkıh (el-Vâfi*, IV, 255) şeklinde kaydetmiş, İbn Hallikân ise Râzî'nin *el-Me'âlim* başlıklı biri usûlü'd-dîn (kelâm), diğeri usûl-i fıkıhla ilgili iki eserinin bulunduğunu belirtmiştir (*Vefeyât*, IV, 249; krş. İbnü'l-İmâd, V, 21). Kâtib Çelebi, Fahreddin er-Râzî'ye *el-Me'âlim fi usûli'd-dîn*, *el-Me'âlim fi usûli'l-fıkıh* ve *el-Me'âlim fi'l-keâm* olmak üzere üç ayrı eser nisbet etmiştir (*Kesfû'z-zunûn*, II, 1726-1727).

1. *el-Me'âlim fi usûli'd-dîn*. Kelâm konularını on bölüm (bab) halinde inceleyen eserin içeriğini bir girişten sonra ilâhiyyât, nübüvvet, âhiret ve imâmet kısımlarına ayırmak mümkündür. Giriş mahiyetindeki ilk iki bölüm istidlâle ağırlık veren bilgi bahsine ayrılmış, ardından bil-

giye konu teşkil eden hususlar (mevcud-ma'dûm), vâcib-mümkün ve cevher-araz meselelerine temas edilmiştir. İlahiyyât konularına ayrılan kısımda üçüncü bölüm olarak Allah'ın varlığı ve selbî sıfatları, dördüncü bölümde sübûtî sıfatlar, beşinci bölümde rü'yetullah ve tevhid, altıncı bölümde kader bahisleri işlenmiştir. *el-Me'âlim*'in yedinci bölümü nübüvvetle ayrılmış olup burada Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatı, genel anlamda mucizeye yöneltilen eleştiriler ve cevapları, peygamberlerin vasıfları ve mi'rac gibi hususlar ele alınmıştır. Kitabın sekizinci bölümünde ölüm ötesi hayat konusuna bir giriş olmak üzere ruhun mevcudiyeti, bekâsı ve tenâsühün imkânsızlığı üzerinde durulmuş, dokuzuncu bölümde haşr-i cismânî ve kabir azabından başlamak üzere âhiret halleri kısaca anlatılmıştır. Son bölüm imâmete ayrılmıştır. Eserin birçok nüshası mevcuttur (meselâ bk. İÜ Ktp., AY, nr. 3613; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2257, Lâleli, nr. 2240; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 529; yurtdışındaki nüshaları için bk. Brockelmann, *GAL*, I, 667; *Suppl.*, I, 921; M. Sâlih ez-Zerkân, s. 75; ayrıca bk. *Me'âlimü usûli'd-dîn*, neşreden giriş, s. 9). *el-Me'âlim*, ilk defa Fahreddin er-Râzî'ye ait *el-Muhasşal* ile bu eserin Nâsîrüddîn-i Tûsî'ye ait *Telhîs*'inin kenarında *Me'âlimü usûli'd-dîn* başlığı altında basılmıştır (Kahire 1323). Daha sonra *Usûlü'd-dîn* adıyla Tâhâ Abdür-raûf Sa'd (Kahire, ts.; Beyrut 1984) ve *Me'âlimü usûli'd-dîn* adıyla Semîh Dügaym (Beyrut 1992) tarafından yayımlanmıştır. Köprülü Kütüphanesi'nde bulunan, Muhammed b. Ebû Bekir b. Cemâa'ya ait eserlerden oluşan bir mecmua içinde (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1587) yer alan *el-Muğni fi'l-keâm* adlı risâlenin (vr. 22^a-29^b) *el-Me'âlim fi usûli'd-dîn*'den yapılmış bazı seçmelerden oluştuğu kaydedilmektedir (Şeşen, II, 250). İbn Amîre'nin *el-Me'âlim*'e tenkidî mahiyette bazı fassiller eklediği belirtilmektedir (*DMBİ*, VI, 255; *DİA*, XIX, 313). Ayrıca İbnü'l-Lebbûdî'nin esere bir şerh yazdığı (*DİA*, XXI, 122; krş. *Kesfû'z-zunûn*, II, 1727), bu şerhe ait iki nüshanın Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunduğu (Ayasofya, nr. 2321; Lâleli, nr. 2360) tesbit edilmiştir. Kâtib Çelebi, *el-Me'âlim*'in Cemâleddin Muhammed b. Abdülkerîm el-Halebî tarafından *'Umdetü'l-âlim fi'htişâri'l-Me'âlim* adıyla ihtisar edildiğini (a.g.e., II, 1168, 1727), Bağdatlı İsmâil Paşa da eserin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b.

Halef b. Râcih el-Makdisî tarafından şerh edildiğini (*İzâhu'l-meknûn*, II, 505) kaydetmektedir. *el-Me'âlim*'in usûl-i fıkıh kısmını şerhettiği bilinen İbnü't-Tilimsânî'nin *el-Me'âlim fî usûlü'd-dîn*'e de bir şerh yazdığı tesbit edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb Mustafa Efendi, nr. 549; Damad İbrâhim Paşa, nr. 463, vr. 181-343). Brockelmann, eser üzerinde Şîa'ya mensup bazı âlimlerin de çalışmalar yaptığını haber vermektedir (*GAL*, I, 667). Bunlardan Muhammed Takî Abdürrahîm'e ait *Hidâyetü'l-müsterşidîn* (fî şerhi usûli Me'âlimi'd-dîn) adlı şerhin bir nüshası Millet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ali Emîrî Efendi, nr. 1413). *el-Me'âlim fî usûlü'd-dîn*, Nâdim Mâcîd tarafından Tâhâ Abdürrahîm Sa'd'ın neşrine dayanılarak *İslâm İnancının Ana Konuları: Meâlimu Usûlü'd-Dîn* başlığıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (Erzurum 1996).

2. *el-Me'âlim fî usûlü'l-fıkıh*. On ana bölüm ve alt başlıklardan (mesele, fasıl) meydana gelen eserin ilk dokuz bölümünde sırasıyla dille ilgili hükümler, emir-nehiy, âm-hâs, mücmel-mübeyyen, peygamber fiilleri, nesih, icmâ, haber, kıyas ele alınmış, son bölümde ictihadda isabet, teâdü, istishâb konuları incelenmiştir. Fahreddin er-Râzî'nin bu eserle konuları ele alış tarzı, kelâmcıların metoduyla yazılmış diğer bir usûl-i fıkıh kitabı olan *el-Maḥşûl* ile benzerlik gösterir. Muhalif görüş ve delilleri aktarıldıktan sonra ileri sürülen fikirlerin tartışması yapılmış, müellif kendi görüşünü de delilleriyle birlikte zikretmiştir. *el-Me'âlim*'in usûl-i fıkıh kısmının çeşitli kütüphanelerde ayrı bir kitap şeklinde düzenlenmiş pek çok yazma nüshası bulunmaktadır (Karatay, II, 311; M. Sâlih ez-Zerkân, s. 101, 648; Abdülvehhâb Hallâf, tercüme edenin girişi, s. 101). Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz'ın müstakil bir eser olarak yayımladığı kitabın (Kahire 1414/1994; Gilliot, XXII [1995], s. 343-344) çeşitli âlimler tarafından şerh edildiği bilinmektedir. Bunlar arasında İbnü't-Tilimsânî, Alâeddin Konevî, İbn Kâdî Asker Şerefeddin Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Urmevî ve Kâdî Şerefeddin İbrâhim b. İshak el-Münâvî gibi şahsiyetler bulunmaktadır (Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, neşredenlerin girişi, I, 130-131; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1727; *Hediyetü'l-ârifin*, I, 717, 722). *el-Me'âlim fî usûlü'l-fıkıh*'a Fahreddin er-Râzî'nin talebelerinden İbrâhim b. Ali es-Sülemî'nin bir şerh yazdığı tesbit edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 370). Eserin İbnü't-Tilimsânî

nî'ye ait olan *el-İmlâ'* *ale'l-Me'âlim* adlı şerhi üzerinde Mekke Câmîatü Ümmi'l-kurâ'da Ahmed Muhammed Sadîk tarafından bir doktora çalışması yapılmış (1407/1987), aynı şerh Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz tarafından *Şerhu'l-Me'âlim fî usûlü'l-fıkıh* adıyla iki cilt halinde yayımlanmıştır (Beyrut 1419/1999).

BİBLİYOGRAFYA :

Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü usûlü'd-dîn* (nşr. Semîh Dügaym), Beyrut 1992, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 9; İbnü'l-Kıftî, *İḥbârü'l-ülemâ*, s. 191; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 249; Safedî, *el-Vâfi*, IV, 255; Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, *Şerhu'l-Me'âlim fî usûlü'l-fıkıh* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali M. Muavvaz), Beyrut 1419/1999, neşredenlerin girişi, I, 120, 130-131; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1168, 1726-1727; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 21; Brockelmann, *GAL*, I, 667; *Suppl.*, I, 921, 923; *İzâhu'l-meknûn*, II, 505; *Hediyetü'l-ârifin*, I, 717, 722; II, 108; Karatay, *Arapça Yazmalar*, II, 311; III, 37; M. Sâlih ez-Zerkân, *Fahreddin er-Râzî ve ârâ'ühü'l-ke-lâmiyye ve'l-felsefiyye*, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), s. 75, 101, 144-145, 648; G. C. Anawati, "Fahreddin er-Râzî: Temhîd li-dirâsâti hayâtihî ve-mü'elleftihî", *Mélanges-Tahâ Hus-sain lâ Tâhâ Hüseyin fî 'idi milâdihî's-seb'in* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1962, s. 221; a.mlf., "Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1979-1980", *MIDEO*, XV (1982), s. 187-188; a.mlf., "Fakḥ al-Din al-Râzî", *El²* (İng.), II, 754; Abdülvehhâb Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi: İlmü usûlü'l-fıkıh* (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1973, tercüme edenin girişi, s. 101; Ramazan Şeşen v.dğr., *Fihrisü maḥ-şû'ati Mektebeti Köprülü*, İstanbul 1406/1986, I, 263; II, 250; Claude Gilliot, "Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1990 à 1992", *MIDEO*, XXI (1993), s. 477-478; XXII (1995), s. 343-344; Mihrân Erzende, "Ebü'l-Mutarriif", *DMBİ*, VI, 255; Şükrü Özen, "Hilâf", *DİA*, XVII, 527; Mustafa Öz, "İbn Amîre", a.e., XIX, 311; Cevat İzgi, "İbnü'l-Lebbûdî", a.e., XXI, 122.



METİN YURDAGÜR

MEÂLİMÜ's-SÜNEN

(معالم السنن)

Hattâbî'nin (ö. 388/998) Ebü Dâvûd'un *es-Sünen*'ine yazdığı şerh (bk. *es-SÜNEN*).

MEÂLİMÜ't-TENZİL

(معالم التنزيل)

Ferrâ el-Begavî'nin (ö. 516/1122) Kur'an-ı Kerim tefsiri.

Müellif mukaddimede eserin telif sebebi ve orta hacimde bir tefsir yazmayı amaçladığını belirtmiştir. Burada ayrıca tefsir, siyer, ahbâr ve kıraatle ilgili riva-

yetlerin kimlerden, hangi isnadlarla alındığı zikredilmiş, Kur'an okumanın ve öğretilmenin faziletleri, tefsir, te'vil ve yedi harf gibi konular hakkında bilgi verilmiştir.

Me'âlimü't-tenzîl'de açık, kolay ve tevellüften uzak bir üslûp kullanılmıştır. Tefsire geçilmeden önce sürenin adı, âyet sayısı, Mekki veya Medeni olduğu, nerede hangi olay hakkında indiği belirtilmiştir. Âyetler üzerinde önce lügat bakımından açıklamalar yapılmış, ardından âyetin diğer âyet ve hadislerle tefsirine geçilmiş, sahâbe ve tâbiîn görüşlerinden yararlanılmış, kıraat vecihlerinin izahına geniş şekilde yer verilmiş, şâz kıraatler zikredilmiş, sarf ve nahiv tahlilleri yapılmıştır. Sahâbe tefsirini nüzül sebebi ve nesih gibi sadece ashâbın bilebileceği konularda merfû hadis, diğer konularda ictihad olarak değerlendiren Begavî'nin bazan onların görüşlerine muhalefet ettiği olmuştur. Müellifin hadis alanındaki otoritesi âyetlerin tefsiri sırasında açıkça görülmektedir. Hadislere sıkça başvurulmakta olup senedlerin hemen hepsinin bizzat müellife dayanması eserin başta gelen özelliğidir. *Me'âlimü't-tenzîl*'de İsrâiliyat'a da yer verilmekle birlikte müellif bunları yer yer tenkit süzgecinden geçirmiş ve bazılarını reddetmiştir.

Âyetin âyeti neshi yanında âyetin sünneti ve sünnetin âyeti neshedebileceği, neshin haberlerde değil ancak emir ve yasaklarda olabileceği ve sadece rivayetle bilinebileceği görüşünde olan Begavî müteşâbih âyetlerin tefsirinde iman ve teslimiyet prensibiyle hareket etmiştir. Kelâm hükümlerini içeren âyetlerin tefsirinde uzun tartışmalara yol açan ihtilâflı konulara kısa açıklamalarla değinilmiş, bunda müellifin Selef yolunu izleme anlayışı ve sünnete hâkimiyeti etkili olmuştur. Fıkhi meselelerin genişçe ele alındığı eserde az da olsa işârî tefsirlere yer verilmiş, Mu'tezile açıkça reddedilmiş, dilcilerin nasla çatışan görüşlerine karşı çıkılmış, Râfizîler'in tefsirlerinden kaçınılmıştır.

Müellifin hadisteki titizliğini akîde ve ahkâm dışındaki kıssalar, haberler ve İsrâiliyat'a dair konularda göstermemesi onun en çok eleştirilen yönü ise de bu tür rivayetler genellikle İslâm'a aykırı olmayan ve senedi verilerek, bazan da eleştirilerek zikredilen bilgilerle ilgilidir. Rivayet zenginliği yanında ictihadî görüşlere, akaid, fıkıh, nahiv ve dil gibi konularda yapılan açıklamalara bakıldığında hem rivayet hem dirayet tefsiri özelliği taşıdığı görülen eser telifi sırasında Ali b.

Ebû Talha, Atıyye el-Avfî ve İkrime el-Berberî yoluyla İbn Abbas'tan gelen tefsirlerle birlikte adları ve geliş yolları mu-kaddimedede zikredilen Mücâhid, Atâ b. Ebû Rebâh, Hasan-ı Basrî, Ebû'l-Âliye er-Riyâhî, Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî, Zeyd b. Eslem, Kelbî, Dahhâk, Mukâtil b. Hayyân, Mukâtil b. Süleyman ve Süddî gibi âlimlerin tefsirle ilgili rivayetlerinden yararlanılmıştır. Tefsir alanında Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın *Me'âni'l-Kur'ân*'i, Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân*'i, İbn Kuteybe'nin *Garîbü'l-Kur'ân*'i, İbn Cerîr et-Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân*'i, Zec-câc'ın *Me'âni'l-Kur'ân*'i, Muhammed b. Hasan en-Nakkâş'ın *Şifâ'u's-şudûr*'u, Vâhidî'nin *el-Vasîf*'i ve eserin temel kaynağı olan Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'i; hadis alanında ise Şâfiî'nin *İhtilâfû'l-eḥâdîs*'i, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i, Buhârî, Müslim ve Tirmizî'nin *eş-Şahîh*'leri, Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'i, Hattâbî'nin *Me'âlimü's-Sünen*'i eserin kaynakları arasında yer alır. Kıraatler konusunda İbn Mihrân en-Nisâbü'nin *el-Ġāye fi'l-kırâ'ati'l-aşr*'i, tarih alanında Vehb b. Münebbih'in *el-Mübtede*'si, İbn İshak'ın *Meğâzi'si* ve Sa'lebî'nin *Arâ'isü'l-mecâlis*'i faydalanılan diğer kaynaklardır.

Me'âlimü't-tenzil yazıldığı dönemden itibaren çok rağbet görmüş, daha sonra birçok esere kaynak olmuş, bu konuda ilk sırayı Ali b. Muhammed el-Hâzin'in *Lübâbü't-te'vil fi me'âni't-tenzil*'i almıştır. İbn Kesir *Tefsirü'l-Kur'ân*'i'l-'azîm'de, İbnü'l-Cevzî *Zâdü'l-mesîr*'de, Cemâled-din el-Kâsımî *Meḥâsinü't-te'vil*'de, Zerküşî *el-Burhân fi 'ulûmî'l-Kur'ân*'da ve Süyûtî *el-İtkân fi 'ulûmî'l-Kur'ân*'da ondan yararlanan müelliflerden bazılarıdır.

Çeşitli kütüphanelerde ve özellikle İstanbul'da pek çok yazma nüshası bulunan *Me'âlimü't-tenzil*'in ilk neşri taşbaskı olarak dört cilt halinde gerçekleştirilmiş (Bombay 1269), daha sonra tekrarlanan bu baskının (Bombay 1309) ardından eser Hâzin'in ve İbn Kesir'in tefsiriyle birlikte basılmıştır (Kahire 1405, 1406, 1407). *Me'âlimü't-tenzil* Hâlid Abdurrahman el-Ak ve Mervân Süvâr tarafından tahkik edilmiş (Beyrut 1406/1986, 1407/1987), Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî bu baskılardan ilkinin esas olarak eserin hadisleri için *Fihrisü eḥâdîsi Tefsiri'l-Begavî* adıyla bir fihrist hazırlamıştır (Beyrut 1411/1990). Kitap ayrıca Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cum'a Damiriyye ve Süleyman Müslim el-Harâş'ın tahkikiyle sekiz cilt halinde neşredilmiştir (Riyad 1409/1989, 1414/1993).

Me'âlimü't-tenzil üzerinde Ali Eroğlu *Müfessir Bağavi, Hayatı ve Tefsirindeki Metodu* (1987, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Saffet Bakırcı *Me'âlimü't-Tenzil'in Rivayet Tefsirleri İçindeki Yeri* (1990, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Bedreddin b. Affân *Me'âlimü't-tenzil: min evveli'l-kitâb ilâ nihâyeti sûreti'l-Enfâl* (1407, Câmiatü'l-İlmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Usûlü'd-dîn el-Kur'ân ve ulûmüh) adıyla birer doktora tezi hazırlamışlardır. İbrâhim Şerîf'in *el-Begavî el-Ferrâ ve tefsiruhû li'l-Kur'ân*'i'l-'Kerîm (Kahire 1406/1986) ve Afâf Abdülgafûr Hamîd'in *el-Begavî ve menhecühû fi't-tenzil* (Bağdad 1982) adlı çalışmaları da burada zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Tirmizî, "İlim", 4; İbn Mâce, "Muḥaddime", 22; Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzil* (nşr. Hâlid Abdurrahman el-Ak – Mervân Süvâr), Beyrut 1407/1987, I, 27-36; ayrıca bk. neşredenlerin girişi, I, 22-25; a.e. (M. Abdullah en-Nemr v.dğr.), Riyad 1414/1993, I, 33-47; ayrıca bk. neşredenlerin girişi, I, 5-13, 23-32; a.mlf., *Meşâbiḥu's-sünne* (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî v.dğr.), Beyrut 1407/1987, Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî'nin girişi, I, 33-34; İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, XIII, 386; a.mlf., *Muḥaddime fi usûli't-tenzil*, Beyrut 1408/1988, s. 99; Sübkî, *Ṭabaḳât* (Tanâhî), VII, 75; Zerküşî, *el-Burhân*, I, 33, 330, 444; II, 64, 86, 89; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1726; Serkis, *Mu'cem*, I, 573; Brockelmann, *GAL*, I, 449; *Suppl.*, I, 622; a.mlf., "Begavî", *IA*, II, 449; M. Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l-müfessirîn*, Kahire 1381/1961, I, 235-238; Kettânî, *er-Risâletü'l-müşteṭrafe*, s. 78; Remzî Na'nâa, *el-İsrâ'iliyyât ve eserühâ fi kütübü't-tenzil*, Dimaşk 1390/1970, s. 130, 217, 263-280, 337; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1974, II, 462; Muhammed Ebû Şehbe, *İsrâ'iliyyât ve'l-mevzû'ât fi kütübü't-tenzil*, Kahire 1408, s. 127-128.

SAFFET BAKIRCI

MEÂNÎ

(المعاني)

Belâğatın
sözün yerinde olma şartlarını
inceleyen dalı.

Meânî kelimesi *ma'nân*'in çoğuludur. *Meânî*, *beyân*, *muhassinât* (bedî') şeklinde üç disipline ayrılan belâğatın sözün yerinde olma (muktezâ-i hâle uygunluk) şartlarını, sözü duruma ve yere göre uyarlama ilkelerini inceleyen dalına *meânî* ilmi, bu nitelikteki sözü, açıklık ve kapalılık bakımından birbirinden farklı olan anlatım biçimleriyle ifade etmenin ele alındığı disipline *beyân* ilmi, *meânî* ve *beyân* şartlarını taşıyan sözü güzelleştiren sanatlardan bahsedene dalına da *muhassi-*

nât adı verilmiştir. *Muhassinâta* bedî' ilmi adını ilk veren dil âlimi İbn Mâlik et-Tâî'nin oğlu İbnü'n-Nâzım'dır.

Meânî'nin gelişim tarihi nahiv ilmi ve nazım teorisiyle yakından ilgilidir. Kelime terim olarak ilk defa geçtiği *meânî's-şîr* türü eserlerde "şîr temaları", *meânî'l-Kur'ân* türü kitaplarda "sözlük anlamı, etimoloji ve gramer ağırlıklı tefsir ve te'vil" yerine kullanılmıştır. Belâğat içeriğine yakın diğer bir terim ise "*meânî'n-nahv*"-dir. Bu terim ilk olarak, Mettâ b. Yûnus'un Aristo mantığını ileri sürmesine karşılık Arap dil mantığını (*meânî'n-nahv*) savunan Ebû Saîd es-Sîrâfî tarafından aralarında ceyran eden tartışmada yer verilmiştir (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ'*, I, 121). İbn Fâris'in "*meânî'l-kelâm*" tâbiri de belâğat özelliği taşır. Onun bu başlık altında saydığı "haber-istihbâr, emir-nehîy, dua-talep, arz-tahzîz, temennî-taaccüb" şeklindeki on kategori daha sonra teşekkül eden *meânî* ilminin temel konusu olarak haber-inşâ bölümüne aynen geçmiştir.

Arap gramerinin günümüze ulaşan ilk eseri *Sıbeveyhi'nin el-Kitâb*'ında *meânî* ilmini ilgilendiren cümle tahlilleriyle cümlelerdeki takdim-tehir, tarif-tenkir, hazif ve bazı edatların anlamları gibi konular yer aldığından *Sıbeveyhi*'yi *meânî* ilminin ilk kurucusu sayan araştırmacılar vardır. Ferrâ'nın *Me'âni'l-Kur'ân*'i, Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân*'i, İbn Kuteybe'nin *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*'i, Müberred'in *el-Kâmil*'i ve Sa'lebî'nin *Ġavâ'idü's-şîr*'inde de benzer konular dağınık olarak bulunur. Bîşr b. Mu'temir'in *Şahîfetü'l-Belâğa*'sında mevcut lafız-anlam uygunluğunun gerekliliği, mânaların değerinin durum ve konuma uygun düşmesinden ileri gelmesi, mânaların dinleyicilerin kültür seviyesine göre ayarlanma zaruretini taşıyan düşünceler *meânî* ilminin nüvesini oluşturmuştur. İslâmî belâğatın ilk kurucusu olup bu ilme *beyân* adını veren Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*'inde çeşitli belâğat konularına dağınık bir vaziyette temas ettiği gibi icâz-itnâb, lafızların yerine göre yumuşak, hafif, akıcı veya tumturaklı olarak seçilmesi ve telif güzelliği gibi *meânî* konularına da yer vermiştir. Arap belâğatına dair ilk müstakil eseri telif eden İbnü'l-Mu'tez *el-Bedî'*'inde iltifât, itirâz gibi *meânî* konularını incelemiş, Ebû'l-Hasan İbn Vehb (İshak b. İbrâhim el-Kâtib), ilm-i *meânî* konularının ağırlıklı olarak yer aldığı *el-Burhân fi vücûhi'l-beyân*'ında haber, talep, hazif, iltifât (sarf), takdim-tehir, kat'-atf

(fasil - vasıl), kelâmın muktezâ-i hâle mu-tabakati, sözün dinleyicilerin durumuna uygunluğu ile icâz - itnâbdan söz etmiştir. III. (IX.) yüzyılın sonlarından itibaren Arap belâgatını etkilemiş olan Aristo'nun *Rhetorica*'sında da muktezâ-i hâle uygun sözlerin meziyetleri, fasil - vasıl, icâz - itnâb - müsâvât gibi meânîye ait temel konular yer alır.

İ'câzü'l-Kur'ân türü eserler arasında Rummânî'nin *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân*'ı beyân ilmi ağırlıklı olmakla birlikte kitapta icâz ve türleriyle itnâb konusu Kur'an'dan örneklerle açıklanmıştır. Hat-tâbî'nin *Beyânü i'câzi'l-Kur'ân*'ı meânî ağırlıklı olup Abdülkâhîr el-Cürcânî'nin *Delâ'ilü'l-i'câz*'ına ilham kaynağı olmuştur. Bâkîllânî *İ'câzü'l-Kur'ân*'ında, sözü anlaşılır şekilde kısaltmayla anlaşılmasız şekilde kısaltmayı (icâz ve ihlâl), yine sözü uygun şekilde uzatmayla gereksiz şekilde uzatmayı (itnâb ve tatvîl) titizlikle ayırdığı, hüsn-i nazm, hüsn-i te'lîf vb. meânî konularına yer verdiği gibi sonraki dönemlerde meânî ilmi adını alacak olan nazım nazariyesi ve nazm-ı Kur'ân üzerine görüş beyan eden ilk yazarlardandır. Aslında meânî ilminin esası olan nazım teorisi hakkında ilk fikir üreten âlim İbnü'l-Mukaffa'dır. Müellif nazım teorisini kuyumcu ve arı temsiliyle açıklamıştır. Kuyumcu bir yüzük kaşına değerli taşları, bir gerdanlığa mücevherleri yerli yerine koyarak mükemmel bir dizim ortaya çıkardığı gibi belîğ kişi de sözlerini o şekilde dizmelidir. Bu sebeple İbnü'l-Mukaffa' nazım için "sözün kuyumcu hassasiyetiyle dizim" ifadesini kullanmıştır. Ayrıca belîğ kişinin, çeşitli çiçeklerden uygun özleri toplayarak şifalı bir yiyecek ortaya çıkaran arı gibi olması gerektiğini söyler (*el-Edebü's-şagîr*, s. 319). Onun bu düşüncelerini başta Câhiz olmak üzere birçok âlim isim zikretmeden tekrarlamıştır. Daha sonra Kâdî Abdülcebbar, i'câzü'l-Kur'ân'a ayırdığı *el-Muğni*'sinin XVI. cüzünde nazım teorisini dağınık ve dolayısıyla anlaşılması zor bir şekilde açıklamıştır. Kâdî Abdülcebbar'ın nazım teorisi hakkında fikirlerini hem eleştiren hem düzenleyip açıklayan ve yorumlayan Abdülkâhîr el-Cürcânî ile nazım teorisi gelişmiştir. Bu teoriye göre Kur'an'ın taklit edilmezliği (i'câz), kelimelerinin teker teker fasih olmasında değil duruma ve konuma göre mükemmel bir uyum içinde meydana getirdikleri ilginç terkiplerinde ve söz dizimindedir (nazm). Uyum üslûbu temelinde söz dizimi (nahiv) kurallarını, söz diziminin değişik kompozisyon ve

konularında meydana gelen anlam nüanslarını titizlikle inceleyen Cürcânî meânî ilminin konularını *Delâ'ilü'l-i'câz*'ında "nazm, meânî'n-nahv, meânî'l-kelâm" adları altında ele almıştır. Nahiv ilmiyle formal mantığı ağırlığının hissedildiği bu eseriyle Abdülkâhîr meânî ilminin kurucusu kabul edilmiştir.

Abdülkâhîr el-Cürcânî'nin gerek beyân ilmine dair olan *Esrârü'l-belâğa*'sında gerekse meânî ilmi alanında telif ettiği *Delâ'ilü'l-i'câz*'ındaki derin analizleri ve engin yorumları hayranlıkla karşılayan belâgat âlimleri, onun görüşlerini tekrar etmenin ötesinde konuların tertibi ve derli toplu ifadesiyle ihtisar çalışmalarından başka bir şey yapamamışlardır. Bu sebeple Cürcânî'den sonra Arap belâgatında duraklama devri başlamıştır. Fahreddin er-Râzî onun adı geçen iki eserinin ihtisarı, düzenli bir şekilde ifadesi ve Reşidüddin Vatvât'ın edebî sanatlarla dair *Hadâ'îku's-sihr*'inden yaptığı ilâvelerle *Nihâyetü'l-icâz fi dirâyeti'l-i'câz*'ını yazmıştır. Bu eserden etkilenen Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*'unun belâgata ayırdığı üçüncü bölümünde belâgat ilimlerini ilk defa meânî, beyân ve muhassinat olarak üçe ayırmıştır. Sekkâkî, meânî terimini ortaya koymada Sîrâfî'nin meânî'n-nahv tabirinden esinlenmiş olmalıdır. Nitekim *Miftâhu'l-'ulûm*'unun nahiv bölümünden sonra bu ilmin belâgata olan uzantısı şeklinde meânî ilmine yer vermesi bu kanaati teyit etmektedir. Sekkâkî'den önce Zemaşerî, Râzî ve Mutarrizî de meânî ve beyân ilimleri tabirini kullanmış olmakla birlikte tanım ve açıklamaya yer vermemişlerdir. Hatta Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin *el-Ferâ'id ve'l-ğalâ'id* adlı risâlesinde ayrı bir ilim olarak ilk defa ele alınmış, meânî ve beyân ilimleriyle bu ikisini kapsayacak şekilde belâgati tanımlanmış olduğundan da söz edilmiştir (Hacımüftüoğlu, sy. 11 [1993], s. 268-298).

Hatîb el-Kazvîni, gerek *Telhîşü'l-Miftâh*'ında gerekse onun şerhi mahiyetindeki *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâğa*'sında meânî ilmi konusunda bazı yenilikler yapmış, kendisinden sonra gelen belâgat âlimleri de bunlara tâbi olmuştur. Sekkâkî'nin karmaşık olan meânî tanımını beğenmeyen Kazvîni onu "lafızların muktezâ-i hâle uygunluğunu sağlayan durumlarını inceleyen ilim" şeklinde tarif etmiştir. Meânî ilmi Kazvîni ile birlikte sekiz temel konuda odaklanmıştır. Bunlar mûsnedün ileyhin halleri, isnadın halleri, mûsnedün halleri (fiil veya fiilimsi şeklinde), mûsnedle ilgili öğelerin (müteallikât) hal-

leri, inşâ, kasr, fasil ve vasıl, icâz - itnâb - müsâvâttır. Sekkâkî akfî hakikat ile akfî mecazi, kelâmın vasfı saymak ve istiâre-i mekniyyeye dahil etmek suretiyle beyân ilminde ele alırken Kazvîni onları isnadın bir özelliği kabul ederek meânîde yer vermiştir. Sekkâkî kelâmı haber ve talep kısımlarına, Kazvîni ise daha kapsamlı bir şekilde haber ve inşâyâ, inşâyâ da talebî ve gayr-i talebî kısımlarına ayırarak incelemiştir. Kasr bahsinde hakiki ve izâfî kasr neveleriyle ifrad ve kalb kasırlarına ta'yîn kasrı nevini eklemek de Kazvîni'ye aittir. Yine emir kipinin teshîr, ihanet, tesviye ve temenni şeklindeki mecazi anlamlarını Kazvîni ortaya koymuştur.

Modern çağda gelişimini tamamlamış olan sosyoloji ve psikoloji disiplinlerinin verileri ışığında meânî ilmine psikososyal yaklaşımlarla bazı filolojik ve stilistik yorumlar getiren günümüz eserlerinden bazıları şunlardır: Tâmir Sellûm, *'İlmü'l-meânî: Kırd'e şâniye li't-teşkîli'n-nahvî* (Humus 1996); Mecîd Abdülhamîd Nâcî, *el-Üsûsü'n-nefsiyye li-esâlîbi'l-belâgati'l-'Arabiyye: 'İlmü'l-meânî* (Beyrut 1404/1984); Tâlib Muhammed İsmâil ez-Zevbeî, *'İlmü'l-meânî beyne belâgati'l-ğudemâ ve üslûbiyyeti'l-muhdeşîn* (Bingazi 1997); Abdülazîz Atîk, *'İlmü'l-meânî* (Beyrut 1985); Fazl Hasan Abbas, *el-Belâğa: Fünûnühâ ve efnâ-nühâ: I. 'İlmü'l-meânî* (Amman 1987); Abdülfettâh Besyûni, *'İlmü'l-meânî* (I-II, Kahire 1408/1987); Abdülfettâh Osman, *Fi 'ilmi'l-meânî* (Kahire 1990-1991); Hasan el-Bündârî, *Fi'l-belâgati'l-'Arabiyye: 'İlmü'l-meânî* (Kahire 1990); Hamza Dervîş Zağlûl, *Fi 'ilmi'l-meânî* (Kahire 1981).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-şagîr* (*Âşâru İbnî'l-Mukaffa'* içinde), Beyrut 1966, s. 319; İbn Fâris, *eş-Şâhibî fi fikhî'l-luğa* (nşr. Mustafa eş-Şüveymî), Beyrut 1382/1963, s. 179; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât* (nşr. Hasan es-Sendûbî), Kahire 1347/1929, s. 80; a.mlf., *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese* (nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn), Beyrut, ts. (Dâru mektebeti'l-hayât), I, 121; Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz* (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1404/1984, s. 81-83, 370, 525-527, 543; Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1403/1983, s. 161-165; Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâğa* (nşr. M. Abdülmün'im Hafâcî), Kahire 1400/1980, s. 84-85; Teftâzânî, *el-Mu'tavvel*, İstanbul 1286, s. 8, 22-31; Abdünnâfi İffet, *en-Nef'u'l-mu'âvel*, İstanbul 1290, I, 56-64; Ahmed Tâhir el-Hımsî, *Mebâhîş fi 'ilmi'l-meânî*, Humus 1995-96, s. 7-22; Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-muştalahâti'l-belâgiyye*, Beyrut 1996, s. 631-633; Mehmet Yalar, *el-Hatîb el-Kazvîni ve Belâgat İlimindeki Yeri*, Bursa

1998, s. 188-209; Nasrullah Hacimüftüoğlu, "Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar", *EAÜİFD*, sy. 11 (1993), s. 268-298; S. A. Bonebakker, "al-Ma'ânî wa'l-bayân", *EP* (Fr.), V, 904-908.



İSMAİL DURMUŞ

□ TÜRK EDEBİYATI. Meânî, Osmanlı dünyasında XIX. yüzyılın ikinci yarısında belâgat konularında ilk Türkçe kitaplar yazılınca kadar genellikle *Miftâhu'l-ûlûm*, *Telhîşü'l-Miftâh*, *el-Muhtavvel*, *Muhtaşarü'l-me'ânî* gibi Arapça kitaplardan ve Arapça örnekler üzerinden Türkçe'ye uygulanırdı. XVI. yüzyıldan itibaren bunların tercümesiyle belâgat konusunda Türkçe eserlerin ortaya çıkması yolu açıldı. Muslihuddin Sürûrî'nin *Bahrü'l-maârif*'i ile Altıparmak Mehmed Efendi'nin *Terceme-i Telhîşü'l-Miftâh*'ı (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4534) bunların en tanınmışlarıdır. Meânî bahsine yer vermemeyle birlikte belâgat konusunda ilk Türkçe telif sayılabilecek kapsamlı eser, Hatîb el-Kazvî'nin *Telhîşü'l-Miftâh*'i ile Mahmûd b. Muhammed Gîlânî'nin *Menâzirü'l-inşâ'* adlı eserlerini esas alarak bedî', beyân, aksâm-ı şî'r ve inşâ bölümlerini bazı tasarruflarla Türkçe'ye aktaran, yer yer Türkçe örneklerle açıklayan İsmâil Ankaravî'nin *Miftâhu'l-belâga ve misbâhu'l-fesâha*'sıdır (İstanbul 1284).

Başlangıçta meânî Türk edebiyatına adı, belâgat ilmindeki yeri, tarifi, tasnifi ve muhtevasında yer alan konularla tamamen Arap belâgatından aktarılmıştır. Nitekim bütün belâgat konularına yer veren ilk Türkçe kitaplar olan Ahmed Hamdî'nin *Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî*'siyle (İstanbul 1293) Ahmed Cevdet Paşa'nın *Belâgat-ı Osmâniyye*'sinde (1298) bu klasik muhteva açıkça görülmektedir. Her iki müellif, ilm-i meânîyi genel özellikleri itibarıyla Arap belâgatındaki bilgileri Türkçeleştirip tasnif ederek tekrarlamış ve Türkçe örnekler üzerinde açıklayıp zenginleştirmiştir. Daha sonraki yıllarda da *Mecâmiu'l-edeb* (1308) yazarı Manastırlı Mehmed Rifat gibi bazı âlimler meânî dahil belâgat bahislerinin tamamını Türkçe, Arapça ve Farsça örnekler verecek açıklamaya devam etmişlerdir. Tanzimat'tan sonra belâgat konusunda kaleme alınan eserler iki farklı muhtevada gelişmiştir. Bunlardan birinci grup eski belâgat anlayışını takip eder, ikinci grup eski anlayışı göz ardı etmeden Batı retoriğine dayalı olarak konuları işler. Ahmed Cevdet Paşa birinci grubun en müessir temsilcisi, Recâizâde Mahmud Ekrem de ikinci grubun en önemli yazarı olmuştur.

Bu sebeple meânîyi bu iki anlayış doğrultusunda ele almak gerekir.

Ahmed Cevdet Paşa ilm-i meânîyi "kelâmın muktezâ-yı hâle tatbikinin bilindiği" ilim olarak tarif etmiş ve bu tanım, daha sonra yazılan Türkçe belâgat kitaplarında hemen aynen tekrarlanmıştır. Tarihteki "kelâm" terimi, M. Kaya Bilgegil ve M. Yekta Saraç'ın kaleme aldığı kitaplarda "söz" kelimesiyle karşılanmıştır. Tanzimat'ın ardından Batı retoriğinden alınan bazı yeni unsurlarla biraz daha gelişen Türkçe belâgatın vardığı noktayı dikkate alarak Türk edebiyatında meânî, "bir maksadı hüküm bildiren kelimeler kümesi anlamında en uygun cümle veya ibare ile (kelâm) dinleyen için bir hüküm ve anlam ifade eden, onun zihninde söyleneni anlama konusunda bir soruya yer bırakmadan belirleyen, ayrıca sözlerin, söyleyen ve dinleyen durumuna en uygun biçimde ve yerli yerinde kullanılmasının kurallarını anlatan ilim" olarak tarif edilebilir. Kısaca sözü yerinde ve muhatabına göre söylemenin esaslarını belirleyen meânî, meselâ bir kişinin düğün ve cenaze gibi birbirine zıt vesilelerle belâgata uygun bir şekilde konuşmasına dair bilgileri içine almaktadır. Bu durumda söz / kelâm tam bir hüküm / mâna ifade eden cümlelerin özel adı olmakta, meânî de bu cümlede ifade edilmek istenen mânânın en iyi şekilde aktarılması için gerekli olan kelimelerin seçilmesine, ifadenin / cümlelerin en uygun biçimde şekillendirilmesine ve söz dizimine ait özellikleri belirlemektedir. Mâna ile yakın ilişkisi sebebiyle XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren meânî için "anlam bilimi" ve bunun Batı dillerindeki karşılığı olan "semantik" terimleri kullanılmışsa da bu, konunun sadece mâna yönü itibarıyla doğru olup kavramın diğer özelliklerini kapsamadığından yetersiz bir karşılık olarak kalmaktadır.

Meânînin ele aldığı konuları, İslâm ilimlerinin tanıtımında başvurulan tarihî ıstılahları kullanarak çeşitli özellikleriyle sıralayan Said Paşa, bu ilme yönelen bir kişi için gerekli ilk ve esas bilgilerin kelime bilgisiyle (lugat, semantik vb.) cümle ve söz dizimi (nahiv, sentaks) olduğunu, meânînin konusunu bildirme ve dilek belirtten terkiplerin (cümle ve ibare) teşkil ettiğini, ele aldığı belli başlı meselenin kelâmın muktezâ-yı hâle uygunluğunu gösteren kaideeler olduğunu, delillerini ise belâgat kurallarına uygun söz söyleyen kişilerin ifadelerinin oluşturduğunu belirtmiş ve hedefini "kelâmı muktezâ-yı hâle tatbik eden usullere uymak" şeklin-

de tanımlamıştır (*Mizânü'l-edeb*, s. 145). Bu tarif ve tasnifte yer alan konular meânî kitaplarında bazı farklılıklarla birlikte şu sekiz başlık altında ele alınmıştır: Ahvâl-i müsnedün ileyh (fâil ve nâib-i fâille ilgili konular); ahvâl-i müsned (yükleme ait özellikler); mütemmimât-ı cümle (tümleçler); isnâd-ı haberî (bir fiil, hal ve sıfatın diğer bir şeye yüklenmesi); inşâ (kelimelerin cümle içinde söz dizimi kurallarına göre sıralanması); elfâz-ı atf ve rabt (bağlaçlar ve zarf- fiiller) / vasl ve fasl (kelime ve cümlelerin bağlanması veya bağlaç ve zarf-fiil olmadan bir araya getirilmesi, ayırma); îcâz ve itnâb (sözün kısa ve özlü söyleme veya lafı uzatma); kasr (daraltma, tahsis). Yalnız Cevdet Paşa kasr bahsine yer vermemiştir. Daha sonra da bazı müelliflerin Cevdet Paşa'yı takip ettiği görülmektedir.

Recâizâde Mahmud Ekrem'in Türk belâgatında bir merhale sayılan *Ta'lîm-i Edebiyyât*'ı (İstanbul 1296) klasik belâgat kitabı olmadığından meânî için müstakil bir bahis açmamışsa da bazı unsurlarına dağınık olarak yer vermiş ve ilgili meselelere başka vesilelerle temas etmiştir. *Ta'lîm-i Edebiyyât*'ın tesiri altında kaleme alınan eserlerde de bu özellik görülmektedir. Ancak Recâizâde'nin talebelerinden olan Ahmed Reşid Bey, Mekteb-i Sultânî için ders kitabı olarak hazırladığı *Nazariyyât-ı Edebiyye*'sini (İstanbul 1328), muhtevasına getirdiği birçok yenilikle klasik belâgat konularını içine alacak şekilde hazırlayarak I. cildi beyân ve meânî konularına ayırmış, II. ciltte de devam eden meânî konuları bedî' ile tamamlamıştır. Kitabını klasik taksime göre düzenlemekle beraber Reşid Bey'in tariflerindeki farklılık dikkat çeker. Meânîyi "üslûbun mânaya ait olarak belâgat dediğimiz, ahval ve meziyyâtından bâhis olan kısım" diye tarif ederek, "Burada meânî kelimesine Arap'ın ilm-i meânîsiyle ilm-i beyânını, hatta bedî'ni cemedden bir vüs'at-i ma'nâ verilmiştir" kaydını düşmüş, ayrıca "keyfiyyât-ı belâgat" diye zikretmek suretiyle olabildiğince genişletmiştir. Nitekim kitabın meânî bölümüne alt başlık olarak "usûl-i belâgat" adını koymuş, Cevdet Paşa'nın meânî tarifini de belâgatın tarifi olarak zikretmiş, belâgat hakkında bilgi verdikten sonra klasik meânî konularıyla ilgili olmayan mübâlağa, mecâzat, teşhis, istiare, teşbih, telmih, kinaye, hüsn-i ta'lîl gibi edebî sanatlar hakkında çeşitli metinlerden örneklerle bilgi vermiş, üslûp bahisleriyle bölümü tamamlamıştır.

Meânî ile ilgili konuları Türk yazarlarından seçilmiş örneklerle ele alan bir müellif de M. Kaya Bilgegil'dir. Klasik meânî bahislerine *Edebiyat Bilgi ve Teorileri I: Belâgat* adlı kitabında (1980) yer veren araştırmacı meânî terimlerinin pek çoğu için Türkçe karşılıklar ortaya koymuş, bunların eskileriyle birlikte yer yer Batı dillerindeki karşılıklarına da işaret etmiştir (s. 42-123). Konuyla ilgili son çalışmalarından biri M. Yekta Saraç'ın *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat* adlı kitabıdır (İstanbul 2000). Yazar, dil ve dil bilimiyle desteklenmesi gereken bir saha olarak konuya dil bilimcilerinin ilgisini çekmek ve önemine işaret etmek üzere meânî bahsine özellikle yer verdiğini belirttiği çalışmada konuları klasik kaynaklarla modern Arapça çalışmalara dayanarak ele almıştır. Ayrıca Cevdet Paşa, Recâizâde Mahmud Ekrem, Abdurrahman Süreyyâ, Mehmed Rifat, Said Paşa gibi müelliflere de atıfta bulunmuş, her konunun sonunda Türkçe örneklere ve açıklamalarına yer vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniyye*, İstanbul 1299, s. 41-121; Said Paşa, *Mizânü'l-edeb*, İstanbul 1305, s. 145-273; Manastırlı Mehmed Rifat, *Mecâmîu'l-edeb*, İstanbul 1308, s. 67-239; Reşid [Ahmed Reşid Rey], *Nazarîyât-ı Edebiyye*, İstanbul 1328, I, 133-291; II, 3-57; M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri I: Belâgat*, Ankara 1980, s. 42-123; Ahmet Topaloğlu, *Dil Bilgisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1989, s. 25; Yakup Şafak, *Sûrûri'nin Bahrü'l-Maârif'i ve Enisü'l-Uşşâk ile Mukayesesi* (doktora tezi, 1991), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 433-435; Zeynep Korkmaz, *Gramer Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 9; Erhan Yetik, *İsmâil-i Ankaravî: Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul 1992, s. 81-84; a.m.f., "Ankaravî, İsmâil Rusûhî", *DİA*, III, 213; Kâzım Yetiş, *Talim-i Edebiyat'ın Retorik ve Edebiyat Nazariyâtı Sahasında Getirdiği Yenilikler*, Ankara 1996, s. 3-7; M. A. Yekta Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, İstanbul 2000, s. 17, 43-78; Tunca Kortantamer, "Die Rhetorischen Elemente in der Klassischen Türkischen Literatur", *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit* (ed. U. Haarmann - P. Bachmann), Beirut 1979, s. 365-386.



MUSTAFA UZUN

MEÂNİ'L-ÂSÂR

(معانی الآثار)

Tahâvî'nin
(ö. 321/933)

muhtelifü'l-hadîse dair eseri.

Tam adı *Şerhu me'âni'l-âşâr* olup buradaki "şerh" kelimesi, hadislerin mânalarını açıklamak maksadıyla telif edildiğini anlatmak için kullanılmıştır. Hadisler

arasında çelişki bulunduğu iddiasını reddetmek amacıyla kaleme alınan eser fıkıh bablarına göre otuz bölüm halinde düzenlenmiş, müellif daha sonraki tesbitlerini ve eksik bıraktığı konuları eserin yirmi sekizinci bölümü olan "Kitâbü'z-Ziyâdât"ta ele almış (IV, 343-404), hadisler arasındaki ihtilâfları çözümlerken sıkça kullandığı "tashîhu meânî'l-âşâr" (rivayetlerin sahih anlamlarını belirleme) ifadesiyle maksadının çelişkili zannedilen hadislerin doğru anlamını ortaya koymak olduğunu belirtmiştir.

Eserinde genel olarak fikhî mezhepler arasında tartışılan hadisleri inceleyen müellif önce kabul etmediği görüşün delili olan hadisleri nakletmiş, ardından kendisinin tercihi ettiği rivayetleri sıralamış, daha sonra rivayetler arasında tercih ve nesih imkânını araştırıp değerlendirmiştir. Konuyu akıl yürütme (nazar) açısından da inceleyen Tahâvî tercihinin destekleyen mevkuf ve maktû' haberleri nakletmiş ve tercih ettiği fikhî hükmü benimseyen Hanefî fakihlerinin adlarını zikretmiştir. Müellif, akıl yürütme ifadesiyle daha çok fakihlerin usulüne uygun kıyası, biraz daha geniş anlamıyla re'yin kapsamına giren akıl yürütme usullerini kastetmiş, bazan "kıyas ve nazar" (I, 467), bazan da "sahih nazar" ifadesini (I, 21, 131) kullanmıştır. "Hadislerden hüküm çıkarmak için akıl yürütme" anlamındaki i'tibar, re'y ve istihrâc gibi terimlere yer vermiş, kıyas dışında icmâ, istihsan, örf gibi delillerden yararlanmakla beraber bunların adlarını zikretmemiştir. Bazan illet ve sebep terimlerini kullansa da (I, 117, 166) anlam açısından daha kapsamlı olan mâna kelimesini tercih etmiştir. Tahâvî muhalif görüşleri savunan fakihlerin adlarını belirtmemiş ve onları eleştirirken aşırı ifadeler kullanmaktan kaçınmıştır. Bu arada delilleri muhaliflerini zora sokmak için sıralamadığını, maksadının kendilerine yapılan haksızlığı ortaya koymak olduğunu söyleme gereği duymuş (III, 10), Hanefî mezhebine aykırı görüşleri tercih ettiği de olmuştur (IV, 232-236).

Me'âni'l-âşâr, hadisler arasındaki ihtilâfların incelendiği en hacimli eserlerden biri olması yanında Küfeli fakihlerin hadis rivayetlerini günümüze ulaştırması, ayrıca hadis kitaplarında bulunmayan birçok fakihin rivayetleriyle çok sayıda mevkuf ve maktû' haberi ihtiva etmesi bakımından önemlidir. Eserde hadis usulüyle ilgili bilgiler (I, 199), isnadlar ve râviler hakkında değerlendirmeler de (IV, 345) yer almaktadır. Kitap, fıkıh meleke-

sini geliştirdiği ve uygulamalı fıkıh öğrettiği için (M. Zâhid Kevserî, *Ma'kâlât*, s. 471) Hindistan ve Pakistan'daki bazı medreselerde halen ders kitabı olarak okutulmaktadır.

Hindistan'da çeşitli baskıları yapılan *Me'âni'l-âşâr*'ı (I-II, Leknev 1300-1302; Delhi 1301-1302; nşr. Hamîdüddin el-Feyzâbâdî, I-II, Kalküta 1375/1955) Muhammed Zührî en-Neccâr ve Muhammed Seyyid Câdelhak yayımlamış olup (I-IV, Kahire 1386-1388/1966-1968; Beyrut 1407/1987) Abdurrahman Dimaşkıyye ve Süleyman el-Hareş *Fehârisü Şerhi me'âni'l-âşâr* adıyla fihristini hazırlamış (Riyad 1407/1987), Rubey Ebû Bekir Abdülbâki de aynı adla bir fihrist neşretmiştir (Beyrut 1412).

Kureşî, *Me'âni'l-âşâr*'daki hadislerin *Kütüb-i Sitte* ve bazı müsnedlerdeki kaynaklarını göstermek maksadıyla *el-Hâvî fi beyâni âşâri't-Tahâvî* adıyla bir eser kaleme almış, Seyyid Yusuf Ahmed onun bu çalışmasını yayımlamaya başlamıştır (I-III, Beyrut 1419/1999). Bedreddin el-Aynî de esere *Nuhabü'l-efkâr fi tenkihi mebâni'l-aḥbâr* (Dârü'l-kütübi'l-Misriyye, Hadis, nr. 526) ve *Mebâni'l-aḥbâr fi şerhi Me'âni'l-âşâr* (Dârü'l-kütübi'l-Misriyye, Hadis, nr. 492) isimleriyle iki şerh yazmıştır. Son devir âlimlerinden Muhammed Yûsuf Kandehevî *Emâni'l-aḥbâr fi şerhi Me'âni'l-âşâr* adıyla bir şerh yazmaya başlamışsa da çalışmasını bitirememiştir (I-IV, Karaçî, ts.). Bu şerhin baş kısmında Tahâvî'nin hayatı, hocaları ve *Me'âni'l-âşâr*'daki metodu hakkında geniş bir mukaddime bulunmaktadır (I, 1-68).

Bedreddin el-Aynî *Meḡâni'l-aḥyâr fi terâcimi ricâli Me'âni'l-âşâr* adlı bir eser telif etmiş olup (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 149; Dârü'l-kütübi'l-Misriyye, Mustalahü'l-hadîs, nr. 72) kitabın zây harfine kadar olan kısmını Muavviz Bilâl el-Avfî doktora çalışması olarak tahkik etmiş (1411, el-Câmiatü'l-İslâmiyye [Medine]), Muhammed Eyyüb el-Mezâhîrî'nin de *Terâcimü'l-aḥbâr min ricâli şerhi Me'âni'l-âşâr* isimli çalışması yayımlanmıştır (Diyûbend, ts.). *Me'âni'l-âşâr*'ın baştan "Bâbü'l-krâati halfe'l-imâm" a kadar olan kısmı Muhammed b. İbrâhim eş-Şitvî tarafından *Zevâ'idü'l-kısmi'l-evvel min şerhi Me'âni'l-âşâr li't-Tahâvî 'ale'l-Kütüb's-Sitte* adıyla yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış (1408, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd usûlü'd-dîn [Riyad]), Harun Reşit Demirel de *Ebû Ca'fer et-Tahâvî Haya-*

ti -Eserleri ve Me'âni'l-âsâr ile Müşkilü'l-âsâr'daki Hadisçiliği ismiyle bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (1990, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA :

Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, I-IV; a.mlf., *Şerhu Müşkilü'l-âsâr* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1415/1994, neşreden giriş, I, 5-104; M. Zâhid Kevserî, *Mağâlât* (nşr. Muhammed İsmâil), Kahire, ts., s. 471; a.mlf., *el-Hâvî fi sîreti'l-imâm Ebi Ca'fer et-Taḥâvî*, Kahire, ts.; M. Yûsuf Kan-dehlevî, *Emâni'l-aḥbâr fi Şerhi Me'âni'l-âsâr*, Pakistan 1394; Abdülmecîd Mahmûd, *Ebû Ca'fer et-Taḥâvî ve eseruhû fi'l-hadîs*, Kahire 1975; Ayhan Tekineş, *Müşkilü'l-Hadis İlmî* (doktora tezi, 1997), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.



AYHAN TEKİNEŞ

MEÂNİ'L-KUR'ÂN

(معانى القرآن)

Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın
(ö. 207/822)

filolojik Kur'an-ı Kerim tefsiri.

Asıl adı *Tefsîru müşkili i'râbi'l-Kur'ân ve me'ânihî*'dir (Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, I, 1). Meâni'l-Kur'ân garibü'l-Kur'ân, i'râbü'l-Kur'ân gibi Kur'an ilimleri arasında yer alan bir telif türünün adı olup daha önce bu türde yazılan eserlerin birçoğuna aynı adın verilmesi sebebiyle bu eserin de *Me'âni'l-Kur'ân* adıyla şöret bulmuş olması muhtemeldir. İbnü'n-Nedîm de meâni'l-Kur'ân kitaplarından bahsederken bu adı kullanmıştır (*el-Fihrist*, s. 37).

Lugavî tefsir olan meâni'l-Kur'ân türü eserler, İslâm devletinin sınırlarının genişlemesiyle birlikte ana dili Arapça olmayan unsurların İslâm'a girmesi neticesinde dilde ve Kur'an kıraatinde hataların (lahn) ortaya çıktığı dönemde telif edilmeye başlanmıştır. Bilindiği kadarıyla ilk lugavî tefsiri Zeyd b. Ali (ö. 122/740) kaleme almış, bu eserler Ferrâ'nın *Me'âni'l-Kur'ân*'ı ile olgunluk dönemine ulaşmıştır.

Me'âni'l-Kur'ân'ın, Abbâsî valilerinden Hasan b. Sehl'in sorularını cevaplandırmakta sıkıntıya düşen lugat ve nahiv âlimi Ömer b. Bükeyr'in Ferrâ'dan bunlara cevap vermekte yardımcı olacak bir eser yazmasını istemesi üzerine kaleme alındığı ve müellifin aralarında seksen kadar kadının da bulunduğu kalabalık bir cemaate eserini imlâ ettiği belirtilir (*a.g.e.*, s. 73). Ferrâ'nın iki risâle dışında hâfızasındaki bilgilere dayanarak tkrir ettiği eserin imlâsı büyük bir ihtimalle 202'de

(817-18) başlayıp 204'te (819) tamamlanmıştır. Kitapta bazı âyetlerin sırasında takdim-tehir yapılmış olmakla birlikte genellikle sûre ve âyet sırasına göre açıklamalarını sürdüren Ferrâ gerekli gördüğü âyetleri, çok defa da âyetin belli bir kısmını izah etmiştir.

Lugavî tefsirlerin en önemlilerinden olan *Me'âni'l-Kur'ân*'da Ferrâ'nın en başarılı olduğu, kendinden sonrakileri en çok etkilediği husus lugavî ve filolojik açıklamalarıdır. Ele aldığı Kur'an lafızlarının etimolojik tahlillerini büyük bir titizlikle yapan Ferrâ kelimelerin kökenlerini, türetişlerini ve diğer durumlarını açıklamıştır. Nahiv ve sarf ilimlerinin hemen bütün konularına temas eden Ferrâ kelime ve cümlelerin i'rabları, farklı i'rab şekilleri üzerinde durmuş, anlam nüanslarını belirtmiş, i'rab şekillerini âyetlerden, Arap edebiyatından getirdiği örneklerle desteklemiştir. Kıraat farklarına da büyük önem veren Ferrâ kıraatlerin i'rab ve dil hususiyetlerini, Arap diline uygunluğunu, kıraatler arasındaki anlam farklarını başka âyetlerden ve Arap edebiyatından getirdiği örneklerle açıklamış, yer yer tercihlerde bulunmuş, hurûf-i mukattaanın kıraati üzerinde durmuş, bir kısmını seleften gelen bilgilerden de yararlanarak açıklamaya çalışmıştır. Müellif genellikle âyetin veya belli bir bölümünün anlamını ayrıntıya girmeden vermiş, bazan âyetin sadece bir kelimesini açıklamıştır. Dil yönünü anlattığı halde mânâsı üzerinde durmadığı âyetler de vardır. Âyetlerin açıklanmasında başka âyetlere, Arap edebiyatına başvurmuş, özellikle hüküm ihtiva eden âyetlerin tefsirinde senedlerini zikretmeksizin hadislerden, sahâbe ve tâbiîn sözlerinden yararlanmıştı. Bir kısım âyetlerin nüzûl sebeplerini zikretmiş, bazı âyetlerin nâsîh ve mensuh durumlarını belirtmiş, yer yer fikhî konularda kısa bilgiler vermiştir. Genellikle kevnî ve müteşâbih âyetleri tefsir etmeyen Ferrâ bazı kevnî âyetleri Araplar'ın kelimeyi kullandığı mânâ ile açıklamış, müteşâbih âyetlerden nâdiren te'vil ettikleri de olmuştur. Bir kısım âyetlerin belâgat yönüne temas etmiş, teşbih ve kinayeleri, istiare ve mecaz nevilerini açıklamıştır. Bazı kaynaklarda Ferrâ'nın Mu'tezile'ye meylettiği söylenirse de *Me'âni'l-Kur'ân*'da bu fırkanın görüşlerine rastlanmaz.

Telif edildiği dönemde büyük ilgi gören *Me'âni'l-Kur'ân*'dan Küfe dil mektebinin imamlarından Ebû'l-Abbas Sa-

leb övgüyle söz etmiş, başta lugat kitapları ve tefsirler olmak üzere pek çok eserde ondan alıntı yapılmıştır. Cevherî, İbn Manzûr, Firûzâbâdî gibi lugatçılar eserden çok miktarda nakil yapan müelliflerden bazılarıdır. Birçok kütüphanede yazma nüshası bulunan *Me'âni'l-Kur'ân* üç cilt halinde basılmış (I. cilt, nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî – M. Ali en-Neccâr, Kahire 1955; II. cilt, nşr. M. Ali en-Neccâr, Kahire 1966; III. cilt, nşr. Abdülfettâh İsmâil Şelebî, Kahire 1972), daha sonra bu neşrin ofset baskısı yapılmıştır (Beyrut 1980, 1983).

Eser üzerine yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Subhî Abdülhamîd Muhammed Abdülkerîm, *el-Lehecâtü'l-'Arabiyye fi Me'âni'l-Kur'ân* (Kahire 1406/1986); Hüseyin Muhammed Şerîf Hâşim, *Menhecü'l-Ferrâ fi Tefsiri Me'âni'l-Kur'ân* (yüksek lisans tezi, 1406, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye); Muhtâr Ahmed Dire, *Dirâse fi'n-naḥvi'l-Kûfi min hilâli Me'âni'l-Kur'ân* (Dımaşk 1411/1991); Kinya Dévényi, *Al-Farrâ's Ma'âni'l-Qur'ân: Index of Qur'anic References* (Budapest 1992); Naphtali Kinberg, *A Lexicon of al-Farrâ's Terminology in his Qur'ân Commentary: With Full Definitions, English Summaries and Extensive Citations* (Leiden 1996).

BİBLİYOGRAFYA :

Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî – M. Ali en-Neccâr – Abdülfettâh İsmâil Şelebî), Beyrut 1980, I-III; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdü), s. 37, 73; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIV, 153; Kemâleddin el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ'* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm), Kahire 1386/1967, s. 98-103; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, V, 620; İbn Hallikân, *Vefeyât*, VI, 176-182; Dâvûdî, *Ṭabakâtü'l-müfessirin*, II, 367-368; Zülfikar Tüccar, *al-Farrâ, Haya-tı, Eserleri ve Arap Dili ve Edebiyatındaki Mek-kii* (doktora tezi, 1987), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü (İSAM Ktp., nr. 1378).



ŞÜKRÜ ARSLAN

MEÂRİC SÛRESİ

(سورة المعارج)

Kur'an-ı Kerim'in yetmişinci sûresi.

Mekke döneminin ortalarında nâzil olmuştur. Kırk dört âyet olup fâsılası ه ، ن ، م ، ل ، ع ، ج ، ا harfleridir. Adını üçüncü âyette geçen, "merdiven, çıkılacak yer, yükselme derecesi" anlamındaki *mi'rec* (*ma'rec*) kelimesinin çoğulu olan *meâric*den alır. Seele, Seele sâilün ve Mevâkı' olarak da adlandırılmıştır.

Bir önceki Hâkka sûresinde âhret gerçeği daha çok o günün korku ve dehşeti

tasvir edilerek anlatılırken Meâric sûresinde bu gerçek farklı tablolarla ortaya konulmuştur. Sûrede kıyamet ve âhiretle ilgili olarak Kur'an'ın bildirdiklerine inananlara yönelik uyarılar, Allah'ın büyüklüğü, bazı kıyamet tasvirleri, inkârcı insanın menfi tabiatı ve cennetle ödüllendirilecek müminlerin belirgin vasıfları hakkında kısa açıklamalar yer almaktadır. Âyetler arasındaki münasebet sebebiyle sûrenin tamamının bir defada indiği söylenebilir.

Sûrenin muhtevasını üç bölümde ele almak mümkündür. Birinci bölüm (âyet 1-21), tehdit edildikleri azap hakkında inkârcıların Hz. Peygamber'e yönelttikleri sorulara cevap niteliği taşıyan âyetlerle başlar ve azabı hiçbir gücün engelleyemeyeceği ifade edilir. Tefsir kaynaklarının çoğunda kabul edilen görüşe göre bu ilk âyetler Mekke müşriklerinden Nadr b. Hâris'in, "Ey Allah, eğer bu senin tarafından gelmiş bir hak kitap ise hemen üzerimize gökten taşlar yağdır veya bize da-

ha acı bir azap ver" (el-Enfâl 8/32) demesi üzerine nâzil olmuştur (Vâhidî, s. 250; İbnü'l-Cevzî, VIII, 357). Diğer bir rivayete göre ise Resûl-i Ekrem müşrikleri Allah'ın azabıyla korkutunca onların, "Muhammed'e sorun, bu azap kime isabet edecekmiş?" demeleri üzerine bu âyetler indirilmiştir. Allah'ı "zü'l-meâric" olarak tavsif eden ifadedeki (âyet 3) meâric kelimesinin "gökler, bol lutuf ve nimetler, cennette Allah'ın sevdiklerine vereceği dereceler" şeklinde farklı anlamları olduğu belirtilmektedir (Fahreddin er-Râzî, XXX, 122). Bu bölümde daha sonra Allah'ın bildirdiği azabın mutlaka geleceği, buna karşı konulamayacağı bildirilir ve azabın gerçekleşeceği günün dehşeti etkileyici bir üslûpla tasvir edilir. O gün herkesin yalnız kendisiyle meşgul olacağı, hiçbir dostun bir başka dosta yardım edemeyeceği, suçluların kendilerini kurtarmak için en yakınlarını bile gözden çıkaracağı bildirilir. İnsanın doymak bilmeyen bir mal hırsına ve bencillik duygusuna sahip olduğunu belirten ifadeler (âyet 18-21), özellikle o dönemdeki Mekke toplumunda bu durumun ne kadar yaygın olduğunu göstermektedir.

İkinci bölüm (âyet 22-35), müminlerin aşırı hırs ve bencilliklerini aşmalarını sağlayan, böylece onlara ahlâkî bir olgunluk kazandıran bazı üstün özelliklerini ve davranışlarını ortaya koyan âyetlerle başlanmaktadır. Bunlar düzenli namaz kılma, mallarında ihtiyaç sahiplerinin hakları bulunduğunu bilincinde olma, âhiret gününe inanma, namus ve iffetini koruma, emanete riayet etme, verilen sözlere sadık kalma, şahitlikte dürüst davranma şeklinde sıralanmakta, bu özelliklere sahip olanların cennetle ödüllendirileceği belirtilmektedir. Diğer taraftan bu âyetler Mekke dönemindeki ilk müslümanların iman, ahlâk ve ibadet konularındaki duyarlılıklarını yansıtmaları bakımından dikkat çekicidir. Zenginlerin mallarında ihtiyaç sahipleri için belirli bir hakkın bulunduğunu bildiren 24-25. âyetlerdeki "hak" kelimesiyle zekâtın kastedildiğini ileri sürenler olmuşsa da aralarında Mücâhid'in yer aldığı bazı âlimler, sûrenin indiği dönemde henüz zekâtın farz kılınmadığını dikkate alarak âyetlerde zekâtın dışındaki malî yardımların kastedildiğini söylemişlerdir (Kurtubî, XVIII, 291).

Sûrenin üçüncü bölümünde (âyet 36-44) inkârcıların Hz. Peygamber'e doğru koşarak başına üşüşmeleri ve ondan duyduklarını hayretle karşılayıp alaylı tarzda

birbirleriyle konuşmaları kınanmaktadır. Bu bölümde yer alan, "Onlardan her biri cennete gireceğini mi umuyor?" meâlindeki 38. âyet, müşriklerin Resûl-i Ekrem'i dikkatle dinlememeleri ve söyledikleriyle alay ederek birbirlerine, "Muhammed'in dediği gibi eğer şunlar cennete girecekse muhakkak ki biz onlardan önce gireriz" demeleri üzerine nâzil olmuştur (Vâhidî, s. 250). Sûrenin son âyetlerinde Hz. Peygamber'i teselli eden bir üslûpla inkârcıların âhirette içine düşecekleri acıklı ve alçaltıcı durum anlatılmaktadır.

Meâric sûresinin faziletleriyle ilgili olarak bazı kaynaklarda yer alan, "Allah Seele sâ-ilün süresini okuyan kimsese emanetlerini ve ahidlerini gözeten kimselerin sevabını verir" şeklindeki hadisin (meselâ bk. Zemahşerî, IV, 160) sahih olmadığı belirtilmiştir (Muhammed et-Trablusî, II, 724).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "arc" md.; Vâhidî, *Esbâbü'n-nuzûl*, Kahire 1379/1959, s. 250; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 156-160; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesir*, VIII, 357; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXX, 121-133; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII, 278-297; Muhammed et-Trablusî, *el-Keşfü'l-ilâhî'an şedidi'z-za'f ve'l-mevzû' ve'l-vâhî* (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408, II, 724; Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 5347-5364; Mevdüddî, *Tefhimü'l-Kur'an* (trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr.), İstanbul 1987, VI, 416-425; Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'an* (trc. Salih Uçan v.dğr.), İstanbul 1991, X, 171-189.

☞ KÂMİL YAŞAROĞLU

MEÂRİCÜ'n-NÜBÜVVE

(معارج النبوة)

Muîn el-Miskîn'in

(ö. 907/1501-1502)

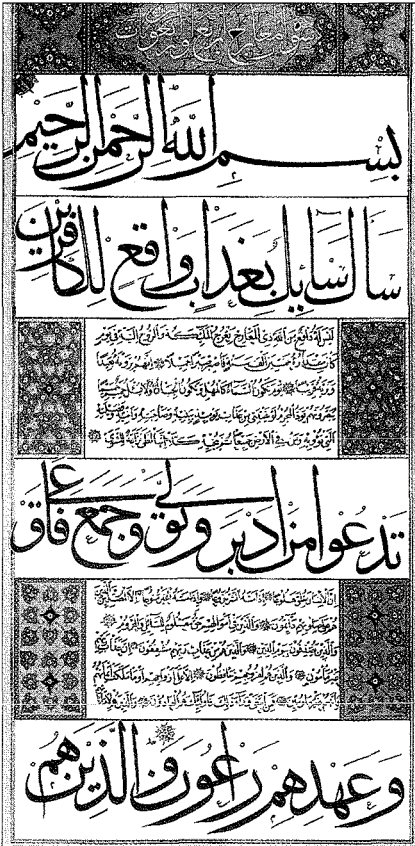
Hz. Peygamber'in

hayatı ve mucizelerine dair

Farsça eseri.

Tam adı *Me'âricü'n-nübüvve fî me-dârici'l-fütüvve* olan eserin muhtevasını bir giriş, dört bölüm (rükün) ve bir hâtime olarak ele almak mümkündür. Resûl-i Ekrem'in özellikleri, faziletleri ve ona salavat getirmenin faydaları gibi konulara ayrılan girişten sonra birinci bölümde Hz. Peygamber'e ait nurun (nûr-ı Muhammedî) başlangıçtan itibaren annesi Âmin'e'ye intikal edişinin devreleri ve ataları olan diğer peygamberlerin kısaca hayatları anlatılır. Burada nûr-ı Muhammedî'nin yaratılış keyfiyetine ilişkin rivayetler aktarılır; Âdem'in topraktan yaratılmasından sonra bedenine ruhun üflenmesi

Meâric sûresinin ilk âyetleri



ve yeryüzünün halifesi yapılması, sırtından soyunun çıkarılması ve peygamber seçilmesi, Şit, İdris, Nûh, Hûd, İbrâhim ve İsmâil'in soyu aracılığıyla nûr-ı Muhammedî'nin ebeveynine intikal etmesi hakkında bilgi verilir. İkinci bölüm, Resûlullah'ın doğumundan önce ve dünyaya gelişinden vahiy almaya başladığı zamana kadar vuku bulan nübüvvet delillerine dairdir. Bu bölümde Hz. Peygamber'in nübüvvetinin öncü haberleri, geçmiş ilâhî kitaplarda bulunan kayıtlar (beşâirü'n-nübüvve), kâhinlerle cinlerin bu konuda verdiği haberler, peygamberlerin portreleri, isimleri ve lakapları; Resûl-i Ekrem'in doğumu sırasında ve çocukluğunda gerçekleşen ilginç olaylar, onun nübüvvetten önceki hayatı, ticarî seferleri, Kâbe'nin imarı gibi konular ele alınır.

Eserin üçüncü bölümü Resûlullah'ın Mekke dönemine ayrılmıştır. Vahyin başlaması, ilk müslümanlar, müşriklerin Hz. Peygamber'e ve ashabına yaptığı eziyetler, Habeşistan hicreti, Kureys halkının Resûlullah'ı öldürmek üzere anlaşması, mi'râcın vuku bulması, Birinci ve İkinci Akabe biatları burada temas edilen belli başlı konulardır. Dördüncü bölüm Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden vefatına kadar geçen hayatına dairdir. Bu bölümde hicret yolculuğu, Bedir, Uhud ve Hendek gazveleri, Mekke'nin fethi, peygamberlik iddiasında bulunan bazı kişilerin türemesi, Resûl-i Ekrem'in vefatı, vefatından sonra ortaya çıkan bazı olaylar hakkında bilgi verilir. Kitabın son kısmında Hz. Peygamber'in hissî, zatî ve akfî mucizeleri anlatılır. Hissî mucizelere dair verilen bilgilerin bir kısmının sahit hadis kaynaklarında yer almaması dikkat çekicidir.

Tasavvufî bir üslûpla kaleme alınan *Me'âricü'n-nübüvve*'de sahit olmayan bazı rivayetlerin yanı sıra yer yer anlatılan olaylarla ilgili hikâyeler de nakledilmiş, bu husus eserin halk arasında rağbet görmesine vesile olmuştur. Eser genel muhtevasıyla Resûl-i Ekrem hakkında Kur'an'ın çizdiği tablodan farklı bir imaj yandırmakta ve onun sünnetullah'a uyan bir "beşer peygamber" olduğu gerçeğine aykırı tasvirler içermektedir.

Me'âricü'n-nübüvve'nin Süleymaniye Kütüphanesi'nde çeşitli nüshaları vardır (Ayasofya, nr. 3258, 3387, 3442-3444). Eser Farsça aslından Celâlzâde Mustafa Çelebi (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4289, Serez, nr. 1813; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi,

nr. 1131) ve Altıparmak Mehmed Efendi (İstanbul 1257, 1290, 1306, 1327-1328; Bulak 1271) tarafından *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* ve *Şemâil-i Fütüvvet-i Ahmedî* adıyla Osmanlı Türkçesi'ne çevrilmiştir. İkinci tercüme çevirenin adına nisbetle daha çok *Altıparmak* diye meşhur olmuş ve M. Faruk Meyan tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır (İstanbul 1976).

BİBLİYOGRAFYA :

Muñ el-Miskin, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî ve Şemâil-i Fütüvvet-i Ahmedî* (trc. Altıparmak Mehmed Efendi), İstanbul 1273; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1723-1724; *Sicill-i Osmânî*, IV, 148-149; *Osmanlı Müellifleri*, I, 212-213; M. Tayyib Gökbilgin, "Celâlzâde", *İA*, III, 62.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

MEBDE

(المبدأ)

Aklın, bilimlerin veya varlığın ilkesi anlamında felsefe terimi.

İslâm felsefesinin ontoloji, epistemoloji ve metodoloji disiplinlerinde sıkça kullanılan **mebde** (çoğulu **mebâdî**) için Türkçe'de **ilke** terimi türetilmiştir. Grekçe'de **arkhe** ve Latince'de **principium** ile karşılanmıştır. Modern Batı dillerinde Latince kökten gelen kelimeler kullanılmaktadır (İng. principle, Fr. principe). Son dönem Osmanlıca felsefe sözlüklerinde Fransızca "principe" için **mebde** terimi önerilmiş; **varlık sebebi**, **aklın a priori ilkeleri**, **mantık yasaları**, **ahlâk kuralları**, **bilimlerin temel ilkeleri** gibi çeşitli bağlamlardaki kullanımları açıklanmıştır. Modern Arapça'da da aynı teknik anlamlar **mebde** ile ifade edilmektedir (İsmail Fenni, s. 551-553; Cemil Salîbâ, II, 320-322; Kara, s. 246, 277).

Sokrat öncesi Yunan felsefesinde fizik âlemin temel maddesinin (arkhe) ne olduğu sorusu felsefenin ana problemlerinden. Antik felsefede "arkhe problemi" denilen bu soruya cevap aranırken önceleri maddî nesnelere tek bir maddî sebeple açıklama düşüncesi hâkimdi. Thales'in su, Anaximenes'in hava olduğuna inandığı bu maddî ilke Anaximandros'un belirsiz şeyi ile (apeiron) duyulur alandan akledilir alana taşınmış, Parmenides'in "bir"i, Pisagorcular'ın matematik ilkeleri (arithmos, monas), Demokritos'un atomları gibi soyut kavramlara yol açmıştır. Empedokles ise gerçek anlamda ilke olarak dört unsuru kabul etmiştir (bk. ANÂSİR-İ ERBAA).

Grek felsefesinde "arkhe" terimi "doğrulanmak için kanıtı ihtiyacı olmayan, kendisi bir kanıtın, bilginin yahut kıyasın dayanağı olan ilke" anlamında bilgi teorisine de ilişkilendirilmiştir. Eflâtun, tüm-dengelemci çıkarımlara başlangıç noktası oluşturan idealar teorisi gibi temel hipotezler kabul etmekle birlikte kendilerinden önce bir önermenin gelmediği ilke kavramına da vurgu yapmıştır (Peters, s. 23-24, 93). Aristo ise terimin bu anlamına *Organon*'da değinmiştir (*Logic, Prior Analytics*, I, 39; *Logic, Posterior Analytics*, I, 98). Buna göre birincil olan öncül veya hipotezler kanıtlanması gerekmeyen ilk ilkeler, aksiyomlar yahut postülalardır. İlke terimini sebeplilik teorisi çerçevesinde ele alan Aristo, önceki filozofların görüşlerini anlatıp eleştirdikten sonra kendisinin dört sebep fikrine dayalı sentezini temellendirmektedir (*Metaphysics*, I, 501-513).

"Aklın a priori ilkeleri, kanıtların dayandığı temel öncüller" anlamıyla **mebde** terimine, eş anlamlısı olan **evvel** ile (çoğulu **evâil**) birlikte *Organon*'un klasik Arapça tercümelerinde rastlanmaktadır (Aristoteles, *en-Naşşû'l-kâmil*, III, 182; IV, 431; ayrıca bk. EVÂİL). İlk İslâm filozofu Kindî, aynı şey hakkında hem "O odur" hem de "O o değildir" şeklindeki iki önermenin çelişik olduğunu aklın doğrudan ve zorunlu olarak kavradığını belirtirken bu ilkelere işaret etmektedir. Ayrıca âlemin sonluğu kanıtlanmasını geliştirirken ortaya koyduğu "ilk öncüller" de (el-mukaddimâtü'l-üvel) bütün kanıtların dayanacağı temel ilkeleri ifade etmektedir (*Resâ'il*, I, 107-108, 114). Fârâbî ilk öncüllerin yanı sıra ilk ilkeler (el-mebâdîü'l-üvel) tabirini de kullanır ve ikisinin eş anlamlı olduğunu özellikle belirtir. Filozofa göre bu ilkelere deneyden gelmez, insan aklında doğal biçimde oluşmakta yahut doğuştan bulunmaktadır. Onlar felsefenin ilkeleri olarak tümel, doğru ve kesin olup felsefî yöntem bu yönüyle safsata veya cedel gibi yöntemlerden ayrılır (*Kitâbü'l-Burhân*, s. 23; *Kitâbü'l-Cedel*, s. 28).

Mebde terimi İslâm felsefesinde "ilimlerin ilkeleri" anlamında da kullanılmıştır. Buna göre felsefî ilimlerin konular (mevzûât), ilkeler (mebâdî) ve problemler (mesâil) olmak üzere üç metodolojik yönü bulunur. İlimler bu yönlerden birbiriyle hem farklılaşır hem ilişki içinde olur; bu ilişki ve farklılıklar da felsefî ilimlerin tasnifini şekillendirir. İlkeler ya ilimlerin ta-

mamı veya bir kısmı için ortak olur ya da sadece bir ilme özgü olabilir. Bu ilkeler bir ilmin problem çözme işlemlerine kanıt teşkil eden öncüller olup kendileri o ilmin sınırları içinde kalınarak kanıtlanmaz. Bir ilmin kendine özgü ilkeleri yanında bir üst ilimden ya da bir tümel ilim olarak metafizikten aldığı ilkeler de vardır. Meselâ aritmetikte 5'in tek sayı olması bu bilime özgü bir ilkedir. "Aynı sayıya eşit olan bütün sayılar birbirine eşittir" ilkesinde aritmetik başka bazı bilimlerle ortaktır. "Aynı şeye eşit olanlar birbirine eşittir" ilkesinde ise bütün bilimlerle ortaktır. Bilimler arasında ilke alışverişi şeklinde yardımlaşma da söz konusudur. Metafizik tümel bir ilim olup öteki cüz'î ilimlere tümel ilkelerini verir (Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, s. 59-65; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 139-140). İbn Sînâ vahye dayalı dinin teorik ve pratik felsefenin ilkelerini içerdiğini, felsefenin işlevinin bu ilkeleri akfî yöntemlerle yeniden keşfedip uygulama imkânlarını geliştirmek olduğunu ileri sürmektedir ('*Uyûnü'l-hikme*, s. 16-17).

Ontoloji açısından mebdde, İslâm felsefesinde sebep veya illet terimleriyle eş anlamlı olarak da kullanılmaktadır. Buna göre varlıkların ilkeleri onların var oluşunu sağlayan fizik yahut metafizik sebeplerdir. Fârâbî, bilgilerimizin ilkeleri yanında varlığın da ilkelerinin bulunduğunu ve bu ikincilere sebepler dendiğini belirtmektedir (*Kitâbü'l-Burhân*, s. 70). Nitekim onun *es-Siyâsetü'l-medeniyye* adlı eserinin diğer adı *Mebâdî'ü'l-mevcûdât*'tir. Bu adlandırmada mebdâdî kelimesi cismanî varlıkların sebeplerini ifade etmektedir. Bu sebepler, cisim olmayan ve cisimde bulunmayan ilkelerle cisim olmayan fakat cisimde bulunan ilkeler olmak üzere ikiye ayrılır. İlk sebeple (Tanrı) ikincil sebeplerin semavî akıllar, melekler, cisim ve cismanîlikle hiçbir ontolojik bağlantısı yoktur. Öteki ilkelerden nefis mânevî bir cevher olmasına rağmen cisimle (beden) bitişebilen, sûret ve ilk madde ise duyulur dünyada daima birlikte bulunan ve cismin iç ilkelerini teşkil eden sebeplerdir. Dört unsur ve madenlerin inorganik düzeyinden başlayarak canlı organizmalara ve nefis sahibi göklere kadar bütün varlık aşamalarındaki oluşlar bu sebeplilik düzeni içinde gerçekleşmektedir (Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 31 vd.). İbn Sînâ da üstadının sudürü bir anlayışla geliştirdiği ontolojik hiyerarşi görüşünü sürdürürken Tanrı'ya ifade eden ilk sebep (el-illetü'l-ülâ) yerine

ilk ilke (el-mebde'ü'l-evvel) tabirini de kullanmıştır (*eş-Şifâ*, s. 27, 42). Gazzâlî, ilk ilke kavramını sorgularken esas itibarıyla filozofların Tanrı anlayışını eleştirmek amacındadır (özellikle bk. *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 97-114). İbn Rüşd ise meseleyi eski filozoflara atıflarda bulunarak ele almakta, maddesiz semavî ilkelerin varlığını kabul edip hepsinin nihaî sebep olan ilk ilkeye indirgenebileceğini ileri sürmekle birlikte sudür teorisini Aristoculuk'tan bir sapma olarak görmekte ve bu konudaki eleştirisinde Gazzâlî'ye hak vermektedir (*Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 184-185, 211-218, 229-233).

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rifât, "mebdâdî" md.; İsmail Fenni, *Lugatçe-i Felsefe*, İstanbul 1341, s. 551-553; Cemil Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefî*, Beyrut 1982, II, 320-322; Aristoteles, *Logic, Prior Analytics* [I, 24^a], (trc. A. J. Jenkinson, *The Works of Aristotle* içinde), Chicago-London 1952, I, 39; a.mlf., *Logic, Posterior Analytics* [I, 72^a], (trc. G. R. G. Mure, a.e. içinde), I, 98; a.mlf., *Metaphysics* [I, 3-9, 983^a-995^a; VII, 1-4, 1012^b-1015^a], (trc. W. D. Ross, a.e. içinde), I, 501-513, 533-535; a.mlf., *en-Naşşü'l-kâmil li-Manîkî Aristo* (nşr. Ferîd Cebr), Beyrut 1999, III, 182; IV, 431; Kindî, *Resâ'il*, I, 107-108, 114; Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân (el-Manîkî 'inde'l-Fârâbî* içinde, nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1987, s. 23, 59-65, 70; a.mlf., *Kitâbü'l-Cedel* (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1986, s. 28; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye* (nşr. Fevzî M. Neccâr), Beyrut 1993, s. 31-69; İbn Sînâ, *en-Necât* (nşr. M. Taki Dânişpejûh), Tahrân 1364 hş., s. 139-140; a.mlf., *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât (1)*, s. 27, 42; a.mlf., '*Uyûnü'l-hikme*, Küveyt-Beyrut 1993, s. 16-17; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1990, s. 97-114; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1999, s. 184-185, 211-218, 229-233; F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms*, New York-London 1967, s. 23-24, 93; İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, İstanbul 2001, s. 246, 277.



İLHAN KUTLUER

MEBDE ve MEÂD

(المبدأ و المعاد)

Varlığın nasıl başladığı ve sonunun neye varacağı konusuyla ilgili tabir ve bu konuda yazılan eserlerin ortak adı.

Sözlükte "başlamak, meydana gelmek; bir işi başlatmak, icat etmek" anlamında *bed'* ve "geri dönmek; yeniden yapmak, bir işe ikinci defa başlamak" mânâsında *avd* (*avdet*) köklerinden türeyen *mebdde'* ve *meâd* zaman ismi olup "başlangıç ve yeniden dönüş zamanı" demektir (*Lisânü'l-Arab*, "bd'e", "avd" md.leri; *Kâmus Tercümesi*, I, 5-7, 1223-1227). Terim olarak mebdde Allah'ın mahlûkatı ilkin yarattığı

sürecin, meâd ise dünya hayatının son bulmasıyla ebedî olan âhiret hayatını başlatacağı dönemin adıdır. Kur'an-ı Kerim'de *bed'* ile (*ibdâ'*) iade kavramları terim mânaları çerçevesinde birçok âyette fiil kalıplarıyla zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmektedir (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "bd'e", "avd" md.leri). İlk yaratılışı başlatıp sürdüren ve kıyametin kopmasından sonra onu tekrar edecek olan varlığın Allah olduğu, bunu gerçekleştirmenin O'na kolay geldiği belirtilmekte ve önceki var oluşun sonraki hayat için delil teşkil ettiği bildirilmektedir (Yûnus 10/4, 34; el-Enbiyâ 21/104; er-Rûm 30/27; el-Burûc 85/13). Kur'an'da ayrıca yaratılışın nasıl başladığını ve tabiatla sürekli yenilenen var oluşu anlamları için insanların tefekkürde bulunmaları ve yeryüzünü dolaşmaları istenmekte, ilk ve sonraki yaratılışın tasviri için "en-neş'etü'l-ülâ" ve "en-neş'etü'l-âhire" (*uhrâ*) ifadelerine yer verilmektedir (el-Ankebût 29/19-20; en-Necm 53/47; el-Vâkâ 56/62). Meâd kelimesi Kur'an'da, terim anlamı dışında Hz. Peygamber'in Medine'ye göç ettikten sonra dönmeyi arzuladığı varış yeri olan Mekke kastedilerek bir defa geçmektedir (el-Kasas 28/85).

Mebde terim anlamında hadislerde yer almamakla birlikte meâd âhiret karşılığında bazı rivayetlerde görülmektedir (İbn Mâce, "Zühd", 2; Ebû Dâvûd, "Vitr", 31). Ayrıca "varlıkları başlangıçta yoktan icat eden ve sonra onları tekrar yaratan" anlamındaki *mübdî'* ve *müîd* kelimeleri Allah'ın doksan dokuz ismi arasında sayılmış (İbn Mâce, "Du'â", 10; Tirmizî, "Da'âvât", 82) Buhârî'nin *Şahîh*'inde yaratılışın başlangıcı ile birlikte diğer fizik ve kozmolojik konulara müstakil bir bölüm tahsis edilmiştir ("Bed'ü'l-halk", 1-17).

İslâm felsefesinde mebdde konusu, âlemin zorunlu varlıktan belli bir düzen içinde sudür etmesi ve varlık mertebelerinin oluşması teorisi çerçevesinde ele alınmış, varlıklar arasında sıkı bir sebep-sonuç ilişkisi kurularak dört unsura dayalı "kevn ve fesâd âlemi" adı verilen ay altı âlemin ortaya çıkışı temellendirilmeye çalışılmıştır (İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, s. 435-440). Tasavvuf düşüncesinde âlemin başlangıcı "nûr-i ilâhî" ve "hakikat-i Muhammediyye" ile bağlantılı olarak "hebâ" (zerrecik) adı verilen, niteliği belirsiz cevherden ulvî ve süflî, büyük ve küçük âlemlerin meydana gelmesi şeklinde sistemleştirilmiştir (İbnü'l-Arabî, II, 226-233). Kelâmda ise Allah'ın fiilî sıfatlarından hareketle bir ya-

ratma teorisi geliştirilmiş, âlemin yaratılışı zorunsuz bir değişim ve yenilenmeye dayalı atomcu sistem içinde izah edilmiştir. Buna göre duyular âlemindeki cisimler, kendi başlarına varlıkları bulunmayan geçici nitelikleri (a'râz) dolayısıyla sürekli bir değişim ve oluşum içindedir. Fizik dünyadaki bu değişimin bir başlangıcının bulunmaması, yani geçmişte sonsuza kadar devam etmesi devir ve teselsül gerektireceğinden varlığın ortaya çıkışı ancak bir yaratıcının irade ve kudretiyle açıklanabilir. Bu sebeple kelâmcılar ibdâ yerine daha çok "âlemin hudûsu" ifadesini kullanmışlardır (Mâtürîdî, s. 25-36; Eş'arî, s. 82-83). Hudûs anlayışı Kindî gibi İslâm filozofları tarafından da savunulmuştur (Resâ'il, s. 163).

Kelâmda meâd konusu "iadenin cevazı" başlığı altında, Dehriyye'ye ve diğer bazı inkârcı gruplara karşı mahlûkatın geçici bir yok oluştan veya dağılıştan sonra yeniden yaratılışının aklen imkânı açısından ele alınmış, ayrıca naklî delillere dayalı olarak âhiret tasvirlerine yer verilmiştir (Abdülkâhîr el-Bağdâdî, s. 232-246; Cüveynî, s. 313-331). Allah'ın kudreti, var oluşun anlamı ve adaletin yerine gelmesi gibi delillerle savunulan âhiretteki dirilişin ruhen veya cismen olacağı konusu kelâmcılarla bazı filozoflar arasında tartışmaya sebep olmuşsa da naslardaki açık işaretler (meselâ bk. en-Nisâ 4/56; Yâsîn 36/65; Fussilet 41/20-22; el-Kiyâme 75/3-4) ve bunların te'vilini gerektirecek bir zorunluluğun bulunmaması dolayısıyla İslâm âlimlerinin ve mutasavviflerin çoğunluğu haşrin cismanîliği yönünde görüş belirtmiştir (Fahreddin er-Râzî, s. 223-225; İbnü'l-Arabî, IV, 448-457; Teftâzânî, V, 89-93). Meâd konusu felsefede metafiziğin bir alt bölümü olarak kabul edilmiş (Taşköprizâde, I, 326), âhirette nefislerin mutluluk ve elem duymalarının imkânı ve niteliği bağlamında incelenmiştir (İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 109-115).

Literatürde mebd ve meâd İslâm felsefesine, kelâm ve tasavvufa dair eserlerin varlık ve âhiret bölümleri içinde ele alınmış, bu konular klasik İslâm düşüncesinde bir telif türü olmuş, bu adla müstakil eserler yazılmıştır. Ancak mebd ve meâd başlığını taşıyan kitaplar incelendiğinde bunların sadece yaratılış ve âhiret konularından bahsetmediği, muhtevalarında çeşitli meselelere yer verildiği görülür. Felsefe ve kelâm alanında kaleme alınan mebd ve meâd kitapları arasında İbn Sînâ'nın *el-Mebde' ve'l-me'âd*, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin *el-Mebde' ve'l-*

me'âd, Esîrüddin el-Ebherî'nin *Risâle fi'l-mebde' ve'l-me'âd*, Celâleddin ed-Devvânî'nin *ez-Zevrâ' ve'l-Havvrâ' fi tahkîki'l-mebde' ve'l-me'âd*, Kemalpaşazâde'nin *Risâle fi beyânî'l-mebde' ve'l-me'âd*, Fuzûlî'nin *Ma'la'u'l-i'tikâd fi ma'rifeti'l-mebde' ve'l-me'âd*, Sadreddinzâde Şîrvânî'nin *Risâle fi tahkîki'l-mebde' ve'l-me'âd*, Abdülbâki La'fîzâde'nin *Risâle-i Mebd ve Me'âd* ve Mustafa Nûrî el-Hüseynî'nin *el-İrşâd li-men enkere'l-mebde' ve'n-nübüvve ve'l-me'âd* adlı eserleri sayılabilir. Tasavvuf alanında da mebd ve meâd başlığı altında bir kısmı felsefî yönü bulunan, bir kısmı tasavvuf ehlinin ihtiyaçlarına cevap veren ilmihal türü kitaplar yazılmıştır. Bunlara örnek olarak Şehâbeddin es-Sühreverdi el-Maktûl'un *el-Elvâhu'l-îmâdiyye fi'l-mebde' ve'l-me'âd*, Azîz Nesevî'nin *Zübdetü'l-ḥakā'ik* adıyla ihtisar edilen *Risâle der Mebd ve Me'âd*, İmâm-ı Rabbânî'nin *Risâle fi'l-mebde' ve'l-me'âd*, Senâî'nin *Seyrû'l-îbâd mine'l-mebde' ile'l-me'âd*, Necmeddîn-i Dâye'nin *Mirşâdü'l-îbâd mine'l-mebde' ile'l-me'âd*, Sarî Abdullah Efendi'nin *Semerâtü'l-fuâd fi'l-mebde' ve'l-meâd*, Harîrîzâde Kemâleddin Efen-dî'nin *el-İmâdâ fi'l-mebde' ve'l-meâd*, Muhammed Nûrî'l-Arabî'nin *er-Risâle-tü's-Sa'diyye fi'l-mebde' ve'l-me'âdi'l-insân* adlı eserleri gösterilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-Arab, "bd'e", "avd" md.leri; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 106; II, 958-959; *Kâmus Tercümesi*, I, 5-7, 1223-1227; M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "bd'e", "avd" md.leri; Buhârî, "Bed'ü'l-ḥalk", 1-17; İbn Mâce, "Zühd", 2, "Du'â", 10; Ebû Dâvûd, "Vitr", 31; Tirmizî, "Da'avât", 82; Kindî, *Resâ'il* (nşr. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1398/1978, s. 163; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 25-36; Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 82-83; Bâkîllânî, *et-Temhîd* (İmâdüddin), s. 36-45; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd* (nşr. Abdülâhî Nûrânî), Tahran 1363 hş.; a.mlf., *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât (1)*, s. 435-443; a.mlf., *en-Necât* (nşr. M. Takî Dânişpejûh), Tahran 1364 hş., s. 698-713; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Ulûlû'd-dîn*, İstanbul 1346, s. 232-246; Cüveynî, *el-İrşâd* (Temîm), s. 39-50, 313-331; Fahreddin er-Râzî, *el-Muḥaşşal* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire, ts. (Mektebetü'l-külliyeti'l-Ezheriyye), s. 118-147, 223-237; Seyfeddin el-Âmidî, *Ġâyetu'l-merâm* (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf), Kahire 1391/1971, s. 9-23, 246-265, 283-315; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥât*, II, 226-247; IV, 448-457; Teftâzânî, *Şerḥu'l-Makâsîd* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, V, 82-111; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâkıf* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1417/1997, III, 466-484; Taşköprizâde, *Mevzûâtü'l-ulûm*, I, 326.



M. SAİT ÖZERVARLI

MEBİ'

(المبيع)

Satış (bey') akdine konu olan mal anlamında fıkıh terimi.

Mülkiyeti nakleden akidlerin en yaygını olan bey' (satım sözleşmesi) geniş anlamıyla klasik fıkıh literatüründe yer alan selem, sarf ve mukâyeda (trampa) akidlerini de kapsamakla beraber dar anlamıyla bir malı deyn özelliği taşıyan bir bedel karşılığında temlik etmeyi, mebi' de bey' akdine konu olan karşılıklı edimlerden ayrı niteliğinde olanını ifade eder. Akidde yer alan karşılıkların mahiyetleri bundan farklı olursa sözleşme ayrı bir isimle anılır ve farklı hükümlere tâbi olur (bk. BEY'). Mutlak bey', "dış âlemden somutlaştırılmış bir malın peşin veya veresiye bir bedelle mübâdele edilmesi" mânasına geldiğinden dar anlamıyla mebi' bu mübadelede dış âlemden somutlaştırılmış olan edimi belirtir. Bununla birlikte mebi' terimi de bey' kelimesinin fıkıh literatüründeki kullanımına paralel olarak anlam genişlemesi ve daralmasına uğradığından bey' sözlük mânasına yani mutlak mânada mübâdeleyi belirtmek üzere kullanıldığında herhangi bir maddî değer mübâdelesi işleminde karşılıklı bedellerden mal niteliği taşıyana mebi' denebilir. Nitekim İslâm âlimleri Kur'an'da geçen (özellikle el-Bakara 2/275) bey' lafzının bütün mal mübâdelesi işlemlerini kapsadığı kanaatini taşıdıkları için selem, sarf gibi akidler bey'in bir alt türü olarak düşünülmüş, hatta Hanefî fıkıh kitaplarında ilgili bölüm başlığı kelimenin çoğulu olan "büyü" şeklinde ifade edilmiştir. Şâfiîler de konu düzenlemesinde bey' kelimesinin bu geniş anlamını göz ardı etmemişler, fakat Kur'an'daki tekil kullanımına sadık kalarak kendi literatürlerinde bu şekli korumuşlardır. Bu çerçevede esas alındığında bey', tam iki taraflı borçlar hukuku akidlerinin hepsini (muâvazât) içine aldığından mal teriminin kapsamına ilişkin görüş ayrılıkları bir yana icâre akdinin konusu olan emek veya kullanım hakkı da mebi' sayılır. Fakat bey' ve mebi' kelimelerinin fıkıh literatüründe yaygın olan teknik anlamına göre bir mübâdelenin bey' ismini alabilmesi için akde konu edilen karşılıklı bedellerden birinin mutlaka ferden muayyen, diğerinin ise nev'an muayyen bir şey veya bir miktar para olması gerekir ve ancak bu tür bir akidde yer alan karşılıklı bedellerden ferden muayyen olanına mebi', karşı bedele de semen denir.

Mebî teriminin kapsamını belirlerken bununla yakından ilgili olan ve akid genel teorisinde akdin konusuna karşılık gelen "ma'küdün aleyh" veya "mahallü'l-akd" kavramının bütün akid türlerine şâmil, mebiin ise sadece bey' akdiyle sınırlı olduğu, dolayısıyla aralarında umum-husus ilişkisi bulunduğu dikkate alınmalıdır. Öte yandan ister tek tarafa ister iki tarafa borç yükleyen akid olsun, her iki durumda ma'küdün aleyh akdin konusunun tamamına tekabül ederken mebi' dar anlamdaki bey' akdinin konusu olan karşılıklı bedellerden sadece birini ifade eder. Sırf bey' akdi çerçevesinde düşünüldüğünde de fakihlerin çoğunluğuna göre mebi' ve semen akdin ayrı ayrı rükünlerini oluşturduğundan mebi' ma'küdün aleyhin tamamına değil sadece bir parçasına karşılık gelir. Bununla birlikte Hanefî fıkhında bey' akdinin konusu denince daha çok satılan mal kastedilir ve satım bedeli satım sözleşmesinin gereği veya hükmü kabul edilir. Bu sebeple bey'e konu olan karşılıklı bedellerden hangisinin mebi', hangisinin semen olduğunun belirlenmesi akde bağlanacak hükümler açısından önem arzeder.

Satım sözleşmesinin kuruluşu ve geçerliliği için satım konusu malın hukuken korunmaya değer, mevcut, teslimi mümkün, satıcının tasarruf yetkisi dahilinde, çekişmeye meydan vermeyecek derecede belirlenmiş olması gibi şartlar aranmıştır ki bunların yokluğu akdin kuruluşunu veya sıhhatini engeller. Malın hukuken korunmaya değer olması şartının açılımla ilgili ihtilâflar yanında İslâm hukukçularının "mal" kavramına ilişkin değerlendirmelerine göre nelerin satıma konu olup olamayacağı hakkında da bazı görüş ayrılıkları vardır (bk. HAK; MAL; MENFAAT).

Fıkıh literatürünün ilgili yerlerinde mebi' hakkında yapılan hukukî nitelendirme ve değerlendirmelerin büyük ölçüde modern hukuk incelemelerinde "parça borcu" veya "ferden muayyen borç" diye ifade edilen terim etrafında ortaya konan görüş ve açıklamalara tekabül ettiği görülür. Modern hukukta "cins borcu" veya "nev'an muayyen borç" terimi etrafında geliştirilen teorik incelemelerin ise fıkıh eserlerinde selem akdinde "müslemün fih" başlığı altında yapıldığı söylenebilir. Ferden muayyen borç olarak da isimlendirilen parça borcu, konusunu yeteri derecede ayırt edici özellikleriyle belirtilmiş olan bir tek şeyin oluşturduğu borçtur. Diğer bir ifadeyle edim konusu şey kendisinin tek

başına sahip olduğu özellik ve işaretlere göre tayin edilmiştir. Parça borçları, konusu yegâne ve tek bir fert haline indirgenecek derecede netleştiği için İslâm hukuk literatüründe "ayn borcu" diye ifade edilir. Zira böyle bir edim bir başka şeyle karıştırılmayacak derecede ayırt edilmiş ve somutlaştırılmıştır.

Mebî, parça borçlarının İslâm hukuk literatüründeki en tipik örneğini teşkil eder ve genellikle kıyemî mallardan oluşur. Çünkü kıyemî bir mal tek başına sahip olduğu nitelikleri bir başkası ile paylaşmaz ve onu diğer fertlerden ayırt eden bu niteliklerdir. Bu sebeple at, koyun, el dokuması halı gibi mallar parça borcu haline getirilmeye daha elverişlidir. Ancak bu parça borçlarının, dolayısıyla mebiin sadece kıyemî mallardan oluştuğu veya misli malların parça borcu haline getirilemeyeceği anlamına gelmez. Bir başka ifadeyle mebi' çoğunlukla kıyemî mallardan oluşursa da misli bir mal da mebi' olabilir. Kıyemî şeyin tayini genel olarak görmekle gerçekleşir. Misli maldan oluşan mebiin tayini de ya o malın kendisi veya numunesinin görülmesiyle gerçekleşir. Tayin edilen misli mal akid sırasında ayırt edilmişse veya bir yerde mevcut olanın bütünü (ister götürü olarak ister daha sonra yapılacak olan miktar tesbitine göre tayin edilerek) akde konu yapılmışsa parça borcu haline getirilmiş demektir. Fakat söz konusu misli malın gösterilen yığının içinden belli bir miktarı akde konu yapılmışsa sınırlı bir cins borcu söz konusu demektir (ayrıca bk. KIYEMİ; MISLİ). Mebi'e dahil sayılıp sayılmayacak şeyler konusunda fakihlerce değişik ölçütlerden söz edilmiş olmakla birlikte satımın gerçekleştiği beldenin örfü bu hususta temel ölçütü oluşturmaktadır (ayrıntı için bk. *Mecelle*, md. 230-236; *Müştafa ez-Zerkâ*, 'Akdü'l-bey', s. 55-60). Satım sözleşmesinin kurulmasıyla birlikte mebi'e ilişkin olarak mülkiyetin intikali, akid sonrası imkânsızlık, hasar sorumluluğu gibi konular gündeme gelir.

İslâm hukukunda satım sözleşmesinin mülkiyetin devri konusundaki anlaşmayı zorunlu olarak içerdiği kabul edildiğinden ayrı bir aynı sözleşmeye gerek olmaksızın akdin kurulup tamamlanmasıyla satılan şeyin mülkiyeti karşı tarafa hemen geçer. Aynı şekilde Fransız hukukunda, bunu izleyen Latin ülkeleri ve İskandinav ülkeleri hukuklarında, hatta -taşınır mallar için- İngiliz hukukunda satım sözleşmesi ve aynı sözleşmede birlik prensibi benimsenmiş, dolayısıyla sözleşmenin kurulma-

sıyla satılan malın mülkiyetinin -teslim edilmemiş bile olsa- alıcıya geçeceği kabul edilmiştir. Buna karşılık Alman hukukunda ve onu takiben İsviçre ve Türk hukuklarında kabul gören ayırım prensibine göre satım sözleşmesi ve aynı sözleşme birbirinden ayrılmış olup satım sözleşmesinin yapılmasıyla satılanın mülkiyeti alıcıya geçmemekte, satıcı sadece alıcıya satılanın teslimini ve mülkiyetini geçirmeyi taahhüt etmektedir. Diğer bir ifadeyle satım sözleşmesi yalnız başına mevcut mülkiyet ilişkisinde bir değişiklik meydana getirmemekte, sadece bu değişikliği hazırlamaktadır (Yavuz, I, 36-38).

Satımla mebiin mülkiyetinin alıcıya geçmesi bunun hemen alıcıya teslimini gerektirir. Bununla birlikte bey' tam iki tarafa borç yükleyen bir akid olduğundan karşılıklı edimlerden hangisinin önce ifa edilmesi gerektiği hususu tartışma konusu olabilir. Alıcının kendi edimini önce ifa ile yükümlü olduğu genel kabul olduğundan satıcı alacağını tahsil etmek maksadıyla mebi' üzerinde hapis hakkını kullanabilir (farklı görüşler için bk. HAPIS HAKKI). Ancak satıcı, satılan malın teslim öncesinde kusursuz olarak telef olması halinde alacağından mahrum kalacağını da göze almak durumundadır.

Akdin kuruluşu ile ifa arasındaki evrede karşı bedel olan semenin yok olması akdin devamını etkilemediği halde mebiin kusurlu veya kusursuz olarak telef olması akdi etkiler ve çoğunlukla böyle bir durum borç ilişkisini sona erdirir. Çünkü bey' akdinin temel işlevi dış âlemde ferdan somutlaştırılmış malın yani mebiin taraf değiştirmesidir. Bu bir anlamda bey' akdinin varlık sebebidir. Dolayısıyla mebiin aşırı derecede hasar görmesi veya tamamen işlevsiz duruma gelmesiyle ifanın kısmen veya tamamen imkânsız hale gelmesi akdin sona ermesine sebep olur.

Mülkiyeti akidle karşı tarafa geçmiş olsa da mebi'e ilişkin hasarın geçişi çoğunluğa göre teslimle gerçekleşir. Buna göre alıcı mülkiyetini kazandığı halde hasar sorumluluğunu henüz üstlenmediği bir sırada, yani mebi' hâlâ satıcının elindeyken onu üçüncü bir şahsa satıma konu yaparsa buna cevaz verilmez. Zira bir yandan ifaya ilişkin muhtemel sorunlar henüz aşılmamışken, öte yandan hasar sorumluluğu alıcıya geçmemişken yapılacak yeni bir akid sorunları daha da karmaşık hale getirebilir. Ferdin sahip olduğu akid serbestliği hukuk güvenliği gerekçesiyle bu noktada kısıtlanmıştır (bu konuda mebiin

niteliğine göre farklı sonuca ulaşan fakihlerin görüşleri için bk. KABZ). Öte yandan mebî' mevcut halini koruduğu sürece tarafların yaptıkları akdi geçmişe etkili olarak bozma (ikâle) imkânları da saklıdır. Halbuki ikâle imkânı için karşı edim olan semenin varlığını koruması şart değildir.

Mebîe ister akid öncesi ister akid sonrası, fakat ifa öncesi aşamada bir kusur (ayıp) ârız olmuşsa bu durum alıcıya akdi feshetme imkânı verir. Alıcının bu imkânı elde etmesi için akid görüşmeleri sırasında bunu açıkça belirtmiş olması gerekmez. Çünkü bizzat akid kendisine konu olan malın ayıpsız olmasını icap ettirir. Yeter ki sözleşmede aksi kararlaştırılmış olmasın. Aybın mevcudiyetine rağmen alıcının iradesini feshi değil akdin devamı yönünde kullanması durumunda doktrin, tarafların bedeller arasında önceden kurdukları dengeyi bozmalarına imkân vermez. Bununla birlikte taraflar mebîe biçilen bedelde bir değişiklik yapmak isterlerse (erşü'l-ayb) ya alıcı fesh hakkına dayanarak veya taraflar karşılıklı anlaşarak (ikâle) akdi bozup ardından da yeni bir akid yapma yoluna giderler. Fakat bu yeni akid öncekinden tamamen ayrı olup işlevlik kazanacak hükümler artık bu yeni akide ait olanlardır. Aslında bu yeni akid önceki akdin yerine kâim olmuştu, bir anlamda önceki akdin tecdidini mesabesindedir. Bu sonuca doğrudan imkân verilmemesi yönünde doktrindeki çekingenlik İslâm hukukçularının akidlerde karmaşıklığa karşı duyarlı oluşuyla açıklanabilir (ayrıca bk. AYIP).

BİBLİYOGRAFYA :

Serahsî, *el-Mebsû't*, XII, 108-219; XIII, 91-107; Kâsânî, *Bedâ'î'*, V, 138-163; VI, 7; İbn Rüşd, *Bi-dâyetü'l-müctehid*, İstanbul 1985, II, 103-162; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Mısır, ts., IV, 560-595; *Mecelle*, md. 230-236; Subhî Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme li'l-mücebât ve'l-ukûd*, Beyrut 1948, II, 68-82; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrfî, *Meşâdirü'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Kahire 1967, III, 7-105; a.mlf., *Nazariyyetü'l-akd*, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), s. 464-534; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Fikhü'l-İslâmî fi şevbihî'l-cedîd*, Dimaşk 1965, III, 51-52, 71-76, 167-181; a.mlf., *'Akdü'l-be'y'*, Dimaşk 1999, s. 55-60; Feyzi Necmeddin Feyzioğlu, *Borçlar Hukuku*, İstanbul 1970, I, 55-57; Mustafa Dural, *Borçlunun Sorumlu Olmadığı Sonraki İmkânsızlık*, İstanbul 1976, s. 75-79, 119-131; Es'ad Diyâb, *Damânü 'uyûbi'l-mebî'i'l-hafiyye*, Beyrut 1403/1983; Halûk Tandoğan, *Borçlar Hukuku: Özel Borç İlişkileri*, Ankara 1988, I, 78-84; Cevdet Yavuz, *Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, İstanbul 1989, I, 33-114; Bilâl Aybakan, *İslam Hukukunda Borçların İfasi*, İstanbul 1998, tür.yer.; İbrahim Kâfi Dönmez, "Cehâlet", *DİA*, VII, 221.



BİLAL AYBAKAN

el-MEBSÛT

(bk. el-ASL).

el-MEBSÛT

(المبسوط)

Serahsî'nin
(ö. 483/1090)

Hanefî fikhına dair eseri.

IV. (X.) yüzyıl Mâverâünnehir Hanefî çevresinin önemli şahsiyetlerinden biri olan Hâkim eş-Şehîd (ö. 334/945), öğrenimde kolaylık sağlamak amacıyla Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin temel eserlerini özetleyip *el-Kâfi* adlı metni kaleme almış (Hâkim eş-Şehîd, vr. 1^b), Serahsî de yaklaşık 150 yıl sonra *el-Muhtasarü'l-kâfi* olarak da anılan bu kitabı esas alıp Hanefî literatürünün en önemli eserlerinden biri kabul edilen *el-Mebsû't*'u meydana getirmiştir.

Serahsî, *el-Mebsû't*'un mukaddimesinde Hâkim eş-Şehîd'in çalışmasından övgüyle söz ettikten sonra bunun şerhi mahiyetinde bir kitap telif etme amacına ve izlediği metoda açıklık getirmek üzere kendi döneminde fıkıh öğrenmeye yönelişin kısmen azaldığını söyler ve bu durumun belli başlı sebepleri arasında şu hususları zikreder: a) Fıkıh eğitimi alan bazı kişilerin yeterli gayret ortaya koymayıp uzun tartışmalara konu olan bir kısım ihtilâfî meselelere ilgi göstermekle yetinmeleri, b) Fıkıh eğitimi veren bazı hocaların da fikhî bilgi ve meleke kazandırmayan tartışmalar üzerinde uzun uzadıya durmaları, c) Bazı kelâmcıların fıkıh konularını ele alırken felsefe dilini kullanarak iki alanın sınırlarını birbirine karıştıracak şekilde uzun açıklamalar yapmaları. Serahsî bu durum karşısında, *el-Kâfi*'yi şerh ederken her babda güvenilir bulunan bilgilerle yetinmeyi ve her bir meselenin izahında hükme etkili olan mânaya (hükümün illet ve gayesine) bir ilâve yapmamayı uygun bulduğunu belirtir.

el-Mebsû't'ta, Serahsî'nin bu eseri hapisteyken öğrencilerine dikte etmek suretiyle (imlâ) meydana getirdiğini gösteren ifadelerle sıkça rastlanır. İmlâ terimi, hocanın hiçbir yazılı malzemedan yararlanmadığını zorunlu olarak ifade etmeyle beraber *el-Mebsû't*'un imlâsı sırasında Serahsî'nin kitaplarından mahrum bulunduğu eserde açıkça belirtilmektedir (XII, 108; XX, 8; XXX, 244). Ha-

pishaneye düzenli olarak gelen talebelerin *el-Kâfi*'yi hocalarına okumaları ve Serahsî'nin de okunan pasajlar hakkında açıklamada bulduktan sonra talebelerinin yardımıyla metinler hazırlaması suretiyle bu kitabın meydana getirilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Eserin imlâsına ne zaman başlandığı ve ne zaman tamamlandığı hakkında kesin bilgi mevcut değilse de Serahsî'nin, *Uşûl*'ünün mukaddimesinde bu şerh çalışmasının tamamlandığını ve oradaki görüşlerin usulî temellerini göstermek üzere yeni eserini telife yönelindiğini ifade ettiği ve buna da 479 Şevvalinin sonunda (Şubat 1087) başladığı dikkate alınırsa *el-Mebsû't*'un en geç 479 yılında tamamlanmış olduğuna kesin gözüyle bakılabilir. Öte yandan bu konudaki tahmin ve tesbitleri dikkate almanın yanı sıra kitabın yazma nüshaları üzerinde geniş incelemeler yapan Muhammed Hamîdullah ve Salih Tuğ, *el-Mebsû't*'un son bölümlerinden olan "Kitâbü'r-Rağâ"nın başında yer alan (XXX, 287) 477 (1084) tarihinin -matbu nüsha ve muhtemelen bunun esasını oluşturan Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye nüshası (Fıkhu'l-Hanefî, nr. 490) dışındaki- on yedi nüshada 479 şeklinde olduğunu söylemekte, matbu nüshanın XXVII. cildindeki (s. 124) "Kitâbü'l-Me'âkıl"ın başında görülen 466 (1074) tarihinin de eserin başında bulunacakken bir şekilde buraya konmuş olduğunu düşünmekte, bu hususların Serahsî'nin hayatıyla ilgili bilgilerle birleştirildiğinde *el-Mebsû't*'un 466-479 yılları arasında telif edildiği sonucuna ulaşılabileceğini belirtmektedir (Tuğ, s. 45-46; *İA*, X, 506).

el-Mebsû't'un önemli bir bölümü ağır hapisane şartları altında hazırlanmıştır. Nitekim Serahsî eserini yazdırırken zorluk ve belâ dolu esir hayatı yaşadığını, ücretsiz köle gibi bir hayat sürdüğünü ve bezginlik diyarı bir hapisanede bulunduğunu söylemektedir (I, 2; VII, 241; VIII, 125; X, 144; TSMK, III. Ahmed, nr. 1142, II, vr. 41^b). "Kitâbü'l-İkrâr"da yer alan bir ifade ise onun âdi suçlularla beraber tutulduğunu ima eder (TSMK, III. Ahmed, nr. 1142, II, vr. 125^b). Kitabın III. Ahmed nüshası dışındaki bütün İstanbul yazmalarında bulunan, fakat matbu nüshalarda yer almayan bir diğer ifadeye göre Serahsî'nin, talebelerine "Kitâbü'l-Vekâle"yi yazdırırken hapisane şartlarında kısmî bir iyileşme gerçekleşmiştir. Bu gelişme ile Serahsî'nin hapisaneden çıktığı ve *el-Mebsû't*'u muhtemelen Özkent Kalesi'n-

de tutulduğu odada tamamladığı söyle-
nebilir.

IV. (X.) yüzyıl muhtasarları arasında Şeybânî'nin temel eserlerini en sadık biçimde yansıtan *el-Kâfi*, Serahsî tarafından Hanefî mezhebini sistematik bir şekilde ele almak için kullanılmış olmakla birlikte *el-Mebsût* üslûp ve muhteva bakımından klasik şerh literatüründen farklı bir eserdir. Zira *el-Mebsût*, Hâkim eş-Şehîd'in ibarelerini açıklamaktan ziyade *el-Kâfi*'nin ihtiva ettiği Hanefî fıkhını işlemeyi hedef almaktadır. Nitekim *el-Kâfi*'nin bazı cümleleri *el-Mebsût*'a alınmamış veya hakkında açıklama yapılmadan kaydedilmiştir (krş. *el-Kâfi*, vr. 238^b-240^a; *el-Mebsût*, XV, 84-103). Öte yandan Serahsî, *el-Kâfi*'yi esas kabul etmekle beraber gerçekte Şeybânî'nin kitaplarını şerhettiğine dikkat çekmek üzere *el-Mebsût*'un mukaddimesinde Hâkim eş-Şehîd'in de Şeybânî'nin kitaplarını lafziyla değil mâna olarak alıp özetlediğini ve kendisinin bu mânalara ilâve yapmama yolunu uygun gördüğünü belirttiği gibi *Uşûl*'ün mukaddimesinde *el-Kâfi*'den hiç bahsetmeden doğrudan Şeybânî'nin kitaplarını şerhettiğini söylemektedir.

el-Mebsût'un hemen her bölümünün başında ilgili kavramların sözlük ve terim anlamları üzerinde durulmakta, yakın kavramlarla ilişkileri tartışılmakta ve hükümlerin meşruiyet delilleri zikredilmektedir. Bazı sahâbe ve tâbiîn müctehidlerinin yanı sıra Hanefî mezhebi imamlarının görüşlerinin geniş biçimde ele alındığı eserde mezhep dışındaki birçok müctehid ve mezhep imamının ichtihadlarına atıfta bulunulmakta, mukayese ve tartışmalarda İmam Şâfiî'nin görüşleri ağırlıklı bir yer tutmakta, İmam Mâlik'in görüşlerine de nisbeten genişçe yer verilirken Ahmed b. Hanbel'den nâdiren söz edilmektedir. *el-Mebsût*'ta diğer Hanefî eserlerine de bol miktarda atıf yapıldığı görülür. Kitabın telifinde Serahsî -kendi deyişle- veciz ve kolay bir üslûp kullanmış, konunun özünü açıklığa kavuşturan bir yol izlemiştir (*el-Mebsût*, IV, 192; *Uşûl*, I, 10).

Eserde, Hâkim eş-Şehîd tarafından daha kapsamlı kaidelere irca edilerek özetlenen metinlerde yer alan hükümler Serahsî tarafından yaklaşık üç asırlık bir kimle zenginleştirilerek yeniden tasnif edilip sunulmaktadır. *el-Mebsût*, özellikle IV (X) ve V. (XI.) yüzyıllar Mâverâünnehir meşâyihinin fikhî birikimini ve mezhebe katkılarını yansıtmaya hususunda

öne çıkan bir eser olup bu iki asır içinde Mâverâünnehir çevresinde ortaya konan münferit ve ortak görüşlere diğer yerlere nisbetle daha fazla atıfta bulunmaktadır. Serahsî'nin Mâverâünnehir Hanefî çevresini temsil eden merkezî şahsiyetlerden biri olması, *el-Mebsût*'un Hanefî literatüründe çok önemli bir yer tutmasında etkili olmuştur. Zira V. (XI.) yüzyıl Mâverâünnehir Hanefîliği, mezhebin yayıldığı coğrafyalar arasında sonraki Hanefî fıkıh kültürünü en çok etkileyen ve bu kültürün ana damarını teşkil eden çevre olmuştur. *el-Mebsût* da bu çevrede canlanan ilk dönem Hanefî eserlerini ve özellikle Şeybânî'nin kitaplarını şerhetme çabalarının ürünlerinden biridir. Nitekim kitabın yazıldığı dönemde Serahsî'nin hocası ve bu çevrenin en önemli simalarından biri olan Halvânî, Halvânî'nin diğer talebeleri Ebû'l-Usr el-Pezdevî ve Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî ile çağdaşı Hâherzâde *el-Mebsût* adını taşıyan eserler kaleme almış, Dâmegânî ve Ebû Nasr Ahmed b. Mansûr el-İsbicâbî *el-Kâfi*'yi şerhetmiştir. Ayrıca bu dönem zâhirü'r-rivâye metinlerinin en çok şerhedildiği zaman dilimidir.

el-Kâfi ve *el-Mebsût*'un yalnız zâhirü'r-rivâye metinlerini esas alan çalışmalar olduğu yönündeki yaygın kanaat doğru olmayıp zâhirü'r-rivâye kapsamına girmeyen bazı metinlerin de gerek *el-Kâfi*'de gerekse *el-Mebsût*'ta işlendiği görülmektedir. Nitekim *Kitâbü's-Şürûh* (Hâkim eş-Şehîd, vr. 587^b-592^b), *Kitâbü'l-Hiyel* (a.g.e., vr. 592^b-594^a) ve Ebû Yûsuf'un *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ'sı* (a.g.e., vr. 584^b-587^b) *el-Kâfi*'nin dayandığı metinler arasındadır. Serahsî de söz konusu metinlerin yanı sıra Şeybânî'nin *el-Kâfi*'de yer almayan "Kitâbü'r-Rağâ" ve "Kitâbü'l-Kesb"ini *el-Mebsût*'ta işlemiştir (XXX, 244-292).

Eser ilk olarak Kahire'de otuz cilt ve on mücellid olarak neşredilmiş (1324-1331), bu baskı esas alınıp Beyrut ve İstanbul'da defalarca ofset yoluyla çoğaltılmıştır. Eserin ilk cildinde metnin tashihinin Muhammed Râzî el-Hanefî tarafından, daha sonraki ciltlerde ise bir grup âlim tarafından yapıldığı ve bütün ciltlerde bu işin bir grup ilim adamıyla yardımlaşarak gerçekleştirildiği belirtilmiştir. Muhtemelen tek bir yazma esas alınıp hazırlanan bu neşir birçok eksiklik ve hata ihtiva etmektedir. Yazma nüshalarda bulunan bazı pasaj ve cümlelerin yer almadığı söz konusu neşirde metni anlamayı engelleyen,

hatta anlamı tamamen değiştiren okuma veya basım hataları bulunmaktadır (krş. *el-Mebsût*, Kahire 1324, XI, 153, 158, 178, 180, 217; a.g.e., Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 595, vr. 468^a, 471^a, 471^b, 472^a, 481^a, 482^a). Bu yayımda *el-Mebsût*'tan ayırmak için *el-Kâfi*'nin metni parantez içinde gösterilmeye çalışılmışsa da her iki metnin sınırları birçok yerde karışmıştır. Kahire neşirinden yaklaşık bir asır sonra 1421'de (2001) *el-Mebsût*, Beyrut'ta Ebû Abdullah Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî'nin tahkikiyle tekrar yayımlanmıştır. Kahire neşriyle Dârü'l-kütübü'l-Misriyye'deki nüshayı (Fıkhu'l-Hanefî, nr. 490) mukayese ettiğini belirten muhakkik önceki neşirde görülen eksiklik ve hataların birçoğunu tekrarlamaktadır. Âyet, hadis ve şairlerin yanı sıra bazı temel fıkıh terimlerinin tarifleriyle eserde diğer mezheplere atfedilen görüşlerin bir kısmının tahrîcini yapan Ebû Abdullah Muhammed *el-Kâfi*'nin metnini ayırmaya çalışmış, fakat muhtemelen bu eserin başka yazma nüshalarına müracaat etmediği için önceki neşirde olduğu gibi iki metnin sınırlarını tam belirlemediştir.

Türkiye'de çeşitli üniversitelerde *el-Mebsût*'taki hadislerin tahrîcini ve metin tenkidini konu edinen yüksek lisans tezleri yapılmış, Halîl el-Meys tarafından eserin Kahire baskısı esas alınarak hazırlanan ve titiz bir çalışma özelliği taşımaktan uzak bulunan tek ciltlik indeksi *Fehârisü'l-Mebsût* adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1400/1980). Öte yandan Serahsî'yi anma amacıyla 1964'te Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nce hazırlanan programda Joseph Schacht ve Salih Tuğ'un sunduğu tebliğler (900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukcusu Şemsu'l-E'imme es-Serahsî Armağanı, s. 1-6, 43-60) *el-Mebsût* hakkında değerli bilgiler içermektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Serahsî, *el-Mebsût*, I-XXX; a.e., Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 595; a.e. (nşr. Ebû Abdullah M. Hasan İsmâil eş-Şâfiî), Beyrut 1421/2001, I-XXX; a.m.f., *Uşûl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Kahire 1954, s. 9-10; Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 912; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğıyye*, III, 78-82; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1378, 1580, 1581; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 158-159; Serkîs, *Mu'cem*, II, 1016; 900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukcusu Şemsu'l-E'imme es-Serahsî Armağanı, Ankara 1965; J. Schacht, "Notes on Sarakhsî's Life and Works", a.e., s. 1-6; Salih Tuğ, "Eserlerinde Raslanan İfadelelerine Göre İmam Serahsî'nin Hapis Hayatı",

a.e., s. 43-60; Sezgin, *GAS*, I, 443; Ahmet Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990, s. 39-44; Eyyüp Said Kaya, *Haneî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebû'l-Leys es-Semer-kandî'nin Kitabı'n-Nevâzil'i* (yüksek lisans tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 18; Yusuf Kılıç, "Şemsü'l-e'imme es-Serahsî ve Kitâbühü'l-Mebsût", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, XXI/1, İslâmâbâd 1986, s. 23-34; Muhammed Hamidullah, "Serahsî", *IA*, X, 503, 505-507; Beşir Gözübenli, "Hâkim eş-Şehîd", *DIA*, XV, 195-196.



EYYÜP SAİD KAYA

el-MECÂLİS (المجالس)

Sa'leb'in
(ö. 291/904)

Arap dil âlimleri arasındaki
gramer meselelerine dair
tartışmaları içeren eseri
(bk. SA'LEB).

MECÂLİSÜ'n-NEFÂİS (مجالس النفائس)

Türk edebiyatında Ali Şîr Nevâî
(ö. 906/1501)
tarafından yazılan
ilk şuarâ tezkiresi.

Semerkant'ta Hüseyin Baykara adına Çağatay Türkçesi'yle yazılan *Mecâlisü'n-nefâis*, Türk diliyle kaleme alınmış ilk tezkire olması yanında gerek XIV ve XV. yüzyıllar Orta Asya Türk dünyasının sosyal ve kültürel hayatına ışık tutması, gerekse devrinin edebî hayatıyla şairleri hakkında bilgi vermesi bakımından önemlidir. Eserin 896 (1491) veya 897'de (1492) yazıldığını belirten kaynaklar yanında yalnız ikinci meclisin yazılış tarihinin 896 olduğunu, Ali Şîr Nevâî'nin çalışmasını 903 (1498) yılında ikinci defa gözden geçirerek yirmi üç şair ilâvesiyle yeniden telif ettiğini söyleyenler de vardır (*Mecâlisü'n-nefâis* [nşr. Suyima Ganiyeva], önsöz; Kartal, sy. 13 [2000], s. 23).

Mecâlisü'n-nefâis bir giriş ve "meclis" adıyla kayıtlı sekiz tabakadan meydana gelmektedir. Giriş bölümünde kitabın telif sebebini açıklayan Nevâî, Molla Câmi'nin *Bahâristân*'i ile Devletşah'ın *Tezki-retü's-şuarâ*'sının değerli eserler olduğunu, Devletşah'ın pek çok zahmetle şairleri güzel bir şekilde topladığını ifade eder. Aynı türde başka eserlerin de bulunduğu na dikkat çeken Nevâî bu eserlerde yer verilmediği için zamanla unutulmuş birçok değerli şair hakkında bir kitap yazma ar-

zusu beslediğini, nihayet Hüseyin Baykara'nın teşvik ve desteğiyle eserini yazmaya muvaffak olduğunu belirtir.

Nevâî'nin, başlarına bir açıklama ve sonlarına bir tetimme koyduğu meclislerle bunların ihtiva ettiği şair sayısı şöyledir: Birinci meclis Nevâî'den önce yaşayan kırk altı şair, ikinci meclis Nevâî'nin çocukluk ve gençlik yıllarında hayatta olup görüştüğü, ancak tezkirenin tamamlandığı tarihte ölmüş bulunan doksan üç şair, üçüncü meclis Nevâî'nin zamanında üne kavuşan, kendisinin bizzat tanıyıp dostluk kurduğu yüz yetmiş üç şair, dördüncü meclis çağın meşhur âlimlerinden şiirle de meşgul olan yetmiş iki kişi, beşinci meclis Timurular ailesine mensup yirmi üç Horasanlı şair mirza, altıncı meclis Horasan dışında yaşayan şair ve âlimlerden otuz bir kişi, yedinci meclis sultan ve şehzadeler içinde şiirden hoşlanan ve güzel şiir okuyan yirmi iki kişi ihtiva eder; sekizinci meclis Sultan Hüseyin Baykara hakkındadır. Eserin beşte birini teşkil eden bu mecliste Nevâî çocukluk arkadaşları ve yakın dostu olan hükümdarın usta bir şair olduğunu söyler ve divanında mevcut gazellerinin matla'larını verip açıklamalarda bulunur.

Mecâlisü'n-nefâis'te yer alan 461 kişinin hal tercümeleri ana hatları ile belirtilip yer yer şairlikleri ve meziyetleri hakkında bilgi verilmiştir. Nevâî'nin, söz konusu ettiği kimseleri şiir kabiliyetleri yanında insanî ve ahlâkî meziyetleriyle de değerlendirmesi dikkat çekicidir. Bunların biyografileri üzerinde ayrıntılı biçimde durulmaması ise o zamanın tezkirecilik anlayışının bir sonucudur. Eserde hal tercümeleri verilenlerin çoğu şiirlerini Farsça kaleme almış Türk şairleridir. Değişik nüshalarda sayıları 451 ilâ 461 olan bu şairlerden sadece kırk biri şiirlerini Türkçe yazmıştır. Bu bakımdan eser Fars edebiyatı tarihi için de önemi bir kaynaktır. Nevâî şairlerin şiirlerini değerlendiren "daha güzel, güzel söz, güzel düşmüştür, renkli, beğenilmiş, akıcı şiir" gibi klişeleri, şahsiyetlerini değerlendirirken de "hoş tabiatlı, şuh tabiatlı, derviş meşrep, güzel sözlü, tekellüfsüz, lâubâli" gibi kalıpları sıkça kullanmıştır.

Tezkirenin Türkiye'de ve Türkiye dışındaki kütüphanelerde 100'e yakın yazma nüshası bilinmektedir (meselâ bk. TSMK, Revan Köşkü, nr. 808, Emanet Hazinesi, nr. 1502; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4056, 4065, Esad Efendi, nr. 1675, Kılıç

Ali Paşa, nr. 800/2, Ayasofya, nr. 2045; Bibliothèque Nationale, Supp. Turc, nr. 316). Fahrî-i Herâtî'nin *Ravzatü's-selâfîn* (yazılışı 950/1543) ve Sâm Mirza'nın *Tuhfe-i Sâmî* (957/1550) adıyla Farsça, Sâdîki-i Kitâbdâr'ın *Mecmau'l-havâs* adıyla Türkçe (yazılışı 1016/1607) olarak zeyil yazdıkları *Mecâlisü'n-nefâis* 1908 yılında Taşkent'te, daha sonra Suyima Ganiyeva tarafından Arap harfleriyle yine Taşkent'te (1961), bir heyet tarafından Latin harfleriyle Türkiye'de (Erzurum 1995) yayımlanmıştır.

Mecâlisü'n-nefâis beş defa da Farsça'ya tercüme edilmiştir. Bunlardan Fahrî-i Herâtî'nin 928 (1522) yılında *Le-tâ'ifnâme* adıyla yaptığı çeviri Safevî Hükümdarı Şah İsmâil'e ve oğlu Sâm Mirza'ya takdim edilmiştir. Mütercim İran'daki yazma nüshalara dayanarak ilâvelerde bulunmuş, çevirisine Nevâî'nin eserinde yer almayan 188 şairin hal tercümesini ihtiva eden dokuzuncu bir bölüm eklemiştir, ayrıca eserinin hâtime kısmını Nevâî'ye tahsis etmiştir. Hakîmşah adıyla anılan Muhammed b. Mübârek Şah el-Kazvîni'nin İstanbul'da 927'de (1521) başlayıp 929'da (1523) tamamladığı Farsça tercüme *Terceme-i Mecâlisü'n-nefâis* olarak bilinir. Kazvîni, Osmanlı Hükümdarı Yavuz Sultan Selim'e sunduğu eserini sekiz bölüme (bihişt) ayırmış, Hüseyin Baykara'nın hayatını özetleyerek yedinci bölüme dahil etmiş, sekizinci bölümü iki kısma (ravza) ayırarak ilk kısımda *Bahâristân*'dan, ikinci kısımda Yavuz Sultan Selim'in sarayındaki şairlerden bahsetmiştir. Eserin altıncı bölümüne Akkoyunlu Hükümdarı Yâkub'un sarayındaki kırk bir şairin hal tercümesi ilâve edilmiştir. Kazvîni'nin bu ilâveleri büyük önem taşımaktadır. Seyhzâde Fâyiz-i Nîmerdânî'nin 961 (1554) yılında yaptığı çeviri *Bakıyye-i Nakıyye* adını taşır. Şah Ali b. Abdülâlî'nin tercümesi, 1006'da (1598) Herat'ta tahta çıkan ve ertesi yıl Safevî Şahı I. Abbas karşısında yenilgiye uğrayarak Mâverâünnehir'e kaçarken yolda ölen Canoğulları Hükümdarı Din Muhammed adına kaleme alınmıştır. Abdülbâkî Şerîf-i Radavî'nin tercümesi ise Hindistan'da yapılmıştır. Herâtî ve Kazvîni tercümeleri Ali Asgar-ı Hikmet tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). Alâüddeve Kazvîni'nin, *Nefâ'isü'l-me'âşir*'ini hazırlarken istifade ettiği *Mecâlisü'n-nefâis*, Sehî Bey'in de *Heşt Bihişt*'i telif ederken örnek aldığı ve büyük ölçüde faydalandığı bir kaynaktır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ali Şîr Nevâî, *Mecâlisü'n-nefâ'is* (trc. M. Fahrî-yi Herâtî – Hakîm Şah Kazvînî; nşr. Ali Asgar-ı Hikmet), Tahran 1323 hş.; a.e. (nşr. Suyima Ganiyeva), Taşkent 1961; a.e.: *Mecâlisü'n-nefâ'is* (nşr ve trc. Kemal Eraslan – Naci Tokmak), Ankara 2001, I-II; Bedia Aziz, *Herat Mektebi Tezkireciliği* (mezuniyet tezi, 1924), Dârülfünun Ed. Fak.; Sâdıki-i Kitâbdâr, *Tezkire-i Mecmau'l-havâs* (trc. Abdürresûl Hayyâmpûr), Tebriz 1327 hş., s. 4-12; J. Eckmann, "Die Tschaghataische Literatur", *Ph. TF*, II, 304-402; Agâh Sırrı Levend, *Ali Şîr Nevâî: Divanlar ve Hamse Dışındaki Eserler*, Ankara 1968, IV, 61-86; a.mlf., "Türkiye Kitaplıklarında Nevâî Yazmaları", *TDAY Belleteri* (1958), s. 127-214; Ahmed Gülçin-i Meânî, *Târîh-i Tezkirehâ-yi Fârsî*, Tahran 1350 hş., II, 118-128; M. Ali Taberî, *Zübdetü'l-âşâr*, Tahran 1372, s. 352-353; Haluk İpekten, *Türk Edebiyatının Kaynaklarından Türkçe Şuara Tezkireleri*, Erzurum 1988, s. 34-37; Ahmet Kartal, "Ali Şîr Nevâî'nin Mecâlisü'n-nefâ'is isimli Tezkiresi ve XVI. Asırda Yapılan Farsça İki Tercümesi", *Bilig*, sy. 13, Ankara 2000, s. 21-63; Abdülkadir Karahan, "Tezkire", *İA*, XII/1, s. 227.



KEMAL ERASLAN

MECÂMI'U'L-EDEB

(مجامع الأدب)

Manastırlı Mehmed Rifat'ın
(ö. 1907)

belâgata dair eseri

(bk. MEHMED RİFAT, Manastırlı).

MECÂMI'U'L-HAKÂİK

(مجامع الحقائق)

Osmanlı âlimi Ebû Saîd el-Hâdimî'nin
(ö. 1176/1762)

fıkıh usulüne dair eseri.

Tam adı *Mecâmi'u'l-hakâ'ik ve'l-ka-vâ'id ve cevâmi'u'r-revâ'ik ve'l-fevâ'id mine'l-uşûl* olan ve sistematik bir fıkıh usulü kitabı tarzında kaleme alınan eser bir mukaddime, iki bölüm (bab) ve hâtimeden meydana gelmekte olup her iki bölüm dört kısımdan (rükün) oluşmaktadır. Girişte usûl-i fıkıhın mahiyeti, konusu ve gayesine temas edildikten sonra birinci bölümde fıkıh usulünün deliller bahsine yer verilerek sırasıyla kitap, sünnet, icmâ ve kıyas konuları rükün başlıkları altında incelenmiş, lafız ayırımları ve lafzî yorum meselelerinin kitap ve sünnetin ortak konuları olduğu belirtilip bunlar birinci rükün içinde geniş biçimde işlenmiştir. Şer'î hüküm bahsinin ele alındığı ikinci bölümde hüküm, hâkim, hükme konu olan fiil (el-mahkûm bih) ve hükümün muhatabı mükellef (el-mahkûm aleyh) konuları üzerinde

durulmuştur. Müellifin bazı konuları fasıl (meselâ bk. celif kıyas) ya da bab şeklinde (meselâ bk. ictihad) müstakil alt başlıklar altında işlediği görülmektedir.

Mecâmi'u'l-hakâ'ik'in sonuç bölümünde 154 küllî kaide yer almaktadır. Müellif, bu kaidelerin tesbitinde İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* adlı eserinden yararlanmış ve bazı ilâvelerde bulunmuştur. Bu bölümdeki kaideler, Bedreddin ez-Zerkeşî'nin *el-Menşûr fi'l-ka-vâ'id* adlı eserinde olduğu gibi her kaidenin ilk kelimesinin başlangıç harfi esas alınmak suretiyle alfabetik olarak sıralanmıştır. Bazı kaideler, Kerhî'nin *er-Risâle fi'l-uşûl*'üne benzer tarzda meselelerin illetlerinin belirlenmesinde mezhep hukukçuları için yönlendirici ilkeler şeklinde düzenlenmiştir. *Mecâmi'u'l-hakâ'ik*'in bu bölümü, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'nin küllî kaidelerle ilgili kısmının önemli kaynaklarından birini oluşturmaktadır.

Özellikle Molla Hüsrev'in *Mir'âtü'l-vuşûl*, Sadrüşşerîa'nın *et-Tavzîh* ve Tâceddin es-Sübki'nin *Cem'u'l-cevâmi'* adlı kitaplarından faydalanılarak hazırlanan *Mecâmi'u'l-hakâ'ik*, Hanefî mezhebinin görüşlerini esas almakla birlikte izlediği metot açısından karşılaştırmalı bir usûl-i fıkıh eseri niteliğindedir. Kitapta genellikle Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin görüşleri arasında mukayeseler yapıldığı ve zaman zaman müellifin kendi tercihlerine de yer verdiği görülür. Konular kısa, veciz bir üslûpla ele alındığı için eser aynı zamanda bir ders kitabı özelliği taşımaktadır.

Çeşitli tarihlerde basılan *Mecâmi'u'l-hakâ'ik* (İstanbul 1273, 1303, 1318), Mustafa Hulûsi Güzelhisârî tarafından *Menâfi'u'd-dekâ'ik fi şerhi Mecâmi'i'l-hakâ'ik* adıyla şerhedilmiştir (İstanbul 1273, 1308; Kahire 1288). Bu eser Osmanlı medreselerinde Molla Hüsrev'in *Mir'âtü'l-uşûl*'ü yerine geçecek kadar meşhur olmuştur. Bir kısım kaynaklarda *Mecâmi'u'l-hakâ'ik*'i Ebû Saîd el-Hâdimî'nin oğlu Abdullah el-Hâdimî'nin *Menâfi'u'd-dekâ'ik fi şerhi Mecâmi'i'l-hakâ'ik* adıyla şerhettiği (*İzâhu'l-meknûn*, II, 559), eserin Necîb Ayıntâbî ve Muhammed b. Mustafa el-Konevî tarafından yapılmış şerhlerinin de bulunduğu zikredilmekle birlikte (a.g.e., II, 430) bu eserlere kütüphane kayıtlarında rastlanmamıştır.

Mecâmi'u'l-hakâ'ik'i Şirvanlı Ahmed Hamdi Efendi *Levâmi'u'd-dekâ'ik fi tercemeti Mecâmi'i'l-hakâ'ik* (İstanbul 1293) ve Hanîf İbrâhim Efendi *Tercü-*

me-i Mecâmi' fi'l-usûl (İÜ Ktp., TY, nr. 3692) adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir.

Cevdet Paşa'nın Adliye nâzırlığı döneminde açılan Mekteb-i Hukuk'ta *Mecelle* okutulmaya başlandıktan sonra müfredat programına ilâve edilen usûl-i fıkıh dersinde *Mecâmi'u'l-hakâ'ik* takip edilmiştir. Eser aynı zamanda Sava Paşa'nın *İslâm Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüd* isimli kitabının temel kaynağını teşkil etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Saîd el-Hâdimî, *Mecâmi'u'l-hakâ'ik* (Güzelhisârî, *Menâfi'u'd-dekâ'ik* içinde), İstanbul 1273, s. 2-47; *İzâhu'l-meknûn*, II, 430, 559; Serkis, *Mu'cem*, I, 808-809; Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd* (trc. Baha Arıkan), Ankara 1955, I, 19, 117; II, 45, 46, 53, 54; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Fıkhü'l-İslâmî fi şeuibihi'l-cedid*, Dimaşk 1968, II, 956-957; Osman Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, İstanbul 1973, s. 118, 122; Abdüvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, *Kitâbetü'l-bağşi'l-ilmî*, Cidde 1403/1983, s. 459; Orhan Çeker, "Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî'nin Mecâmi'u'l-hakâ'ik Adlı Eseri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8, Konya 1998, s. 43-52; Ahmet Akgündüz, "Güzelhisârî, Mustafa Hulûsi", *DİA*, XIV, 331; Ferhat Koca, "Hâdimî, Abdullah", a.e., XV, 24.



KÂMİL YAŞAROĞLU

MECAZ

(المجاز)

Bir ilgi ve karîne ile gerçek anlamı dışında kullanılan kelime veya terkibi ifade eden belâgat terimi.

Sözlükte "bir yeri yürümek suretiyle geçmek, yol katetmek" anlamındaki *cevz* (*cevâz*) kökünden isim veya masdar olan *mecâz* kelimesi "asıl mânasından alınıp ilgili bulunduğu başka bir mânaya nakledilen lafız" demektir. Mecaz masdarı ism-i fâil anlamında "asıl mânasından başka anlama geçen lafız" veya ism-i mef'ûl anlamında "asıl mânasından başka mânaya nakledilen lafız" olarak iki şekilde yorumlanmıştır. Mecaz ile hakikat hem sözlük hem terim anlamları bakımından birbirinin karşıtı durumundadır. Çünkü hakikat sözlükte "kendi yerinde duran veya sabit bırakılan nesne (kelime)" mânasına geldiği gibi terim olarak da gerçek anlamında kullanılan lafzî ifade eder. Mecazın sınırlarını ve dolayısıyla tanımını belirleyen temel unsurlar Hatîb el-Kazvînî ile tamamlanmış olup (*el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâgâ*, s. 392-396) ondan önceki

dilcilerce yapılan mecaz tanımlarında bu unsurlar eksiktir. Buna göre mecazın tam tanımını, “hakikat mânası ile nakledilecek mânâ arasında bulunması gereken bir alâka ve hakikat anlamının kastedilmesine engel olan bir karînenin bulunması halinde ortak bir iletişim dilinde konulduğu anlamının dışında kullanılan lafız” şeklinde olmalıdır. Tanımdaki “ortak iletişim dili”nden maksat lugat, örf veya din dillerinden biridir.

Hakikatle mecazın belirleyicisi kullanımıdır. Bir kelime yahut ifade bir kullanım içinde konulduğu anlama delâlet edip etmemesine göre hakikat veya mecaz adını alır. Meselâ “salât” kelimesinin din dilinde konulduğu (hakikat) anlamı “belli erkân ve şartlarla eda edilen ibadet”tir. Kelime dinî literatürde bu anlamıyla kullanılırsa hakikat, aynı literatürde “dua” anlamında kullanılırsa mecaz konumunda bulunur. Buna karşılık salâtın sözlükte konulduğu anlam “dua” olduğundan bu literatürde “ibadet” mânasında kullanılırsa mecaz olur.

Hakikatle mecaz lugat, din, avam örfü (günlük iletişim dili) ve havas örfü (bilim dili) kısımlarına ayrılır. Bir kelimenin bu dillerden birindeki yaygın anlamı o dildeki hakikat mânası, bunun dışındaki anlamı ise mecazi mânasıdır. Meselâ “fiil” kelimesi lugatçıların dilinde “işlemek, yapmak, iş” anlamında kullanılmışsa lugaî hakikat, kelime çeşidi (fiil) olarak kullanılmışsa lugaî mecaz olur. Nahiv âlimlerinin dilinde “fiil” anlamında kullanılırsa havas örfü hakikati, “iş ve işlemek” anlamında kullanılırsa havas örfü mecazı olur. Aynı şekilde sıfat, izâfet, istisna kelimelerinin sözlük anlamları ile nahivcilerin dilindeki hakikat anlamları, yine zekât, hac, iman, İslâm, küfür kelimelerinin sözlüklerdeki gerçek anlamları ile din dilindeki gerçek anlamları ve buna bağlı olarak mecazi anlamları farklıdır.

Mecazla hakikat bir delâlet kategorisi olup lafzî delâletin kapsamına dahildir. Delâlet bir şey hakkındaki bilginin başka bir şeyin bilgisine ulaştırması demektir. İlk bilgiye “dâl” (dâil), ulaşılan bilgiye “medlûl” denir. Lafızla anlamı arasındaki bilgi akışına “lafzî delâlet” adı verilir. Lafzın kendisi dâl, anlamı medlûldür. Delâlet vaz’î (mutabakat), tazammunî ve iltizâmî olmak üzere üçe ayrılır. Bir lafzın bir ifade ve kullanımda lugat, din veya örf dillerinden birinde konulduğu anlamı bütün unsurlarıyla belirtmesine “vaz’ delâleti”, bir kısmını bildirmesine “tazammun delâleti”, konulduğu anlamla zo-

runlu olarak bağlı bulunduğu başka bir anlam bildirmesine “iltizam delâleti” denir (Zemlekânî, s. 98). Cüz’î veya zorunlu anlamların tayininde zihin etkin rol oynadığı için son iki nevi akfî delâlet kategorilerinden kabul edilmiştir. Hakikat vaz’î delâletin, mecaz tazammunî, kinaye ise iltizâmî delâletin kapsamına girer.

Bir mecaz mecaz olarak kullanılan kelime (terkip), gerçek anlam, mecazi anlam, alâka ve manî karîne olmak üzere beş temel unsurdan oluşur. Mecazın gerçekleşebilmesi için hakiki anlamdan mecazi anlama nakil ve ikisi arasında alâka (münasebet / ittisâl / ilinti) şarttır. Alâkanın bir benzerlik olması halinde bu mecaza “istiare”, benzerlikten başka bir alâka söz konusu ise “mecâz-ı mürsel” denir. İstiaredeki alâkaya “mânevî ittisâl”, mecâz-ı mürseldekine “sürî ittisâl” adı verilir. Ayrıca mecazda nakledilen şeyin lafız veya mânâ olduğu yolunda iki ayrı tez mevcuttur. Yukarıda verilen mecaz tanımına göre anlamlar sabit olup lafızlar hakiki mânalarından mecazi mânalarına nakledilmektedir. Birden çok anlama gelen müşterek lafızlar mecaz sayılmaz. Zira bu mânalardan her biri gerçek (vaz’î) olup aralarında nakil diye bir şey söz konusu değildir. Gerek mürtecel gerekse menkul özel isimlerde nakil şartı bulunmakla birlikte alâka şartı mevcut olmadığı için bunlar mecaz sayılmaz. “Kaya” anlamında cins ismi olan “hacer” kelimesini birine özel isim olarak nakletmek (menkul özel isim) mecaz sayılmaz, çünkü kelimenin gerçek anlamı olan kaya ile kendisine ad olarak nakledilen insan arasında mâkul bir alâka mevcut değildir. Karîne bir iş ve meselenin anlaşılıp çözülmesine yarayan ipucu demektir. İbare içinde yer alan bir kelime veya ifade kelimenin gerçek anlamda kullanılmasına engel teşkil eden bir karîne olabilir. Buna “karîne-i lafziyye” denir. Kullanım yerine göre akıl, örf ve durum da gerçek anlamın kastedilmesine mâni bir karîne teşkil edebilir. Kelime ve ifadenin gerçek anlamı akıl, örf, durum ve bağlam (konteks) itibarıyla imkânsız olabilir. Bunlara da “karîne-i akliyye, karîne-i örfiyye, kârîne-i hâliyye” adı verilir.

Mecazla hakikatın tanınıp ayırt edilmesi konusunda bazı ölçüler ortaya konulmuş olup başlıcaları şunlardır: Dili kullananların ve dil âlimlerinin beyanı esastır. Lafzın ilk akla gelen veya karînesiz anlaşılan anlamı hakikat, karîne ve akfî çıkarmı yoluyla anlaşılabilen anlamı ise me-

cazdır. Hakikatin tekili, ikili, çoğulu, iştikak ve çekimi olur, mecazın olmaz. Hakikat anlamında kullanılan kelimenin çoğulu ile mecazının çoğulu farklı olabilir. Emr (buyruk: hakikat), çoğulu evâmir; emr (durum, iş: mecaz), çoğulu umûr; ah (kan kardeşi: hakikat), çoğulu ihve, ah (din kardeşi: mecaz), çoğulu ihvân gibi. Hakikat tekit edilir, mecaz edilmez, özellikle mecazda masdarla tekit yapılmaz. Bu sebeple, “Allah Mûsâ ile gerçekten konuştu” (وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا) (en-Nisâ 4/164) yer alan konuşma fiili hakikattir. Buradaki söz konusu kelâmın mecaza yorulmasına masdar tekiti mânidir. Tekit hakikat - mecaz ayırımında en iyi belirleyicilerden biridir. Hakikatte kıyas geçerli, mecazda ise geçersizdir. Bu sebeple, “Köye sor” (Yûsuf 12/82) mecazına kıyasla sahibini kastederek meselâ, “Kilime sor” denemez. Bir kullanımda aklen imkânsız olana isnat varsa bu isnat mecazdır. Meselâ, “Rabbin geldi” ifadesi (el-Fecr 89/22) mecazdır, çünkü rabbe “gelme” eylemi isnat edilmiştir, halbuki zât-ı ilâhiyyenin beşerî ölçüler dahilinde gelmesi aklen imkânsızdır.

Bir düşüncenin hem hakikat hem mecazla anlatımının mümkün olması durumunda genelde hakikat konumundaki ifade kullanılır. Ancak telaffuz, vezin, kaifiye, secî, edebî sanat yönlerinden ve maksadı anlatma bakımından üstünse mecazi ifadeye gidilir. Ayrıca üç yararı sebebiyle mecazi ifadelere yönelme olduğu ve onların hakikate tercih edildiği belirtilmiştir. Bunlar ittisâ (anlam genişlemesi, kelime hazinesinde artış), tekit ve teşbihtir (Süyûtî, I, 358-359).

Hakikat asıl, mecaz onun bir fer’idir. Bu sebeple her mecazın bir hakikatinin bulunması zorunludur. Hakikat metbû, mecaz ona tâbi bir mânâ, hakikat melzum, mecaz ona ekli bulunan (lâzım) bir anlamdır. Bu durum mecazı kinayeden ayıran en önemli noktalardan biridir.

Mecazların oluşumuyla ilgili olarak kabul görmüş teoriye göre, diller ister insanlar tarafından ister ilâhî bildirim neticesinde ortaya konulmuş olsun ilk önce nesne ve olaylar gerçek mânalarıyla ifadelendirilmiştir. Sonraki zamanlarda insanlar bazı nesne ve olaylarda üstün vasıflar gözlemiş, bunlarla kendilerine benzeyen, fakat daha zayıf niteliğe sahip bulunan diğerleri arasında ilgiler kurmuştur. Aynı şekilde somut varlıklara ait isim, fiil ve anlamlar soyutlarınkinden önce ortaya çıkıp iletişim alanında yerlerini almıştır. Çünkü duyu alanına giren varlık-

ların özellik ve nitelikleri hâfizada soyut olanlara göre daha belirgin ve güçlü bir yer tutar. İlerleyen zamanlarda insanlar somut varlıkların güçlü ve belirgin nitelikleriyle soyut varlıkların zayıf ve belirsiz nitelikleri arasında ilgiler kurup benzerlikler tesbit etmişlerdir. Böylece nesne ve olayların gerçek anlamlarının yanında mecazi mânaları teşekkül etmiştir. Artık “aslan” denilince bilinen yırtıcı hayvan anlamının yanında “korkusuz, cesur ve yiğit insan” anlamı, “ay” denilince parlak gök cisminin yanı sıra “parlak yüzlü kadın” anlamı oluşmuştur. Zamanla bu mecazi anlamların artmasına paralel olarak dillerin zenginleşmesinde mecaz en etkin rolü üstlenmiştir (Bekrî Şeyh Emîn, II, 71-75).

Belâgatla onun teşbih, mecaz, istiare gibi neveleri, insan aklının nesne ve olaylar arasında tesbit ettiği çeşitli semantik alâkaların ifadesi olduğundan evrensel-dir, dil ve edebiyatların ortak ürünüdür. Aristo'nun belâgat ve hitabete dair eseri olan *Retorik*'inde mecazın en önemli türü olan istiare ile teşbih konusunda yorum ve tahlile dayalı ayrıntılı bilgiler yer almaktadır (s. 168-193). Sözü edilen eserin incelenmesinden Aristo'dan çok önce belâgat, teşbih, istiare ve mecaz gibi konuların bilinmekte olduğu anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 173).

İslâm âleminde mecaz ve hakikat üslûplarının ilk farkedilişi Kur'an metnindeki mecazi ifadeler hakkında ve kelâm âlimleri arasında görülür. Mu'tezile kelâmcıları, muhtelif âyetlerde yer alıp Allah'a yaratılmışlara özgü nitelikler nisbet eden ifadeleri mecazi yoruma tâbi tutmak suretiyle zât-ı ilâhiyyeyi bunlardan tenzih etmeye çalışmışlardır. Akıl mecaz üslûbuna ilk dikkat çeken âlim Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye'dir (ö. 100/718 [?]). İbn Hanefiyye, *er-Risâle fi'r-red'ale'l-Kaderiyye* adlı eserinde Kur'an'da Allah'a ait bir fiilin sebep alâkasıyla mahlûka isnat edildiğine işaret etmiş ve bunun akıl / isnadî bir mecaz üslûbu olduğunu belirtmiştir (van Ess, s. 105, 108-109).

Tesbitlere göre mecaz üslûbunu ilk yorumlayan ve bu konuda terim ortaya koyan dil âlimi Sibeveyhi'dir (ö. 180/796). Sibeveyhi mecazi üslûplar için “el-ittisâ' fi'l-ke'lâm. el-icâz ve'l-ihisâr” terimlerini ortaya koymuş, mecaz üslûbunun ifade-deki temel fonksiyonunu açıkça belirtmiştir. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Ḳur'ân*'ında (III, 270-271) mecaz üslûbundaki ifadeler için “el-ittisâ' fi'l-luğa”

ve “el-icâzet” terimlerini kullandığı gibi değişik alâkalarla oluşmuş akıl ve mürsel mecaz ifadelerini (I, 15; II, 15-16) ve istihâm üslûbunun bazı mecazi anlamlarını (I, 23, 50, 202) doğru olarak yorumlamıştır. *Mecâzü'l-Ḳur'ân* adlı eseriyle mecaz terimini ilk kullanan kişinin Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824) olduğu kabul edilmekle birlikte kaynaklar onun çağdaşları Kutrub ve Ferrâ'nın da zamanımıza ulaşmayan *Mecâzü'l-Ḳur'ân* adlı eserlerinden söz eder. Ebû Ubeyde belâgat, anlam bilimi, lugat ve nahiv yönlerinden izah, tefsir ve te'vil edilmesine ihtiyaç duyulan her türlü tabir ve ifade tarzı için mecaz tabirini kullanmaktadır; bu bir bakıma te'vil ve tefsir karşılığıdır. O, hazif mecazı için “muhtasar mecaz” tabirini ortaya koymuş (*Mecâzü'l-Ḳur'ân*, I, 279) ve Kur'an'daki müşâkele örnekleri için mecazi te'viller yapmıştır.

Mecazı belâgat çerçevesinde ilk farke-den âlim Câhiz'dir. Câhiz mecazı, “dili konuşanların bir tevessüü olarak gerçek anlamı dışında kullanılan lafız” şeklinde anlamış ve teşbih, istiare gibi beyân ilmi nevelerini mecaz kapsamında görmüştür. İbn Kuteybe istiareyi “bir şeyi sebebi, mücâviri veya müşâkilinin adıyla isimlendirmek” şeklinde tanımlayarak mürsel mecazla karıştırdığı gibi bazı belîğ teşbih, akıl mecaz, müşâkele ve kinaye örneklerini de istiare saymıştır (*Te'vîlü'l-müşkili'l-Ḳur'ân*, s. 135, 146, 147, 149, 154-155). Mecazın karşıtı olarak “hakikat” ve “asl” terimlerini ilk defa kullanan Müberred'dir (*el-Kâmil*, I, 45).

Hakikatın tanımını ilk yapan ve hakikatle mecazı bir arada ilk zikreden müellif İbn Cinnî'dir (ö. 392/1002). İbn Cinnî, anlam derinliği, pekiştirme, benzetme ve abartı özellikleri sebebiyle mecaza yönelme olduğunu, karine ve delilsiz mecaza gidilemeyeceğini, dilde mecazların varlığının en güçlü kanıtının onda tekit üslûbunun yaygın biçimde kullanılması olduğunu, zira tekit üslûbuna yanılma ve mecazi anlama yorma ihtimalini önlemek için başvurulduğunu ifade etmektedir. İbn Cinnî iyice düşünüldüğü takdirde, “Zeyd oturdu” gibi olağan sözlerin bile mecaz olduğunu, genelin anılarak özel bir oturma nevinin kastedildiğini belirtir. Ayrıca gerek Mu'tezile'yi gerekse İbn Kuteybe'yi, mecazı edebî ve estetik bir üslûp tarzı değil Allah'ı yaratılmışlara özgü niteliklerden tenzih etme vasıtası olarak görmelerinden dolayı eleştirir (*el-Haşâ'îs*, II, 442, 447-448, 451).

İbn Reşîk el-Kayrevânî mecazı “bir şeye mücâvirinin veya sebebinin adını vermek” şeklinde tanımlayarak istiare ve mürsel mecaz ayırımında ilk adımı atmıştır. Sonraki belâgatçılar onun tanımındaki birinci şıkka istiare, ikincisine mürsel mecaz demişlerdir. Abdülkâhir el-Cürçânî mecaz, istiare, teşbih ve temsil konularına geniş yer ayırmış, ilk defa derin yorumlar ve tahliller getirmiş, lugavî ve akıl mecaz taksimini ilk defa o yapmış, birçok istiare türünü keşfetmiş, mecazda lafzın değil anlamın nakledildiğini savunmuştur. Cürçânî tasrihi-meknî, aslî-tebaî istiare türlerini kesin çizgilerle ayırdığı gibi mürsel mecaz tabirinin ortaya konulmasına da ön ayak olmuştur (*Delâ'ilü'l-icâz*, s. 288, 293-303; *Esrârü'l-belâğa*, II, 233-252). Ziyâeddin İbnü'l-Esîr mecazın karinesi hakkında ilk defa açık ve anlaşılır izahlar ortaya koymuştur. Tâceddin es-Sübki akıl mecaza “mülâbese mecazı”. Süyûtî “terkipte mecaz” adlarını da vermişlerdir. Sekkâkî akıl mecazı istiare-i mekniyye kapsamında görerek ona beyân ilminde yer vermiş, Kazvîni ise isna-da dayalı mecaz olduğundan akıl mecazı “isnatla mecaz” adıyla isnat bahsinde ele almıştır. Kazvîni, “gündüzü sâim, gecesi kâim” gibi örneklerde teşbihin iki tarafının da zikredilmiş olduğuna dayanarak Sekkâkî'nin akıl mecazı istiare-i mekniyyeden saymasını eleştirmiştir. Mecazın akıl değil lugat meselesi olduğunu ileri süren Yahyâ el-Alevî mecaz-ı akliyi lugavî mecazın mürekkebe neviden sayar.

Bir kelime veya terkinin lugat anlamının nakline dayanan mecaza “lugavî mecaz” denir. Bir eylemin ilgisinden ilgisiz olana nakil ve isnat edilmesiyle oluşan mecaza da “akıl (isnadî) mecaz” adı verilir. Mecaz denince ilk akla gelen lugavî mecaz olup müfred ve mürekkebe olmak üzere ikiye ayrılır. Kelimenin aslî anlamından başka mânaya nakledilmesine dayalı müfred mecaz da istiare ve mürsel mecaz nevelerine ayrılır. Alâkası sadece benzeşme (müşâbehet) olan müfred mecaza istiare, alâkası değişik (serbest) olana da mürsel mecaz adı verilir. Abdülkâhir el-Cürçânî'nin bir ifadesinden esinlenerek mürsel mecaz terimini ilk ortaya koyan belâgatçının Sekkâkî olduğunu söylemek mümkündür. Kendisinden önceki müellifler onun çeşitli alâkalarını açıklamışlardır. Mürsel mecaz için otuzdan fazla alâka tesbit edilmiştir. Parçayı anıp bütünü kastetmek (cüz'iyet) ve tersi (külliyyet), sebebi anıp müsebbebi kastetmek (sebebiyyet) ve tersi (müsebbebiyyet), bir yeri

anıp içindekileri kastetmek (mahalliyet) ve tersi (hâlliyet), bir şeyi anıp onunla zıddını kastetmek (zıddiyet), bir şeyle civarında olanı ifade etmek (mücâvere), bir şey önceki durumunun (kevn-i sâbık) veya daha sonra alacağı durumun (kevn-i lâhik) adını vermek, ibareye kelime katmak (ziyade mecazı) veya ibareden kelime düşürmek (hazif / noksan mecazı) gibi (bk. İSTİARE). Ayrıca bazı hazif icâzları mecaz türünden sayılır. Her hazif mecaz kapsamına girmez. Hazif sebebiyle kelime gerçek anlamı dışında bir anlamda kullanılıyorsa bu tür hazif mecaz kapsamına girer.

Aklî mecaz, fiili veya filimsiyi bir ilgiyle söz sahibine göre gerçek olmayan fâiline isnat etmektir. Gerçek fâile yapılan isnat ise aklî hakikattir. Bu tür mecaza, özneyüklem irtibatına dayalı olarak aklın tasarrufuyla oluştuğu için aklî mecaz adı verildiği gibi isnadî, hükmî, terkiбі, nisbî mecaz, isnatta mecaz, mecazi isnat, ispatta mecaz, terkipte mecaz, cümlede mecaz, mülâbese mecazi gibi isimler de verilmiştir. Aklî mecazın en meşhur alâkaları şunlardır: 1. Zamâniyye: Fiili (filimsiyi) zamana isnat etme; 2. Mekâniyye: Mekâna isnat etme; 3. Sebebiyye: Sebebe isnat etme; 4. Fâiliyye: Meçhul fiili veya ism-i mef'ûlü fâile isnat etme; 5. Mef'ûliyye: Mâlûm fiili veya ism-i fâili mef'ûle isnat etme; 6. Âliyye: Fiili aletine isnat etme; 7. Cinsiyye: Ferdin yaptığı fiili cinse, kavme isnat etme; 8. Masdariyye: Fiili fâiline değil masdarına isnat etme; 9. Mücâvere (musâhabe): Fiili gerçek fâiline değil onun yakınına isnat etme. Aklî mecaza bir düşüncüyü abartıyla vurgulama, özlü anlatım, hayal ve tasvir zenginliği gibi amaçlar için başvurulur (Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, s. 288).

İsnadın hakiki veya mecazi sayılmasında sözü söyleyenin inancı da belirleyici bir faktördür. "Doktor hastaya şifa verdi" cümlesini şifayı veren Allah olduğuna, doktorun buna sebep teşkil ettiğine inanan kimse söylerse mecazi isnat, böyle düşünmeyen biri söylerse hakiki isnat olur. "Bizi ancak zaman helâk etmekte" (el-Câsiye 45/24) âyetindeki isnat onu söyleyen dehriyye inancına uygun olduğundan hakiki, realiteye göre ise mecazidir. Kur'an'da ve özellikle akaidi ilgilendiren hadis metinlerinde mecaz ifadelerinin bulunup bulunmadığı hususu selef âlimleriyle kelâmcılar arasında tartışmalıdır (bk. MECÂZÜ'L-KUR'ÂN; MÜTEŞÂBİH).

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, I, 208-217, 330-334; Eflâ-tun, *Phaidros* (trc. Hamdi Akverdi), İstanbul 1943, s. 93-109; Aristoteles, *Retorik* (trc. Mehmet H. Doğan), İstanbul 1995, s. 158, 168-193, 196; Sibeveyhi, *Kitâbü Sibeveyhi* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1977, I, 53, 98, 169; II, 11 vd.; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, Beyrut 1980, I, 15, 23, 50, 202; II, 15-16; III, 270-271; Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzû'l-Kur'an* (nşr. Fuat Sezgin), Beyrut 1401/1981, I, 279; II, 96; İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkill'l-Kur'an* (nşr. Seyyid Ahmed es-Sakr), Kahire 1393/1973, s. 135-155; Müberred, *el-Kâmil* (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim – Seyyid Şehhâte), Kahire 1376/1956, I, 45, 79, 118, 188; III, 1170; İbn Cinnî, *el-Haşâ'îş* (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), II, 442, 447-457; Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbü's-Şinâ'ateyn* (nşr. Müfid M. Kumeyha), Beyrut 1404/1984, s. 295-338; Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâ'ilü'l-i'câz* (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1384, s. 288, 293-303, 462; a.m.f., *Esrârü'l-belâğa* (nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî), Kahire 1396/1976, II, 233-252; Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemhere* (Hâşimî), I, 113, 139; Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm* (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1403/1983, s. 358-402; Ziyâeddin İbnü'l-Esir, *el-Mesellû's-sâ'ir* (nşr. Ahmed el-Havf – Bedevî Tabâne), Kahire, ts. (Dâru nehdati Mısır), I, 105-112; II, 284; *Şûrûhu't-Telhis*, Beyrut, ts. (Dârü's-sürûr), IV, 2-20; Abdülvâhid b. Abdülkerim ez-Zemlekânî, *el-Burhânü'l-kâşif 'an i'câzi'l-Kur'an*, Bağdad 1394, s. 98; Hatib el-Kazvîni, *el-İzâh fi'ülûmi'l-belâğa* (nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, s. 392-455; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, *et-İtrâzü'l-mütezzamin li-esrâri'l-belâğa*, Beyrut 1402/1982, I, 46-63, 77-103; Teftâzânî, *el-Mu'tavvel*, İstanbul 1309, s. 348-349; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 254-255; Süyûtî, *el-Müzhir fi'ülûmi'l-luğa ve envâ'ihâ* (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru ihyâ'l-kütübi'l-Arabiyye), I, 355-368; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 571; Mustafa Sâdik er-Râfî, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, Kahire 1954, I, 180; J. van Ess, *Anfange Muslimischer Theologie*, Beyrouth 1977, s. 105, 108-109; Abdülazîm İbrâhim M. el-Mut'îni, *el-Mecâz fi'l-luğa ve fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Kahire 1405/1985, tür.yer.; M. Bedrî Abdülcelîl, *el-Mecâz ve eşeruhü fi'd-dersi'l-luğavî*, Beyrut 1406/1986, tür.yer.; Abdülfettâh Besyûnî, *İlmü'l-beyân*, Kahire 1408/1987, s. 136-240; Mahmûd Sa'd, *Mebâhişü'l-beyân 'inde'l-uşûliyyîn ve'l-belâğiyîyn*, İskenderiye 1989, s. 35-110; Bekrî Şeyh Emîn, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, Beyrut 1990, II, 71-75; Hikmet Akdemir, "Kur'an-ı Kerim'de Mecazın Varlığı Problemi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV, Şanlıurfa 1998, s. 59-90.



İSMAİL DURMUŞ

□ FIKIH. Belâğatın bir dalını teşkil eden ve bir anlamı değişik yollarla ifade etmenin usul ve kurallarından bahseden beyân ilminin konusu olmakla birlikte -nasların anlaşılması ve irade beyanlarının yorumundaki etkisi dolayısıyla- bazı fıkıh usulü eserlerinin lafız bölümlerinde de ele alınan mecaz, "bir karîne ve alâka-

ya binaen hakiki mânasının dışındaki bir anlamda kullanılan lafız" şeklinde tanımlanır (Şevkânî, s. 49). Fukaha metoduna göre kaleme alınan usul kitaplarında lafzın vazolunduğu mânada kullanılıp kullanılmadığına göre yapılan ayırım içerisinde incelenen mecaz, "lafzın vazedildiği mânada kullanılması" anlamına gelen "hakikat"ın zıddı olduğu gibi yine aynı ayırım içinde yer alan, fakat başka bir açıdan yapılan sarîh-kinaye niteliğindeki kinayedenden de farklıdır (bk. KİNAYE).

Fıkıh usulü müellifleri de Arap diliyle ilgili eserlerde olduğu gibi hakikat ve mecaz kelimelerinin sözlük ve terim anlamlarına, maksadın anlatılmasında -lafızların gerçek mânasında kullanılması asıl olmakla birlikte- bunları mecazi anlamda kullanmaya yönelten mecazî (lafzî) ve mânevî sebepler bulunduğuna temas ederler; bir lafzın mecazi anlamda kullanıldığına hükmedebilmek için varlığı gereken karînelerden, mecazi anlama geçişi sağlayan alâka (münâsebe, ittisâl) çeşitlerinden, hakikat ve mecazi ayırt edici ölçülerden (yk. bk.) geniş biçimde söz ederler. Bu arada mecazi anlam taşıyan her kelimenin bir de hakiki anlamı bulunması gerektiği halde her hakikatin bir de mecazi mânasının bulunmasının zorunlu olmadığına dikkat çekerler (Cessâs, I, 46-50, 359-370; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 170-187; Gazzâlî, I, 341-345; Alâeddin es-Semerkandî, s. 367-393; Şevkânî, s. 52-59). Bu terminolojinin nasların anlaşılması ve irade beyanlarının yorumundaki rolüne şunlar örnek gösterilebilir: Kur'an-ı Kerim'deki "boyun âzadı" ifadesinde (en-Nisâ 4/92) kölenin bir cüzü olan "boyun" (rakabe) kelimesi zikredilmiştir. Bununla gerçek anlamın kastedilmesinin mümkün olmadığı ve boyun ile köle arasında cüz'îlik-küllîlik ilişkisi bulunduğuna dikkate alınarak bu ifadeyle köle âzadının kastedildiği sonucuna ulaşılır. Benzerlik dışında bir alâka sözkonusu olduğu için bu bir mecaz-ı mürseldir. Buna karşılık belde-nin savunmasında kahramanlık gösterip şehid düşen bir kimsenin çocukları lehine yapılan vasiyette o şehidden -isim verilmeden- "aslan" diye söz edilmişse kastedilen kişiyle aslanın hakiki anlamı arasında -cesaret açısından- benzerlik ilişkisi bulunduğu için bu bir istiaredir.

Mecazın hükmü konusunda usulcüler öncelikle, mümkün olduğu sürece sözün hakiki mânasına yorulması ve mecaza gidilmemesi gerektiğine ve hakikatle mecazın çatışması durumunda hakikat anlamının tercih edileceğine dikkat çekerler.

Çünkü hakikat asıl, mecaz ise onun halefi ve fer'i niteliğindedir. Buna karşılık sözün hakikat mânasında alınmasının imkânsız olması durumunda, "Kelâmın i'mâli ihmalinden evlâdır" ve "Ma'nâ-yı hakîkî müteazzir oldukta mecaza gidilir" kurallarında belirtildiği üzere (*Mecelle*, md. 60, 61) mecaz anlamına göre yorumlanması gerekir. Bu durumda mecazın aynen hakikatte olduğu gibi umumi veya hususi olması, hakîki anlamının buna dahil olup olmaması arasında fark yoktur. Meselâ bir kimse, "Filânın evine girmem" diye yemin ettiği zaman kural olarak bu ifadeye anılan kişinin mülk, icar veya âriyet yoluyla kullandığı bütün evlerinin ve yemin eden kişinin de yalınayak, ayakka-bılı, yaya veya binitli şekilde her türlü girişinin dahil olduğu kabul edilir.

Eğer lafzın bir kullanılan hakiki, bir de bilinen mecazi anlamı bulursa onun mutlak biçimde ifade edilmesi Ebû Hanîfe'ye göre sadece hakiki anlamını kapsar, mecaz anlamını içine almaz; Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan'a göre ise -mecazın umumu göz önüne alındığında- bu iki mânayı da kapsar. Meselâ bir kimsenin yaşça kendisinden büyük olan kölesi için, "Bu benim oğlumdur" demesi halinde Ebû Hanîfe'ye göre bu ifade hüküm açısından hakiki anlamına göre yorumlanır ve o kölenin hürriyetine kavuşturulduğu sonucuna ulaşılır. Zira Ebû Hanîfe'ye göre mecaz hükümün değil cümlelerin ifade edilmesinde ve konuşulması sırasında hakikatin halefidir. Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan'a göre ise yukarıdaki cümlelerin hakiki-sarih anlamının gerçekleşmesi imkânsız olduğu için kölenin âzat edildiğine hükmedilmez (Pezdevî, II, 40, 83; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 184-185).

Bir lafzın hakiki ve mecazi mânalarının birleştirilip birleştirilemeyeceği (cem) konusu fıkıh ve dil bilginlerince geniş bir şekilde tartışılmıştır. Arap dilcilerinin çoğunluğu ile Hanefî usulcülerini, Mu'tezile'den bir grup ve bazı Şâfiî âlimleri, bir kelimenin aynı anda hem hakiki hem mecazi anlamında kullanılmasını iki zıt arasını birleştirmek gibi imkânsız bir iş olarak görmüşlerdir. Buna göre, "Aslanı gördüm" ifadesiyle aynı anda hem bilinen vahşi hayvanın hem de cesur insanın kastedilmesi mümkün değildir. Bazı Şâfiî ve Mu'tezile etselleri ise -birtakım durumları cem'ini câiz görmüşlerdir. Buna karşılık bir lafzın hakiki anlamını da bünyesinde barındıracak şekilde mecazi mânada kullanil-

masının (umûmü'l-mecâz) câiz olduğu hususunda görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Meselâ Nisâ sûresinin 23. âyetinde "üm" kelimesine mecazen "asıl" (kök) anlamı verilerek erkeğin usulünü teşkil eden kadınlarla evlenmesinin haram olduğu sonucuna ulaşılırken kelimenin hakiki anlamı olan "anne" de (kişiyi doğuran kadın) bunun kapsamına dahildir (Şemsüleimme es-Serahsî, I, 173-176; Şevkânî, s. 59).

Öte yandan özellikle bazı Şâfiî, Mâlikî ve Zâhirîler'in, "Kelâmda asıl olan hakikat olmaktadır ve mecaz hakikate karşı ko-yamaz" ilkesinden hareketle mecazın zaruret sebebiyle başvurulan bir kullanım olduğunu ileri sürerek Kur'an-ı Kerim'de mecaz bulunmadığı sonucuna varmaları isabetli bir yaklaşım gibi görünmemektedir. Zira kelâmda asıl olan hakikat olmakla beraber mecaz da bir kelâm türüdür ve onun kullanımında herhangi bir zaruret yoktur. Ayrıca lafızların hakiki anlamlarını konuşmaya muktedir nice fasih ve belîğ kişiler zaruret ve ihtiyaç bulunmadığı halde mecazla konuşmuş, Kur'an dilinin en fasih dil olmasına ve Allah'ın her türlü acziyetten ve zorunluluktan münezzehe bulunmasına rağmen Kur'an'da da birçok mecazi ifade yer almıştır (konuyla ilgili tartışmalar için bk. Cessâs, I, 367; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, I, 30-31; Bâcî, s. 187; Pezdevî, II, 41-43; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 171-172; Şevkânî, s. 49-52).

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, I, 208-223; Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, I, 46-50, 359-370; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkıh* (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dimaşk 1384/1964, I, 16, 30-38; Bâcî, *İhkâmü'l-fuşûl fi ahkâmî'l-uşûl* (nşr. Abdülmeccid Türki), Beyrut 1407/1986, s. 187; Ebû İshak eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lüma'* (nşr. Abdülmeccid Türki), Beyrut 1408/1988, I, 170-175; Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl*, II, 40-51, 62, 83; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Uşûl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, I, 170-187; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, Bulak 1324, I, 341-345; Alâeddin es-Semerkindî, *Mizânü'l-uşûl* (nşr. M. Zeki Abdülber), Katar 1404/1984, s. 367-393; Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl* (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Riyad 1399/1979, I/2, s. 462-467; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih fi halli gavâmizi't-Tenkîh* (Teftâzânî, *et-Telvîh* içinde), Kahire 1377/1957, I, 69-97; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* (İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbir* içinde), Bulak 1316, II, 38; İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (nşr. M. Mutî' el-Hâfız), Dimaşk 1403/1983, s. 150; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuḥûl* (nşr. Ebû Mus'ab M. Saîd el-Bedrî), Beyrut 1412/1992, s. 48-59; *Mecelle*, md. 60, 61; Hayreddin Karaman, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 1971, s. 145-151; Mahmûd Sa'd, *Mebâhişü'l-beyân inde'l-uşûliyyin ve'l-belâgiyyin*, İskenderiye

1989, s. 45-96; Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul 1996, s. 79-81, 140; W. Heinrichs, "On the Genesis of the Ha-qiqa-Majâz Dichotomy", *St.I*, LIX (1984), s. 111-140; a.mlf., "Contacts between Scriptural Hermeneutics and Literary Theory in Islam: The Case of Majâz", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, VII, Frankfurt 1991-92, s. 253-284; Hikmet Akdemir, "Kur'an-ı Kerim'de Mecazın Varlığı Problemi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV, Şanlıurfa 1998, s. 59-90.



FERHAT KOCA

□ TÜRK EDEBİYATI. Mecaz, Türk belâgatında kelimelerin mânalarına dayalı edebî sanatların en önemli ve yaygın olanıdır. Bu konuyla ilgili olarak kelimelerin anlam bakımından üç farklı özelliği vardır. 1. Asıl anlam. Bir kelimenin karşıladığı ilk kavramdır. Osmanlı belâgat kitaplarında buna "ma'nâ-i hakîkî / ma'nâ-i aslî" denilmiş, dil bilgisi terimleri Türkçeleştirildiğinde "öz anlam, temel anlam, düz anlam" gibi terimler kullanılmıştır. "Göz" kelimesinin organ adı olarak kullanılması kelimenin hakiki mânasındadır. "Su kaynağı, su menba" yerine kullanılması da böyledir. Lafzı aynı, mânası farklı bu tür kelimelere "lafz-ı müşterek / el-fâz-ı müştereke" denilir (Ahmed Cevdet Paşa, s. 113). 2. Yan anlam. Kelimenin asıl anlamı dışında kullanım sırasında kazandığı ikinci derecedeki anlamıdır. Buna "ma'nâ-i tâlî" denildiği gibi daha sonra "türeme anlam, üreme anlam, kullanım anlamı" gibi adlar da verilmiştir. Terazi kefesini kastederek "göz" denildiğinde kelimenin yan anlamı ifade edilmiş olur. 3. Mecazi anlam. Kelimenin asıl ve yan anlamlarının dışında ilişki ve benzerlik yoluyla başka bir kavramı ifade etmek üzere kazandığı anlamıdır. Belâgatta bunun için "ma'nâ-i mecâzî" yanında "mecazi mâna" denildiği gibi "iğreti anlam, imgesel anlam, değişmece anlamı, değişmeceli anlam" gibi Türkçeleştirilmiş ifadeler de kullanılmıştır (Topaloğlu, s. 31, 107, 157). "Gözü doymaz" veya "aç gözlü" deyimlerindeki "göz" mecazi anlamdadır.

Mecaz, kelimenin lafzı ile mânası arasındaki alâka üzerine kurulmuş edebî sanatların en çok rağbet edilenidir. Belâgatın, bir maksadı değişik yollarla anlatmanın usul ve kaidelerinden bahseden kolu olan beyân ilminde lafızla mâna arasındaki alâkanın niteliklerinden biri de kelimenin hakiki mânası dışında kalan anlamlarının delâlet ettiği mefhumlarla ilgilidir. "Delâlet-i aklîyye" denilen lafz-mâna ilişkisinde hakikatten ayrılma söz

konusu olduğu için mecazda esas olan anlaşılır bir müphemiyettir. Yani kelimenin hakiki mânası ile mecaz anlamı arasında bir taraftan bir ilginin, diğer taraftan gerçek mânasının anlaşılmasına “karîne-i mânia” denilen akîf bir engelin mevcudiyeti lâzımdır. Bu ise sözün gerçek anlamında kullanılmadığının delilidir. Bu delil bazan ibarenin içinde yer alır, ibarede bulunmadığı durumlarda ise sözün bağlamından (siyak ve sibak) anlaşılır veya hissedilir. Bu bakımdan mecaz, “arada bir karîne-i mânia bulunması şartıyla bir kelime veya ibarenin hakikatin dışında bir mânaya delâleti veya nakli” olarak tarif edilmiştir. Nitekim, “Onun otomobili uçuyor” cümlesindeki “uçmak” kelimesi, otomobilin uçuşması mümkün olmadığı için -burada delâlet-i akliyye ile bir karîne-i mânia bulunduğundan- gerçek anlamının dışında ve mecaz delâletiyle kullanılmıştır. “Gözü açık” deyiminin “becerikli”, “kulağı delik” tabirinin ise “olan bitenden haberdar” mânasına kullanılması da aynı özellikler vardır. Mecazlar söze güzellik, canlılık ve etkinlik katar; konuşanın ifade etmek istediğinin daha kuvvetle anlaşılmasına imkân tanır; muhatabın kavrayışını arttırdığı gibi ona estetik bir duygu ve heyecan verir.

Türkçe’de zengin kullanım alanı bulunan mecazın tarifi, tasnifi ve genel özelliklerine ait teorik bilgiler Arap belâgatından aktarılmıştır. XIX. yüzyılın ikinci yarısında belâgat konusunda Türkçe kitaplar yazılınca kadar bu husustaki bilgiler Arapça, Farsça eserlerden faydalanılarak daha çok Arapça örnekler üzerinde ve özellikle âyetlere dayanılarak işlenmiştir. Belâgat konularına bütün klasik kadrosuyla yer veren ilk Türkçe kitaplar olan Ahmed Hamdi’nin *Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî’si* ile (İstanbul 1293) Ahmed Cevdet Paşa’nın *Belâgat-ı Osmânîyye’sinde* (İstanbul 1298) ve bunlardan önce aynı konuları kısmen ele alan çeşitli eserlerde bu klasik muhteva Türkçe olarak tekrarlanmış ve Türkçe örneklerin yanında yer yer âyet ve hadisler de uygulanmıştır. Bu uygulamanın *Mecâmiu’l-edeb* (İstanbul 1308) gibi sonraki eserlerde Arapça, Türkçe ve Farsça örneklerle daha da zenginleştirildiği, ayrıca âyet ve hadisler üzerinde sürdürüldüğü görülmektedir.

Tanzimat’tan sonra belâgat konusunda kaleme alınan ve iki farklı muhtevada gelişip düzenlenen eserlerden birinci grup eski belâgat anlayışını takip etmiş, ikinci grup, eski anlayışı göz ardı etmeden Batı

retoriğinden de faydalanarak daha serbest bir şekilde konuları işleyip geliştirmiştir. Ahmed Cevdet Paşa birinci grubun, Recâizâde Mahmud Ekrem de ikinci grubun en önemli temsilcisi olmuştur. Bu sebeple Türk edebiyatında mecazı bu iki anlayış doğrultusunda ele almak gerekir.

Ahmed Cevdet Paşa, konuyu hakikat ve mecaz kavramlarına dair bir girişin ardından “Mecâz-ı Akîf” ve “Mecâz-ı Mürsel” başlıkları altında incelemiştir (*Belâgat-ı Osmânîyye*, s. 115-120). Bu yaklaşım tarzı, Türkçe belâgat kitaplarının en eskilerinden olan İsmâil Ankaravî’nin *Miftâhu’l-belâga’sında* da küçük farklılıklarla mevcuttur (s. 81-87). Mecazın akîf ve lugavî olarak ikiye ayrılması, lugavînin ise istiare ve mecâz-ı mürsel şeklinde taksimi genel bir yaklaşım tarzıdır. Ayrıca mecaz denildiğinde umumiyetle mecâz-ı mürselin anlaşılması gerektiği hususunda bir görüş birliği bulunmaktadır. Türkçe belâgat kitaplarında mecazların klasik anlayışa göre dört kısmında ele alındığı görülmektedir. Bunlar, kelime veya lafızların bir münasebetle sözlük mânası dışında kullanılmasından kaynaklanmışsa “lugavî”, bir fil asıl fâilinden başkasına isnatla gerçekleştirilmişse “akîf”, “örffî” (bu da hâs ve âm olmak üzere iki kısımdır) ve “şer’î” olarak adlandırılmıştır. “Toprak” kelimesinin “mezar” mânasında kullanılması lugavîye, bir hasreti ifade etmek maksadıyla, “Memleket toprağı gözümde tütüyor” ibaresinde örffîye, namaza delâlet eden “salât” kelimesiyle dua kastedildiği zaman şer’îye, “Ağustos buğdayları iyice sararttı”; “Nehirler aktı”; “Bu çeşmeyi Sultan Ahmed yaptı” örneklerinde olduğu gibi zamana, mekâna, sebebe bağlanarak yapılanları ise akîf mecazlara örnektir. Bu anlayış, ayrıntıda bazı farklılıklar bulunsa da Ahmed Cevdet Paşa’nın etkisi altındaki yazarlarda biraz genişletilerek tekrarlanmıştır.

Mecazın klasik anlayışın dışında uzak-yakın her ilgiye açık olarak zihni bir kavram oluşu, üslûpla alâkası vb. yönlerden geliştirilmesi ve başlı başına bir edebî hüviyet kazanması, Recâizâde Mahmud Ekrem’in muhtevası bakımından Türk belâgatında bir merhale sayılan *Ta’lîm-i Edebiyyât* (ilk baskısı İstanbul 1296) adlı eseriyle olmuştur. Klasik bir belâgat kitabı olmamanın verdiği imkânla yazar mecaz bahsini, kitabın “Mâna yahut Fikir-Lafız yahut Üslûb” başlıklı ilk kısmının üçüncü faslı olan “Tezyinât-ı Üslûb-En-

vâ-ı Mecâz” bölümünde ele almıştır. Burada hakikat-mecaz kavramları üslûp meselesiyle birleştirilerek “üslûb-ı hakîkî-üslûb-ı mecâzî” konuları ele alınmış, bu vesileyle temas edilen mecaz konusu da “Mecâz-ı Tahayyülî” ve “Mecâz-ı Tebliğî” başlıkları altında yeni bir bakışla incelenmiştir. Recâizâde iyi kullanıldığında fikirlerin vuzuh ve kuvvetini, parlaklığını arttıran bir ifade tarzı olarak ele aldığı mecâz-ı tahayyülîyi istiare, istiâre-i temsiliyye, teşbih, mecâz-ı mürsel, ta’rîz ve kinaye, tevriye ve telmih, tezat ve mukabele, edeb-i kelâm, teşhis ve intak, müşâkele, îhâm ve mübalağa olarak sıralar; bunların mecazla yahut mecaz üslûpla alâkalarını izah ederek bu genişlikte ele alınması gerektiğini ileri sürer. Nitekim bunların ilk dördü klasik belâgat kitaplarında da mecaz bahsinde ele alınmıştır. Mecâz-ı tebliğînin ise üslûpta iltifat, istifham, nidâ, kat’, terdîd, rücû’, aks, tekrîr ve tedric sanatlarının kullanılmasıyla gerçekleşeceğini belirterek her birini ayrı ayrı açıklar (*Ta’lîm-i Edebiyyât*, s. 216-324).

Ta’lîm-i Edebiyyât’ın tesiri altında yazılan eserlerin konuyu ele alışlarında da bu genişlik görülmektedir. Nitekim Recâizâde’nin talebelerinden olan ve eserini ona ithaf eden Reşid Bey (Ahmed Reşid Rey), Mekteb-i Sultânî için ders kitabı olarak hazırladığı *Nazariyyât-ı Edebiyye* adlı eserini (İstanbul 1328) muhtevasına getirdiği birçok yenilikle klasik belâgat tasnifine göre hazırlamış, ancak mecaz bahsini meânî konuları içinde işlemiştir. Reşid Bey’in tariflerindeki dikkat çekici farklılık meânîyi, “üslûbun mânaya ait olarak belâgat dediğimiz ahval ve meziyyâtından bâhis olan kısım” şeklinde tarif etmesi olmuş, “Burada meânî kelimesine Arap’ın ilm-i meânîsiyle ilm-i beyânını, hatta bediini cemedden bir vüs’at-ı ma’nâ verilmiştir” kaydını düşmüş, mecazı “belâgatın usûl-i husûsiyyesi” içinde inceleyerek Recâizâde’den daha geniş bir çerçevede ele almıştır.

Türk edebiyatında mecaz başlı başına bir edebî unsur olmaktan çok mecâz-ı mürsel, istiare, teşbih, kinaye, teşhis ve intak gibi ona bağlı edebî sanatların ortaya çıkmasına yardımcı olmuş görünmektedir. Günümüzde ise bu sanatların divan edebiyatını anlama dışında yeni Türk edebiyatı için pek önemi olmadığı söylenebilir. Sadece birçok deyim mecaz-ı mürsel esaslı üzerine kurulup kalıplaştığı görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Miftâhu'l-belâga ve misbâhu'l-fesâha*, İstanbul 1284, s. 81-87; Recâizâde Mahmud Ekrem, *Ta'lim-i Edebiyyât*, İstanbul 1299, I, 216-324; Diyarbekirli Said Paşa, *Mizânü'l-edeb*, İstanbul 1305, s. 145-273; Ahmed Cevdet [Paşa], *Belâgat-ı Osmâniyye*, İstanbul 1298, s. 113, 115-120, 122-130; Manastırlı Mehmed Rifat, *Mecâmiu'l-edeb*, İstanbul 1308, s. 246-256; Reşid [Ahmed Reşid Rey], *Nazariyyât-ı Edebiyye*, İstanbul 1328, I, 174-291; Tâhirülmevlevî, *Edebiyat Lügati*, İstanbul 1973, s. 96; Tunca Kortantamer, "Die Rhetorischen Elemente in der Klassischen Türkischen Literatur", *Die Islamische Welt Zwischen Mittelalter und Neuzeit* (ed. U. Haarman – P. Bachman), Beirut 1979, s. 382; M. Kaya Bilgeçil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, Ankara 1980, s. 130-134, 168-174; Ahmet Topaloğlu, *Dil Bilgisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1989, s. 31, 107, 157; İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, İstanbul 1999, s. 264; M. A. Yekta Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, İstanbul 2000, s. 89-97.



MUSTAFA UZUN

MECÂZÜ'İ-KUR'ÂN

(مجاز القرآن)

Kur'an-ı Kerim'deki mecazi lafızların tefsirini konu alan ilim dalı ve bu dalda yazılan eserlerin ortak adı.

Belâgat âlimlerine göre, gerçek anlamın kastedilmesine engel olan bir karîne ile ve bir alâkanın varlığı sebebiyle gerçek anlamı dışında bir mânada kullanılan kelime ve terkiye mecaz denir. Mecaz lafızda olduğu gibi terkipte ve cümlede de olur. İslâm âlimleri arasında dilde ve Kur'an'da "hakikat"ın varlığı konusunda bir ihtilâf bulunmamaktadır. Çünkü Kur'an'ın büyük bir kısmı bu tür kelime ve ifadelerden oluşmaktadır. Hakikat bildiren lafızlar asıl mânaları dışında anlam taşımayan, takdim -tehir ifade etmeyen ve olumsuzluk kabul etmeyen lafızlardır (Süyûtî, II, 753; Ebü'l-Bekâ, s. 361).

Dilde varlığı inkâr edilemeyen mecazın Kur'an'da mevcut olup olmadığı tartışmalıdır. Kur'an Arap dilinin kurallarına ve ifade şekillerine uygun olarak geldiğinden mecaz, istiare, kinaye, teşbih, temsil, telmih ve hazif gibi dil olguları ile edebî sanatların Kur'an'da da yer alması tabiidir. Bu gerekçelerle dilcilerin ve İslâm âlimlerinin çoğunluğu Kur'an'da mecazın varlığını kabul etmiştir. Hz. Peygamber'in bazı mecazi ifadeleri ve ashabin bunlara göre ortaya koyduğu davranış şekilleri mecazın varlığının bir başka delilidir. Resûl-i Ekrem'in Hendek Gazvesi sonrasında ikinci namazının Benî Kurayza yurdunda kılınması emri ashap arasında farklı

şekilde algılanmış, bazıları emri hakiki mânasında alarak namazlarını oraya varıp kılmış, bazıları ise bu emrin oraya erken varılmasını teşvik için söylenmiş mecazi bir ifade olduğunu düşünerek namaz vaktinin geçmemesi için yolda kılmışlardır (Buhârî, "Şalâtü'l-ğavf", 5; Müslim, "Cihâd", 69). Resûlullah'ın her iki gruba da bir şey söylememesi mecazi yorumu onayladığını göstermektedir. Ramazan'da imsak vaktinden söz eden âyetteki (el-Bakara 2/187) "beyaz ve siyah ip" kelimelerini hakiki mânalarıyla alıp yastığının altına siyah ve beyaz renkteki ipleri koyarak vakti belirlemeye çalışan ve daha sonra konuyu Hz. Peygamber'e arzeden Adî b. Hâtim'in durumu mecaz konusu için daha açıktır. Nitekim Adî'yi dinleyen Resûl-i Ekrem bunların "gecenin karanlığı ve gündüzün aydınlığı" anlamına geldiğini ifade etmiştir (Buhârî, "Tefsîr", 2, "Şavm", 16). Resûlullah'ın hanımlarının sorduğu, "Hangimiz sana daha önce kavuşacağız?" sorusuna "eli en uzun olan" şeklinde cevap vermesi (Buhârî, "Zekât", 11), onların da bu cevapla cömertliğin kastedildiğini anlaması Hz. Peygamber'in günlük hayatında mecazın yer aldığını göstermektedir.

Kur'an'da mecazların varlığını Zâhirîler'den Dâvûd ez-Zâhirî ve oğlu Ebû Bekir İbn Dâvûd ez-Zâhirî, Şâfiîler'den İbnü'l-Kâs, Mâlikîler'den İbn Huveymzindâd ve Mu'tezile'den Ebû Müslim el-İsfahânî gibi ilk dönem âlimleri kabul etmemiştir. Bunlara göre mecaz yalanın kardeşidir; nitekim söz söyleyen kimse meramını hakikatlerle dile getirmekten âciz kaldığı zaman mecaza sığınır, bu ise Allah için muhaldır (Zerkeşî, II, 377; Süyûtî, II, 703). Kur'an'da mecazın varlığına dair tartışmalar ilk dönemle sınırlı kalmamış, günümüze kadar gelmiştir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile Selefi düşüncüyü yeniden canlandıran Takıyyüddin İbn Teymiyye, Kur'an'da gerek Allah'ın zâtı ve sıfatları gerekse diğer konularla ilgili olarak kullanılan ve mecaz olduğu iddia edilen lafız ve tabirlerin mecaz olmadığı görüşündedir. İbn Kayyim el-Cevziyye, Cemâleddin el-Kâsîmî, Muhammed Emîn eş-Şinkîfî de mecaza karşı benzer görüşler ileri sürmüşlerdir. Çeşitli eserlerinde konu üzerinde duran İbnü'l-Arabî'ye göre bir lafız ancak hakikate hamletmek muhal olduğunda mecazi mânada kullanılır. Dilde mecazın varlığını kabul eden İbnü'l-Arabî'ye göre Kur'an'da Allah'a nisbet edilen yed, kabza, vech gibi isimler ve istivâ, "denâ ve tedellâ", "câe" gibi fiiller hakiki

anlamlarında kullanılmış olup bu kelimelere mecazi mânalar yüklenmesi ve Kur'an'da mecazın varlığının kabul edilmesi Allah'ın kullarıyla gerçek anlamda ilişki kuramadığı, ancak mecaz ve istiare yoluyla kendini tanıttığı sonucunu doğurur. Kur'an'da yer alan ifadelerin benzerleri hakiki mânada Araplar'ın edebî metinlerinde ve günlük konuşmalarında da vardır. Meselâ Necm sûresinin 8. âyetinde yer alan, "Sonra ona yaklaştı ve sarktı ..." cümlesindeki yakınlığı ifade eden kullanım "kralın yakınında olmak" söyleyişinde de mevcuttur. Araplar, kendisiyle mânevî yakınlık kastedilen bu ifadeyi "itibar yüksekliliği" anlamında hakiki mânada kullanırlar (el-Fütûhât, II, 68). İbnü'l-Arabî'nin mecazû'l-Kur'ân'la ilgili bu çizgisi Takıyyüddin İbn Teymiyye tarafından aynen sürdürülmüştür. Onun delillerinden biri Allah'ın kendisine iki el nisbet etmesidir (el-Mâide 5/64). Tekil kelime çoğul, çoğul kelime tekil anlamında mecaz olarak kullanılabilir. Tesniyeler için tekil veya çoğul kullanımı söz konusu değildir. Böyle olunca âyette kelime hakiki anlamındadır. Bundan başka Kur'an'da mecazi mânaya geldiği söylenen kelimelerin tamamı Araplar'ın kullanımında vardır, bunların hakiki anlamda değil mecazi anlamda kullanıldığını tarihen ispat etmek mümkün değildir ve dil nesilden nesile öğrenilerek aktarılır (İbn Teymiyye, VI, 301-374; XX, 400-499; ayrıca bk. İbrâhim Ukaylî, s. 131-148; Arpa, s. 165-178). Kur'an'da mecazın varlığına itiraz edenler aynı gerekçelerle kinayelerin de bulunduğunu kabul etmemişlerdir (Taşkoprizâde, II, 452).

Belâgat âlimleri mecazın hakikatten, kinayenin sarîh ifadeden daha etkili bir anlatım şekli olduğunda ittifak etmişlerdir. Eğer Kur'an'da mecazın bulunmaması gerekiyorsa hazif, tekit, kissaların tekrarı gibi hususların da olmaması gerekir. Aslında dildeki pek çok ifade mecazi anlam taşımakta, "kâme Zeydün" (Zeyd ayağa kalktı) gibi sade bir cümle bile mecazi bir anlatım ihtiva etmektedir (İbn Cinnî, II, 447-448). Tehânevî'ye göre Kur'an'da mecazın varlığını kabul etmeyenlerin ileri sürdüğü deliller "örümceğin evinden" daha zayıftır (Keşşâf, I, 223). İbn Kuteybe mecazi bir tür yalan sayarak Kur'an'da mecazın olmadığını söyleyenleri cahillik, anlayışsızlık ve dar görüşlülükle suçlamış, mecazın yalan kabul edilmesi halinde sözlerimizin çoğunun bozuk ve sakat olacağını ifade etmiştir. Bedreddin ez-Zerkeşî ve Süyûtî de muhaliflerin ileri sürdüğü şüphelerin yersiz olduğunu belirtmişler-

dir. Çünkü Kur'an'da mecazın yok olduğu kabul edilirse Kur'an'ın anlatım güzelliklerinin yarısı ortadan kalkmış olur.

Mecâzû'l-Kur'ân terkinin bir Kur'an ilmi olarak ilk defa kimin tarafından kullanıldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte Kur'an'daki mecazlar üzerine yapılan çalışmalar veya Kur'an'daki mecazlara dikkat çeken eserler çok eskilere gider. Bu konuda Hafîl b. Ahmed, Sîbeveyhi, Ebû Zeyd el-Kureşî, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ma'mer b. Müsennâ gibi dilcilerle Mu'tezile âlimleri ve özellikle Câhiz önde gelmektedir. Mecaz kelimesinin terim olarak ortaya çıkmasının IV. (X.) yüzyıla kadar uzandığını ileri süren İbn Teymiyye'ye göre Kur'an lafızlarını hakikat-mecaz ayırımına tâbi tutanlar arasında ilk dönem tefsir, hadis, fıkıh, dil ve nahiv âlimlerinden hiçbiri yer almamaktadır; mecaz kelimesi ilk defa Kur'an'la ilgili olarak Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ tarafından kullanılmıştır. Ancak Ebû Ubeyde'nin mecazla kastettiği şey hakikatin karşıtı değildir; onun mecazı "izah, tefsir, te'vil ve meâl" anlamlarındadır (İbn Teymiyye, VII, 96; XII, 277-278; XX, 404-405). Ancak eldeki deliller İbn Teymiyye'nin bu iddiasını desteklemekte ve terim anlamıyla mecaz kavramının Sîbeveyhi'ye, hatta Hafîl b. Ahmed'e kadar vardığını göstermektedir. Sîbeveyhi mecaz yerine "siatü'l-kelâm" (sözdeki anlam genişlemesi) terkinin (Abdülazîm İbrâhim Muhammed el-Mut'inî, I, 143; II, 1057), Ferrâ ise "icâze" kelimesini kullanmış, diğer dilciler de benzer terimler geliştirmiştir. Ebû Ubeyde'nin mecazû'l-Kur'ân ifadesi, belâgat âlimlerinin tarif ettiği şekilde terim anlamıyla mecaza tekabül etmemekle birlikte bütün mecazi ifadeleri kapsayan geniş bir terim olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim eserin mukaddimesinde otuzdan fazla mecaz türü örnekleriyle açıklanmıştır. Bu mukaddimeyi Ebû Ubeyde'nin öğrencisi Ali b. Mugire el-Esrem'in yazdığı iddia edilse de kitap için bu terimin seçilmiş olması, Kur'an'daki mecazların te'vil edilmesi, mecaz kelimesinin "tefsir ve te'vil" anlamında kullanılması bu konudaki önceliğin ona ait olduğunu göstermektedir. Câhiz *el-Beyân ve't-tebyîn*'de, İbn Kuteybe *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*'da, Müberrred *el-Kâmil*'de Kur'an âyetlerinin mecazi anlamlarından söz etmişlerdir (Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 93; İbrâhim Ukaylî, s. 129; *DîA*, V, 381).

Çalışmalarında, Arapça'nın ilk yazılı kaynağı kabul edilen Kur'ân-ı Kerîm'le sözlü edebiyatı esas alan dilciler mecazı

birçok kısma ayırmışlardır. Mecaz bakımından çok zengin olan Kur'an'da mevcut örnekler mecaz, mecaz-ı mürsel, istiare, mecaz-ı akfî vb. başlıklar altında incelenmiş, filolojik ve tefsiri tahlillere tâbi tutulmuştur. Şerif er-Radî'nin *Telhîşü'l-beyân fî ('an) mecâzâtî'l-Kur'ân*'ı ve İzzeddin b. Abdüsselâm'ın *el-İşâre ile'l-i'câz fî bâ'zî envâ'î'l-mecâz*'ı ile diğer eserlerde Kur'an'daki mecazlar süre sıralamasına göre verildiği için mecazın bölümlerine göre tahliller yapılmamışsa da dilcilerin eserlerinde ve Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ı ile Süyûtî'nin *el-İtkân*'ında mecazın kısımlarına göre bir açıklama seyri takip edilmiştir.

Kur'an'ın mecazla yorumunun kelâm, mezhepler tarihi, tasavvuf ve fıkıhla ilişkisi vardır. Kur'an'daki mecazların yorumuyla ilgili ilk tartışmalar kelâm ilmi çerçevesinde olmuştur. Başta Mu'tezile olmak üzere Hâriciyye, Bâtıniyye-İsmâiliyye, Karmatiyye gibi kelâm mezhepleri delillerini ve temellerini Kur'an mecazları üzerine oturtmuştur. Ehl-i sünnet kelâmcılarıyla Selefilere arasında yed, ricl, kabza gibi kelimelerle bazı fiillere verilen anlamlar tartışılmış, Ehl-i sünnet bunların mecazi olduğunu söylerken Selefilere hakiki mânada alınması gerektiğini ifade etmişlerdir. Kur'an mecazlarını kendi amaçları doğrultusunda kullanan en belirgin fırka Bâtıniyye'dir. Bâtıniyye mensupları Kur'an âyetlerinin zâhir ve bâtin mânalarının bulunduğunu, bunları öz olan bâtin mânalarına göre ele almak gerektiğini söyler. Gazzâlî, Kur'an lafızlarının herhangi bir nassa dayanmadan ve akfî bir dayanağı olmadan zâhirî anlamlarından soyutlanması halinde onlara yüklenen yorumlara güvenilemeyeceğini belirterek Bâtıniyye'nin bu yolla dini temelden yıkmayı amaçladığını vurgular (Abdülazîm İbrâhim Muhammed el-Mut'inî, II, 892, 900). Bâtıniyye'nin çok defa te'vil ettiği lafızlara verdiği mâna lafza hakiki veya mecazi olarak delâlet etmediği gibi akıl ve nakil ölçüleriyle de bağdaşmamaktadır (Topaloğlu, s. 243). Tasavvufta ise işârî tefsir içerisinde mecazi lafızlar zaman zaman asıl mecrasından saptırılarak yorumlanmıştır. Meselâ, "Karada ve denizde fesat çıktı" meâlindeki âyette (er-Rûm 30/41) kara ile insanın dış organlarına, denizle de kabine işaret edildiği ileri sürülmüştür. Kur'an'daki bazı lafızların hakiki ve mecazi anlamda yorumlanması fıkıhçılar arasında da tartışılmıştır. Abdest almayı gerektiren hallerin sayıldığı âyetteki (el-Mâide 5/6) "lâ mestümün-nisâ" veya diğer bir kıraate göre "lemestü-

mün-nisâ" ibaresi Hanefiler'ce mecazi temasa hamledilerek cinsel ilişkiye işaret ettiği şeklinde algılanırken Mâlikî, Şâfiî ve Hanbeliler'ce hakiki mânasında kabul edilerek fizikî temas söz konusu edilmiştir (Abdülvehhâb Abdüsselâm Tavîle, s. 193-198).

Genelde Arap dili ve belâgatını, özelde mecaz, istiare, kinaye, teşbih gibi konuları inceleyen eserlerin büyük bir kısmında aynı zamanda Kur'an'daki mecazi ifadeler de örnekleriyle açıklanmıştır. Sîbeveyhi *el-Kitâb*'ında Kur'an'dan çok sayıda örneği şahid olarak kullanmış, İbn Cinnî *el-Haşâ'îş*'te iki babı hakikat-mecaz konusuna ayırmış (II, 42-457), örnek olarak çoğunlukla Kur'an âyetlerinden yararlanmıştır (bu konularla ilgili literatür için bk. İSTİARE; KİNAYE; MECAZ; Akdemir, sy. 4 [1998], s. 62-73). *Mecâzû'l-Kur'ân* adıyla yazılan ilk eser Kutrub'a ait olup (Yâkût, XIX, 52) Ma'mer b. Müsennâ'nın *Mecâzû'l-Kur'ân* adlı kitabı (nşr. Fuat Sezgin, I-II, Kahire 1954) bu alanda günümüze ulaşan tek çalışmadır. Eser doğrudan mecazı ele almıyorsa da mecazi içine alan bir dizi konuda önemli bir filolojik tefsir niteliğindedir. *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân* adlı eserinde (bk. bibl.) açtığı "Bâbü'l-ıvâl fî'l-mecâz", "Bâbü'l-istifâre", "Bâbü'l-kinâye ve't-ta'rif" gibi başlıklarda mecazla ilgili görüşlerini ortaya koyan İbn Kuteybe belki de konuyu ciddi mânada ele alan ilk ilim adamıdır. Mu'tezilî Ebû'l-Hasan er-Rummânî de *en-Nüket fî i'câzî'l-Kur'ân*'ında (*Şelâşü resâ'il fî i'câzî'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Halefulah - Muhammed Zağlûl Selâm, Kahire 1976 içinde) mecaz konusuna girer. Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga ve Delâ'ilü'l-i'câz* adlı eserlerinde hakikat-mecaz, mecaz-ı akfî, istiare, kinaye, teşbih ve temsil gibi hususları derinlemesine tahlil ederek ilgili âyetleri şahid olarak kullanır. Fahreddin er-Râzî'nin, Cürcânî'nin adı geçen iki eserinin özeti olan *Nihâyetü'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz* adlı kitabının (nşr. İbrâhim Samerrâî, Amman 1985) başlıklarından biri "el-Kâ'idetü's-şâniye fî'l-hakîka ve'l-mecâz" ismini taşır (s. 81-91). İbnü'n-Nakîb el-Makdisî, *Mukaddimetü Tefsiri İbni'n-Nakîb fî 'ilmi'l-beyân ve'l-me'ânî ve'l-bedî' ve icâzî'l-Kur'ân* (nşr. Zekeriyâ Saîd Ali, Kahire 1415/1995) adıyla tefsirine mukaddime mahiyetinde yazdığı eserinde hakikat, mecaz, mecazın bölümleri olarak kabul ettiği mecaz-ı mürsel, istiare, teşbih, icâz, ihtisar, takdim ve tehirde genişçe söz etmiştir (s. 21-176, 262-274). İbn Teymiyye ise müstakil bir eser yazmamışsa

da *Fetâvâ'sında* ve risâlelerinde konuya büyük ilgi göstermiştir (bk. bibl.).

Şerif er-Radî'nin *Telhîşü'l-beyân fi mecâzâtî'l-Kur'ân*'i ile (nşr. Hüseyin Ali Mahfûz, Tahran 1953; nşr. Muhammed Abdülğanî Hasan, Kahire 1955; nşr. Mekkî es-Seyyid Câsim, Bağdad 1956; Beyrut 1986; eser *Terceme-i Telhîşü'l-beyân 'an mecâzâtî'l-Kur'ân* adıyla Farsça'ya tercüme edilmiştir [trc. Muhammed Bâkır Sebzevârî, Tahran 1330]) *el-Mecâzâtü'n-nebeviyye'si* (nşr. Tâhâ Muhammed Zeynî, Beyrut 1986) mecaz konusuna ayrılan ilk eserlerdendir. İzzeddin İbn Abdüsselâm'ın *el-İşâre ile'l-icâz fi ba'zı envâ'i'l-mecâz* adlı sistematik çalışması bu isimle tahkiksiz (İstanbul 1313/1895; Medine 1966; Dımaşk 1987; Beyrut 1987) ve *Mecâzû'l-Kur'ân* adıyla tahkikli olarak (nşr. Muhammed Mustafa b. Hâc, Trablus 1992; nşr. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, Londra 1419/1999) yayımlanmıştır. Süyûtî bu eseri *Mücâzû'l-Fürsân ilâ mecâzî'l-Kur'ân* ismiyle özetlediğini ve bazı eklemeler yaptığını bildirmektedir (*el-İtkân*, II, 753). Müstakil çalışmalardan biri de Ali b. Hüseyin b. Mûsâ el-Mûsevî'nin *el-Mecâlis fi keşfi mecâzâtî âyâtî'l-Kur'ân*'idir (Nuruosmaniye Ktp., nr. 594, 263 varak).

Hakikat ve mecaz konusunu Kur'an bağlantılı olarak ele alan çeşitli eserler bulunmaktadır. Abdülazîm İbrâhim Muhammed el-Mut'inî'nin *el-Mecâz fi'l-luğa ve'l-Kur'ânî'l-Kerîm beyne'l-icâzeti ve'l-men'arız ve taḥlîl ve naḳd* adlı eseri (bk. bibl.) konuyu bütün yönleriyle ele alır. Nasr Hâmîd Ebû Zeyd'in *el-İtti-câhül-'aklı fi't-tefsîr: Dirâse fi kazıyeyti'l-mecâz fi'l-Kur'ân 'inde'l-Mu'tezile'si* (Beyrut 1982, 1983) Mu'tezile'nin mecaza yaklaşımını ortaya koyması açısından önemlidir. Bunlardan başka son dönemde yapılan çalışmalar arasında şu eserler zikredilebilir: Konrad Miller, *Etude sur la métaphore* (Paris 1939); Moses Sister, *Metaphern und Vergleiche im Koran* (Berlin 1939); Tevfik Sabbağ, *La métaphore dans le Coran* (Paris 1943); Abdülcelîl Muhammed Bedrî, *el-Mecâz ve eşeruhû fi'd-dersî'l-luğavî* (Beyrut 1406/1986; diğer çalışmalar için bk. Abdülcebbar Rifât, *Mu'cemû'd-dirâsâtî'l-Kur'ânîyye*, Kum 1993, II, 553-554). Konuyla ilgili akademik çalışmalar arasında Muhammed Kâmil el-Basîr'in *el-Mecâzâtü'l-Kur'ânîyye ve menâhicü bahşihâ* (1395/1975, Câmîatü'l-Kâhire külliyyetü'l-âdâb), Ali Kızılırmak'ın *Kur'ân'da Hakikat ve Mecâz* (1996, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Faruk Boz-

göz'ün *Kur'ân-ı Kerîm ve Mecâz Kavramı* (2000, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlı doktora tezleriyle Necat Akdeniz'in *Kur'ân-ı Kerîm'de Mecâz* (1987, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Yahya Atak'ın *Kur'an-ı Kerim'de Mecâz-ı Mürseller* (1997, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlı yüksek lisans tezleri sayılabilir.

Wolfhart Heinrichs'in "On the Genesis of the Haqiqa-Majaz Dichotomy" (*St.I, LIX* [1984], s. 111-140), John Wansborough'un "Majaz al-Qur'an: Periphrastic Exegesis" (*BSOAS, XXXIII/2* [1970], s. 247-266), Muhammed Alevî Mukaddem'in "Muḳâyese-i Mecâzû'l-Kur'ân-i Ebû 'Ubeyde ve Telhîşü'l-Beyân fi mecâzâtî'l-Kur'ân-i Seyyid Şerîf Râdî" (*Mecelle-i Dânişgedei Edebiyyât ve 'Ulûm-i İnsânî Dânişgâh-ı Firdevsî, XIX/1-2* [Meşhed 1345], s. 181-210), Kays İsmâil el-Evsî'nin "el-Me'âni'l-mecâziyye elletî ḥarece ileyhâ üslûbü'l-istifhâm fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm" (*MMİr, XL/3-4* [1410/1989], s. 323-367) ve Hikmet Akdemir'in "Kur'an-ı Kerim'de Mecâzin Varlığı Problemi" (bk. bibl.) başlıklı makaleleri de bu konudaki çalışmalardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, I, 223; Buhârî, "Şalâtü'l-ḥavf", 5, "Tefsîr", 2, "Şavm", 16, "Zekât", 11; Müslim, "Cihâd", 69; Sibeveyhi, *Kitâbü Sibeveyhi* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1977, V, 7-28; İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkilî'l-Kur'ân* (es-Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1393/1973, s. 132; İbn Cinnî, *el-Ḥaşâ'îs* (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbî'l-Arabî), II, 42-457; Yâkût, *Mu'cemû'l-üdebe'â*, XIX, 52; İbnü'l-Arabî, *el-Fütühât*, II, 68, 107-109, 116; IV, 119; İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, VI, 301-374; VII, 34, 96; XII, 277-278; XX, 400-499; Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmî'l-Kur'ân* (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî v.dğr.), Beyrut 1415/1994, II, 377; Süyûtî, *el-İtkân* (Bugâ), II, 703, 753; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II, 450-452; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 361; Nasr Hâmîd Ebû Zeyd, *el-İtti-câhül-'aklı fi't-tefsîr*, Beyrut 1983, s. 93-94, 111-137; Mahmûd Mahmûd el-Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân fi tefsîri ve işârâtî'l-Kur'ân min kelâmî's-şeyḫi'l-ekber Muḥyiddîn İbnî'l-'Arabî*, Dımaşk 1410/1989, I, 13; Abdülazîm İbrâhim Muhammed el-Mut'inî, *el-Mecâz fi'l-luğa ve'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Kahire, ts. (Mektebetü Vehbe), I, 143; II, 892, 900, 1057; Abdülvehhâb Abdüsselâm Tavile, *Eşerü'l-luğa fi'ḥtilâfî'l-muctehidîn*, Mısır, ts. (Dârü's-selâm), s. 193-198; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmî: Giriş*, İstanbul 1993, s. 243; İbrâhim Ukaylî, *Tekâmülü'l-menhecî'l-ma'rîfî 'inde İbn Teymiyye*, Herdon 1415/1994, s. 128-129, 131-148; Enver Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, Ankara 2002, s. 165-178; Hikmet Akdemir, "Kur'an-ı Kerim'de Mecâzin Varlığı Problemi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV, Şanlıurfa 1998, s. 62-73; Hulûsi Kılıç, "Belâgat", *DİA*, V, 381.



ABDÜLHAMİT BİRİŞİK

MECÂZÜ'L-KUR'ÂN

(مجاز القرآن)

Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın
(ö. 209/824 [?])
Kur'ân-ı Kerîm'in
filolojik yorumuna dair eseri.

Garîbü'l-Kur'ân ve meâni'l-Kur'ân türü eserler arasında, Kur'an'da geçen garîb kelime ve tabirlerin filolojik tefsiriyle Kur'an'ın üslûp özelliklerinin "mecâzû'l-Kur'ân" adıyla ilk ele alındığı eserdir. *Mecâzû'l-Kur'ân*, *Garîbü'l-Kur'ân*, *Me'âni'l-Kur'ân*, *İ'râbü'l-Kur'ân* adlarıyla müellife nisbet edilen dört ayrı eserin (İbnü'n-Nedîm, s. 93-94; İbnü'l-Kiftî, III, 285), muhtevası dolayısıyla veya bazı yazma nüshalarında müstensihlerle verilmiş farklı isimler sebebiyle (DTCF Ktp., İsmail Saib Sencer, nr. 4757; Murad Molla Ktp., nr. 206) *Mecâzû'l-Kur'ân*'ın değişik adları olduğu anlaşılmaktadır (*Mecâzû'l-Kur'ân*, neşreden giriş, s. 18). Kitap, Ebû Ubeyde'nin öğrencisi Ali b. Mugire el-Esrem'in hocasına okuyup icâzet aldığı rivayetiyle günümüze intikal etmiştir. Ancak yazma nüshalar arasındaki bazı farklılıklar eserin başka rivayetlere de dayandığı izlenimi vermektedir. İslâm fetihleri sırasında ana dili Arapça olmayan unsurların İslâm'a girmesiyle Kur'an'ın anlam ve üslûp bakımından anlaşılmasında ortaya çıkan problemlerin Kur'an'da geçen garîb kelimeler ve mecazi tabirler üzerinde odaklandığını gören Ebû Ubeyde eserini bu ihtiyaca cevap vermek üzere kaleme almıştır.

Bir mukaddime ile başlayan ilk kitap sayılan (Abdülhamîd Seyyid Taleb, s. 127) *Mecâzû'l-Kur'ân*'ın mukaddimesi ulûmü'l-Kur'ân, garîbü'l-Kur'ân ile Arap dili ve belâgatı açısından çok değerli olup râvi Esrem tarafından ilâve edilmiş olması muhtemel görülmektedir (*Mecâzû'l-Kur'ân*, neşreden giriş, I, 24). Mukaddime Kur'an kelimesinin Allah'ın kitabının adı olduğu belirtilerek bunun etimolojik ve semantik açıklaması yapıldıktan sonra furkân, sûre ve âyet terimleri üzerinde durulmuştur. Ayrıca Fâtiha sûresi ve bu sûrenin diğer isimleri hakkında bilgi verilmiş, mecaz anlayışından ve mecaz kapsamına giren hususlardan söz edilmiştir. Ebû Ubeyde'ye göre sarf ve nahiv ilimlerinin konularından olan, kelimelerin etimolojik ve morfolojik yapıları ile 'rab yönleri mecaz kapsamına girdiği gibi ihtisar, izmâr, hazîf, tekrar, tekid, takdim -tehir, istiare, teşbih, temsil, teşhis-intak, kina-

ye vb. belâgat ilminin konusuna giren hususlar da bu kapsama dahildir. Bu sebeple mecaz, hakikatin karşıtı olmaktan çok Araplar'ın Arap dilini kullanım şekilleri ve ifade tarzları, filolojik izahlar, tefsir ve te'vil anlamındadır.

Açıklamaların sûre ve âyet sırasına göre yapıldığı eserde kelimelerin sarf, nahiv ve iştikak açısından tahlilleri yapılmakta, tekrar eden kelimeler hakkında bazan daha önce geçen açıklamaya işaret edilmekle birlikte genellikle kelimeler her geçtikleri yerde yeniden ele alınmaktadır. Bu arada hurûf-ı mukattaaların tefsir ve te'viline girilmemiştir. Filolojik açıklamaların umumiyetle kısa olduğu eserde gerektiğinde sebep-i nüzûl, Mekki-Medenî, nâsih-mensuh gibi hususlara temas edildiği görülür (I, 50, 259, 375). Kıraat farklarından doğan i'rab şekilleriyle anlam farklarını âyet, hadis ve Arap şiirinden getirdiği örneklerle açıklayan müellif hatalı kıraatlere hocası Ebû Amr b. Alâ'dan yaptığı nakillerle işaret etmektedir (I, 305-306, 372-374). Garib kelimeleri ve ifadeleri Arap şiiriyle nesrinden (meseller) getirdiği örneklerle izah etmiş, Câhiliye, muhadram ve İslâm dönemi şairlerinden 1000 kadar beyit nakletmiş, bunlarda geçen kelimeleri de izah etmesi eserin hacmini arttırmıştır. Böylece filolojik ve etimolojik açıklamasına yer verdiği garib kelime ve ifadelerin sayısı 2500'ü aşmıştır. Ebû Ebeyde Kur'an'ın her kelimesinin Arapça asılı olduğunu ısrarla savunmakta (I, 17 vd.), Kur'an kelimeleri hakkında Arapça asıllarıyla ilgili olmayan açıklama yapanları üstü kapalı bir şekilde eleştirmektedir (I, 309). Onun âyetlerin anlamlarının belirlenmesinde genellikle diğer âyetlere ve hadislere başvurduğu görülmektedir (I, 77, 124, 130, 150; II, 91, 122). Zaman zaman âyet veya kelimelere farklı mânalar vererek bağlamın anlamı belirlemedeki önemine işaret etmektedir (I, 84, 90, 128).

Hâricî ve Şuûbî olduğu kaydedilen müellifin siyasi, itikadî ve ideolojik eğilimlerinin eserine yansımadağı görülmektedir. Ancak Allah'a yüz, el, ayak nisbet eden âyetlerle kazâ ve kadere dair müteşâbih âyetleri Basra'da hâkim olan ve akıl öncelikli hür düşünme yöntemini ilke edinen, birçok itikadî konuda Hâricîler'le aynı görüşü paylaşan Mu'tezile'nin tevhid ve tenzih esasına paraieî biçimde yorumlamıştır (I, 46, 170, 243, 266, 276, 290; II, 112, 132). Bu arada bazı müteşâbih âyetlerin sadece sözlük anlamını vererek te'vile yönelmediği de olmuştur (I, 273; II, 15).

Muhtevanın tarihî olaylardan çok filolojik yorumlarla ilgili olmasından dolayı eserinde İsrâiliyat'a yer verilmemiştir.

Basra dil okulunun önemli bir temsilcisi olmakla birlikte Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'an*'da Basra-Küfe dil mekteplerinin tesbit ettiği gramer kurallarından çok Arap dilinin kullanımını esas alan serbest filolojik yorumlara meylettği, icthad ve kıyasa dayalı olarak dili en geniş biçimde kullananlardan olduğu görülmektedir. Arapça'nın çeşitli kullanımına vâkır olan sahâbenin Kur'an'ı rahatlıkla anladığını düşünün (I, 8), bu sebeple tefsire dair Selef'ten nakledilen rivayetlerden ziyade Arap dilinin gramer incelikleriyle kullanım ve üslûp özelliklerini esas alan Ebû Ubeyde, bu eserinden dolayı başta rakibi Asmaî olmak üzere dönemin ileri gelen âlimleri tarafından kişisel görüşlerine göre Kur'an'ı tefsir etmekle itham edilmiştir (Hatîb, III, 255; Yâkût, XIX, 159). Ebû Ubeyde, şahsî düşmanlık ve kiskançlık yüzünden kendisini eleştiren Asmaî'ye somut bir örnekle verdiği cevapta (Hatîb, XIII, 255; Kemâleddin el-Enbârî, s. 108) şevâhide dayalı lugavî / filolojik açıklamaların kendi görüş ve arzusuna göre tefsir sayılmayacağını ifade etmiştir. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ahfeş el-Evsat, Zeccâc, Nehhâs ve Muhammed b. Ahmed el-Ezherî gibi dilciler tarafından da eleştirilen eserin geniş ve sistematik tenkidine Ali b. Hamza el-Basrî'nin *et-Tenbîhât 'alâ egâli'ti'r-ruvât* adlı eserinde yer verildiği belirtilmektedir. Ancak bu eserin *Mecâzü'l-Kur'an*'la ilgili bölümüne henüz rastlanmamıştır. Taberî'nin Ebû Ubeyde'yi dille ilgili konularda eleştirmesi ve onu te'vil ehlinin açıklamalarını bilmemekle itham etmesi (*Câmi'u'l-beyân*, I, 54, 62, 63, 159; XII, 129, 311; XV, 21, 34, 40), kendisinin *Mecâzü'l-Kur'an*'dan faydalanmasına engel olmamıştır.

Bu eleştirilere rağmen *Mecâzü'l-Kur'an*, daha sonraki dönemlerde gerçekleştirilen dil ve tefsir çalışmalarında, özellikle de garibü'l-Kur'an ve garibü'l-hadis türü eserlerde önemli bir kaynak olmuş, kendisinden geniş ölçüde yararlanılmıştır. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Abdullah b. Yahyâ el-Yezîdî, Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî, Zeccâc, İbn Hişâm, Buhârî, İbn Hacer el-Askalânî, İbn Düreyd, Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, Cevherî, İbn Berrî, Ebû Ali el-Fârisî, Taberî ve Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî eserden faydalanan müellifler arasındadır. Gilliot gibi bazı şarkiyatçılara göre *Mecâzü'l-*

Kur'an, ilk dönemin rivayet ve kıssa ağırlıklı tefsir geleneğinden bir metnin filolojik analize dayalı profesyonel yorumuna geçişte dönüm noktası teşkil etmektedir (Versteegh, s. 47).

Mecâzü'l-Kur'an sarf, nahiv, lugat ve iştikak meseleleri yanında mecaz, teşbih, temsil, kinaye, i'câz, hazif, takdim-tehir gibi belâgata dair birçok teknik terimle birlikte şevâhid olarak değerlendirilmiş, Câhiliye ve İslâm dönemlerine ait zengin şiir hazinesine sahip olmasıyla Arap dili ve belâgati çalışmaları için temel kaynaklardan biri olmuştur.

M. Fuat Sezgin, *Mecâzü'l-Kur'an*'ı mevcut beş yazma nüshasını esas alıp doktora tezi olarak tahkik etmiş, geniş bir inceleme kısmı ve çeşitli indekslerle birlikte yayımlamıştır (I, Kahire 1373/1954; II, Kahire 1382/1962). Eser üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmış olup Yûsuf b. Hasan es-Sirâfî'nin *Şerhu Ebyâti'l-Mecâz* (Sezgin, GAS, IX, 66), Muhammed Seyyid Ahmed Ali'nin *Kağâya'l-müzekker ve'l-mü'enneş fi Mecâzi'l-Kur'an li-Ebî 'Ubeyde* (Kahire 1410/1990), Muhammed Alevî Mukaddem'in "Mukeyse-yi Mecâzi'l-Kur'an-ı Ebû 'Ubeyde ve Telhîşî'l-beyân fi mecâzâtî'l-Kur'an-ı Seyyid Şerîf Rağî" (*Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât u 'Ulûm-i İnsânî*, XIX/1-2 [Tahran 1345], s. 181-215), Ella Almagor'un "The Early Meaning of Mecâz and The Nature of Ebû Ubayda's Exegesis" (*Studia Orientalia*, nşr. D. H. Baneth, Jerusselam 1979, s. 307-326), John Wansbrough'un "Majâz al-Qur'an: Periphrastic Exegesis" (*BSOAS*, XXXIII [1979], s. 247-299) ve Semîre bint Muhammed Saîd Besyûnî'nin *Ebû 'Ubeyde ve't-tefikürü'l-belâgî fi Kitâbi Mecâzi'l-Kur'an* (yüksek lisans tezi, 1407/1987, Külliyyetü't-terbiye li'l-benât, Riyad) adlı çalışmaları bunlar arasında yer alır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'an* (nşr. Fuat Sezgin), Kahire 1373-82/1954-62, ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 17-21, 24-25; İbn Kuteybe, *Garibü'l-Kur'an* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut 1398/1978, neşredenin girişi, s. 4; Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (Bulak), I, 54, 62, 63, 159; XII, 112, 129, 311; XV, 21, 34, 40; Ali b. Hamza el-Basrî, *et-Tenbîhât 'alâ egâli'ti'r-ruvât* (nşr. Abdülazîz Abdülazîz el-Meymenî), Kahire 1986, tür.yer.; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), s. 37, 93-94; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 255; İbn Hayr, *Fehrese*, s. 59-60, 134; Kemâleddin el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ* (nşr. İbrâhîm es-Sâmmerrâî), Zerkâ (Ürdün) 1405/1985, s. 86-88, 108; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, VII, 261; XIII, 254; XVI, 112; XIX, 156, 159, 162; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, III, 278, 280, 285; İzzeddin İbn Abdüsselâm, *Mecâzü'l-Kur'an* (nşr. M. Mustafa

b. el-Hâc), Trablus 1401/1982, neşredenin girişi, s. 42; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, IV, 363; Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İstanbul 1956, s. 125-155; a.mlf., *GAS*, VI, 297; VIII, 71; IX, 66; Abdülhamîd Seyyid Tilib, *Ġarîbü'l-Kur'ân, ricâlühû ve menâhicühûm min İbn 'Abbâs ilâ Ebî Hayyân*, Küveyt 1986, s. 124-141; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, I, 286-294; a.mlf., "İbn Hişâm ve Siresindeki Ġarîbü'l-Kur'ân", *A'û İlahiyat Fakültesi İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 3, Ankara 1977, s. 5-6; İbrâhim Abdullah Rufeyde, *en-Nahv ve kütübü't-tefsir*, Libya 1399/1990, I, 116, 153-175; C. H. M. Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*, Leiden 1993, s. 47, 122, 182; J. Wansbrough, "Majâz al-Qur'ân: Periphrastic Exegesis", *BSOAS*, XXXIII (1979), s. 247-266; A. Rippin, "İbn Abbâs's al-Lugât fi'l-Qur'ân", a.e., XLIV (1981), s. 15-25; a.mlf., "İbn Abbâs's Ġarîb al-Qur'ân", a.e., XLVI (1983), s. 332-333; Abbas Erhîle, "Mecâzû'l-Kur'ân li-Ebî 'Ubeyde", *ed-Dâre*, XII/3, Riyad 1986, s. 235-246; Hasan M. Taki el-Hâkim, "Men ibtekera'te'lif fi Ġarîbi'l-Kur'ân", *el-Mevsim*, sy. 2-3, Beyrut 1989, s. 630-631; W. Madelung, "Abû Ubayda Ma'mar b. al-Muthannâ", *Journal of Islamic Studies*, III/1, Oxford 1992, s. 51-52; Muhammed el-Hacevî, "Mecâzû'l-Kur'ân li-Ebî 'Ubeyde", *Âfâku's-sekâfe ve't-türâs*, VIII, Dübey 1415/1995, s. 82-89.



ADEM YERİNDE

MECCÂVÎ

(المجّوّي)

Abdülkâdir b. Muhammed
b. Abdülkerîm el-Meccâvî
(1848-1914)

Cezayir ıslah hareketinin öncülerinden,
âlim ve eğitimci.

Tilimsân'da doğdu. Mağrib-i Aksâ'nın kuzeybatısında yaşayan Meccâve kabilesine mensuptur. Babası Fas'ta tahsilini tamamlamasının ardından Tilimsân'da yirmi beş yıl kadılık yapmış, daha sonra Fas'a dönerek Karaviyyîn Camii'nde ders vermiş, kadılık ve müderrislik yaptığı Tanca'da vefat etmiştir. Abdülkâdir el-Meccâvî Tilimsân, Tanca ve Tıtvân'da (Tittâvîn) öğrenim gördükten sonra Fas'a gidip Karaviyyîn'de tahsilini tamamladı. Hocaları arasında Muhammed b. Medenî Gennûn, Muhammed el-Alevî, Sâlih eş-Şâvî, Ahmed b. Sûde ve Ca'fer b. İdrîs el-Kettânî anılmaktadır. Ardından Tilimsân'a döndü ve 1286 (1869) yılında gittiği Kostantîne'de (Kosantîne) önce Sîdî el-Kettânî Camii'nde (1287/1870 veya 1290/1873), daha sonra din âlimi ve kadı yetiştirmek üzere Fransız yönetiminin açtığı okullardan Kettâniyye Medresesi'nde (1295/1878) müderrislik yaptı. Burada iki dilde yayımlanan haftalık *el-Müntehab* gazetesine

yazılar yazdı. 1877'de Kahire'de basılan ve Cezayir'e az miktarda sokulabilen *İrşâdü'l-müte'allimîn* adlı eserinde dinî ve millî değerlere bağlı kalarak çağdaş ilimleri ve yabancı dilleri bilmenin, çağdaş eğitim metotlarını uygulamanın gereğine işaret edip millî uyanışa giden yolun bundan geçtiğini dile getirdi. Bu küçük kitap, milliyetçi çevrelerin büyük takdirini kazandığı ölçüde Fransız sömürge yönetimi ve basını ile onları destekleyen bazı Cezayirli'lerin tepkisine yol açtı. Sömürge yönetiminin Cezayir halkının Fransız vatandaşlığını ve aile hukukunu benimsemesine yönelik telkin ve baskılarına karşı 1891'de şehrin önde gelenleri ve ulemânın sosyal, ekonomik ve özellikle Arapça öğretimi, İslâmî yargı ve eğitimi kapsayan kültürel talepleriyle ilgili olarak Fransız yönetiminde öncü rol oynadı. Bu konuda hemen bir netice alınmıyorsa da sonraki yıllarda bu yöndeki faaliyetlerin etkisi kendini gösterdi. 1906'da İslâm hukukunun kodifikasyonu için oluşturulan, on altı Fransız yöneticisiyle hukukçusunun yer aldığı heyette bulunan altı Cezayirli'den biri Meccâvî idi.

Kostantîne'de yirmi yıla yakın sürdürdüğü müderrislik görevinden sonra 1315'te (1897) Cezayir'e giden Meccâvî, yine resmî bir okul olan Cezayir Medresesi'nin (Seâlibiyye Medresesi) yüksek kısmında ders verdi. Burada Abdülhamîd b. Bâdis ile Tayyib el-Ukbî ve Muhammed Beşîr el-İbrâhimî gibi Cezayir ıslah ve bağımsızlık hareketi liderlerinin hocası olan Hamdân el-Venîsî, yine İbn Bâdis'in hocalarından ve Kostantîne Mâlikî müftüsü Mevlûd b. Mevhûb, Kostantîne Hanefî müftüsü Abdülkerîm Başterzî, Cezayir Hanefî kadısı Hammû İbnü'd-Derrâcî, Cezayir Mâlikî müftüsü ve Seâlibiyye müderrislerinden Muhammed Saîd İbn Zekrî, Mahmûd Kahûl, Ahmed el-Bûanî, Muhammed Bû Şerîr'in de aralarında bulunduğu birçok öğrenci yetiştirdi. Cezayir'de Sîdî Ramazan Camii'nde hatiplik yaptı. Zilkade 1332'de (Ekim 1914) Kostantîne'de vefat etti. Diğer kaynakların aksine R. Bencheneb Cezayir'de öldüğünü belirtir. Verdiği mücadeleden dolayı zehirlenerek öldürüldüğü de söylenmektedir.

Dinî ilimler yanında Arap dili ve edebiyatı, astronomi, matematik, iktisat gibi ilim dallarında, ayrıca Batı kültürü konusunda bilgi sahibi olan Meccâvî eserlerinin çeşitliliğine de yansıyan ansiklopedik bir âlim özelliğine sahipti. Uzun zaman müderrislik yapan Meccâvî kaleme aldığı

bazı eserlerde eğitimle ilgili görüş ve tecrübelerine yer vermiştir. Dönemindeki diğer bir kısım âlimler gibi Cemâleddin-i Efgânî ve Muhammed Abduh'un fikirleri doğrultusunda Selevî ve geleneksel ıslahçı tavrıyla bid'atlara ve tasavvuf ehlinin bazı uygulamalarına karşı çıkmıştır. ıslahçı fikirleri savunanı haftalık *el-Mağrib* gazetesiyile (1903-1913) on beş günde bir çıkan *el-İhyâ'* dergisinde (1906-1907) yazılar yazmış. Fransız okullarından mezun olan Cezayirli gençlerin 1894'te kurduğu, eğitim ve kültürel faaliyetleri yanında Cezayir'in bağımsızlığını da hedef alan el-Cem'iyetü'r-Reşîdiyye gibi kuruluşların kültür faaliyetlerine katılarak onları desteklemiştir. Muhafazakâr-ıslahçı bir çizgide yer almakla birlikte bu yaklaşıma sahip âlimlerin çoğunun aksine Fransızca eğitime, Batı uygarlığının birtakım kurumlarını benimsemeye ve modern bilimlerin öğrenilmesine karşı değildi. Öğrencilerinden Mevlûd b. Mevhûb'un sosyal problemleri dile getirdiği kasidesine 1912'de yazdığı *el-Lüma' 'alâ nazmî'l-bida'* adlı şerhin mukaddimesinde ıslah ve kalkınmanın yolunun eğitimden geçtiğine, çocuklar ve kadınların eğitiminin önemine dikkat çekmiş, yalnız dinî ilimleri öğrenmenin artık yetmeyeceğini, modern bilimleri de öğrenmek gerektiğini belirtmiştir. Kendisinin, arkadaşları ve öğrencilerinin İslâmî eğitim ve öğretim konusundaki çabaları ferdî planda kaldığından önemli bir başarı elde etmediyse de 1931'de kurulan Cem'iyetü'l-ulemâ'l-müslimîn'in ortaya çıkmasında etkili olmuştur.

Eserleri. *İrşâdü'l-müte'allimîn* (Kahire 1294); *Naşihatü'l-mürîdîn* (Tunus, ts.); *Şerh 'alâ Manzûmeti Muhammed el-Mecrâdî es-Selâvî* (Kostantîne 1878); *Şerhu'l-Lâmiyyeti'l-Mecrâdiyye fi'l-cümel* (Annâbe 1894); *Şerhu Kaşideti Muhammed el-Menzilî et-Tûnisî* (Cezayir, ts.); *Naşihatü'l-işvân: Şerh 'alâ manzûmeti Âdâbi'l-mürîdîn li-Muhammed el-Menzilî* (Tunus 1313); *Kitâbü'l-İfâde li-men ya'tlubü'l-isti'fâde* (Cezayir 1901); *Şerhu Şevâhidi İbn Hişâm* (Kostantîne, ts.); *Nüzhetü't-ıtarî fi'l-me'ânî ve's-sarf* (Cezayir, ts.); *Şerhu'l-Cümelî'n-nahviyye* (Cezayir, ts.); *ed-Dürerü'n-nahviyye 'ale'l-Manzûmeti's-Şebrâviyye* (Cezayir, ts.); *Şerhu Manzûmeti İbn Gâzî fi't-tevkîl* (Kostantîne, ts.); *el-Ferîdetü's-seniyye fi'l-a'mâlî'l-ceybiyye* (Cezayir 1321); *el-Mirşâd fi mesâ'ilî'l-iktisâd* (Cezayir 1904, Ömer Berihmât ile birlikte); *el-İktisâdû's-siyâsî* (Cezayir, ts.);

Risâle fi mesâ'ili'l-kesb ve'l-ihtiyâr (Cezayir, ts.); *Tuhtetü'l-aḫyâr fi'l-cebr ve'l-ihtiyâr* (Cezayir, ts.); *el-Kavâ'idü'l-ke'lâmiyye* (Cezayir 1329); *el-Lüma' 'alâ nazmi'l-bida'* (Cezayir 1330).

BİBLİYOGRAFYA :

Serkis, *Mu'cem*, II, 1291; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü a'lâmi'l-Cezâ'ir*, Beyrut 1400/1980, s. 286-287; Hifnâvi, *Ta'rîfû'l-halef bi-ricâli's-selef*, Beyrut 1402/1982, II, 453-457; Ammâr et-Tâlibî, *İbn Bâdis: Ḥayâtühü ve âşâruhu*, Beyrut 1403/1983, I, 19-25; Mâzin Salâh Mutabbakânî, *Cem'iyetü'l-'ulemâ'li'l-müslimîne'l-Cezâ'iriyyün ve eşeruha'l-işlâhî fi'l-Cezâ'ir*, Cezayir 1985, s. 92; A. Christelow, *Muslim Law Courts and the French Colonial State in Algeria*, Princeton 1985, s. 24, 206, 213, 216, 230-234, 255-256, 263; Ebü'l-Kâsım Sa'dullah, *Ebhâş ve ârâ' fi târihi'l-Cezâ'ir*, Beyrut 1990, II, 193-195; a.mlf., *el-Hareketü'l-vatanîyyetü'l-Cezâ'iriyye*, Beyrut 1992, II, 135, 140, 144, 147-148, 188, 294, 386; a.mlf., *Târîhu'l-Cezâ'iri's-şekâfi*, Beyrut 1998, III, 34, 91, 125, 128, 129, 130, 287, 390; IV, 373, 467, 471, 533; V, 232, 235, 314, 489; VI, 38, 209, 220-223, 241, 331-332; VII, 146, 153-154, 157, 173, 196-197, 279-280; VIII, 45, 77, 98, 165, 210-211, 249, 259; R. Bencheneb, "al-Madjdjâwi", *EJ* (Ing.), V, 1029-1030.



AHMET ÖZEL

MECDÎ, Mehmed

(ö. 999/1591)

Osmanlı edip ve şairi, biyografi yazarı.

Edirne'de doğdu. Babasının adı Abdullah'tır. İlimiye ailesine mensup olmasından dolayı "Çelebi" unvanıyla anılır. Dönemin âlimlerinden Kaf Ahmed Çelebi'nin dânişmendi olarak onun yanında yetişti ve kısa sürede temayüz etti. Erken yaşlarda edebiyatla meşgul oldu, şiirler yazdığı gibi okuduğu Arapça ve Farsça eserlere tenkitlerde bulundu. Bir tavsiyeye uyarak Taşköprizâde'nin Arapça eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye'sini Türkçe'ye çevirmeye başladı. Karamanî Ahaveyn Mehmed Çelebi'nin bir rivayete göre Sultan Bayezid Medresesi müderrisliğinden (Âşık Çelebi, vr. 117^b; Kinalizâde, II, 854), diğer bir rivayete göre Sahn müderrisliğinden (Atâî, s. 334) mülâzımı olan Mecdî Çelebi kadılık görevini tercih ederek Rumeli kazaskerliğine bağlı Üsek'te ve diğer bazı kaza merkezlerinde kadılık yaptı ve günlük 150 akçe kapasiteli kadılığa kadar yükseldi. Daha sonra İstanbul'a geldi ve burada vefat etti. Ölümüne, "Mecdî'ye rahmet ede Rabb-i mecdî" mısraı ile tarih düşürülmüştür. Mezarı İstanbul'da Edirnekapı dışındaki Emîr Buhârî Tekkesi civarındadır.

Tercüme ve telif birkaç eseri bulunan Mecdî Çelebi aynı zamanda şair olup çoğunluğu gazellerinden meydana gelen bir divançesi vardır. Ayrıca Seyfiyye adında Arapça edebî bir risâlenin müellifidir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3415/5, vr. 28^b-30^b). Tezkirelerde "kalemiyye" tarzında yazıldığından söz edilen (Âşık Çelebi, vr. 117^b; Beyânî, s. 250) Şem'îyye adlı risâlesinin herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır (örnek parça için bk. *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısım*, s. 324). Çağdaşı Âşık Çelebi tarafından "benzersiz bir şair, akranından üstün âlim, nesri kuvvetli bir münşî" olarak nitelenir. Edirne'de kendisiyle defalarca görüşen ve sohbetlerinde bulunan tezkire sahibi Ahdî ise nazma aşırı meylinin olduğunu, Anadolu şairlerinin divanlarından yaptığı seçmelerle bir câmiu'n-nezâir meydana getirdiğini ifade eder (*Gülşen-i Şuarâ*, s. 175 vd.). En önemli tercümesinin Abdülkâdir el-Kureşî'nin *el-Cevâhirü'l-muğiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye* çevirisi olduğu belirtilmektedir (*Osmanlı Müellifleri*, III,

139). Şiirde hemşehrisi Emrî Emrullah'ın tesirinde kaldığı bildirilen Mecdî'nin özellikle kaside ve gazel türlerinde şiirleri vardır. Bir nüshası Millet Kütüphanesi'nde bulunan (Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 398) divançesindeki gazelleri şühâne ve âşikane bir üslûpla kaleme alınmıştır. Gazellerinden başka nükteli kıtaları ve zarifane muammaları da olan şairin bir kırk hadis tercümesi bulunduğunu Âli Mustafa Efendi kaydeder (*Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısım*, s. 324).

Mehmed Mecdî, asıl şöhretini eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye'nin tercümesi olan *Hadâiku's-Şekâik* ile yapmıştır. Daha ziyade *Tercüme-i Şekâik* (*Şekâik Tercümesi*) olarak anılan eser aslı kadar ün kazanmıştır. Kendi ifadesiyle, kadılık mesleğinin verdiği meşgaleler yüzünden tercüme ve ikmal çalışmalarını ancak 1587 yılında tamamlayabilen Mecdî, eserini devrin padişahı III. Murad'a takdim etmiştir (*Şekâik Tercümesi*, s. 13, 527). *Hadâiku's-Şekâik* Taşköprizâde'nin eserine dayalı yeni bir çalışma olarak kabul edilebilir.

Mehmed Mecdî'nin *Şekâik Tercümesi*'nin ilk iki sayfası (İstanbul 1268)



Eserinin adını *Hadâiku's-Şekâik* koymasının sebebini *Şekâ'ik*'i bir fidanlılık kabul etmesiyle, yani orada biyografisi verilen kişileri daha geniş olarak ele almasıyla açıklayan Mecdî kendi eserinin öteki tercümelerle kıyaslanmamasını, yaptığı çevirinin onlardan üstün olduğunu ifade eder (a.g.e., s. 11-12). Eser İstanbul'da yayımlanmış (1269), bunun faksimile neşri bir önsöz ve indeks ilâvesiyle *Şekâik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri* adlı külliyyatın birinci kitabı olarak yeniden basılmıştır (nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989; ayrıca bk. eş-ŞEKÂİKU'n-NU'MÂNİYYE).

BİBLİYOGRAFYA :

Mecdî, *Şekâik Tercümesi*, s. 9-13, 331, 373-374, 385, 486, 503, 526, 527; Taşköprizâde, eş-Şekâ'ik, tür.yer., ayrıca bk. neşredeninin önsözü, s. IX; Âşık Çelebi, *Meşâirü's-suarâ*, vr. 117^b; Ahîdî, *Gülşen-i Şuarâ*, Millet Ktp., Ali Emîri, Tarih, nr. 774, s. 175-178; Beyânî, *Tezkire* (nşr. İbrahim Kutluk), Ankara 1997, s. 249-250; Âli Mustafa Efendi, *Künhü'l-ahbâr*, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 493^b; Kınalızâde, *Tezkire*, II, 854-856; Atâf, *Zeyl-i Şekâik*, s. 4, 334-336, 419, 439; Riyâzî, *Riyâzü's-Şuarâ*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 130^b-131^a; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1058, 1065; Abdurrahman Hibri, *Enisü'l-müsâmirin*, Millet Ktp., Ali Emîri, Tarih, nr. 80, vr. 80^b; Müstakimzâde, *Mecelletü'n-nişâb*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 384^b; Ahmed Bâdi Efendi, *Riyâz-ı Belde-i Edirne*, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 10392, II, 545-546; *Osmanlı Müellifleri*, III, 139; Osman Nuri Peremeci, *Edirne Tarihi*, İstanbul 1940, s. 215-216; TCYK, s. 686-687; *Hediyetü'l-ârifin*, II, 259; Agâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1973, s. 355; Babinger (Üçok), s. 95, 96; *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısım* (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 324-325; Behcet Gönül [Necatigil], "İstanbul Kütüphanelerinde al-Şakaik al-Nu'maniyye Tercüme ve Zeyilleri", *TM*, VII-VIII/11 (1945), s. 151-152; *Kâmûsü'l-a'lâm*, VI, 4168; İsmet Parmaksızoğlu, "Mecdî", *TA*, XXIII, 350-351; Bekir Kütükoğlu, "Meğdi", *EP* (Fr.), VI, 963; "Mecdî Mehmed Efendi", *TDEA*, VI, 169.



ABDÜLKADİR ÖZCAN

MECDÜDDEVLE

(مجد الدولة)

Ebû Tâlib Kehfû'l-ümme
Mecdüddeve Rüstem b. Fahriddëve Ali
(ö. 420/1029'dan sonra)

Büveyhî hükümdarı
(997-1029).

Babası Fahrüddeve'nin Şâban 387'de (Ağustos 997) ölümü üzerine dört veya sekiz yaşında iken tahta çıkarıldı. Annesi Seyyide (Ümmü'l-mülük Şirîn) saltanat nâibi olarak devlet yönetimini ele geçirdi.

Rey ve Cibâl'de hüküm süren Büveyhîler'in başında küçük yaşta bir hükümdarı

rın bulunması, Cürçân ve Taberistan'ın eski Ziyârî Hükümdarı Kâbûs b. Veşmgîr'e topraklarını yeniden kazanma hususunda cesaret verdi. Kâbûs, Horasan'daki uzun sürgün hayatına son vererek Büveyhîler'e karşı bir askerî harekât başlattı. Büveyhîler, Kâbûs'un kuvvetleri karşısında mağlûp olarak Taberistan ve Cürçân'dan çekilmek zorunda kaldılar (388/998). Mecdüddeve, 397 (1007) yılında yeni vezir Hatîr Ebû Ali b. Ali'nin yardımıyla iktidarı annesi Seyyide'nin elinden almak için teşebbüse geçti ve annesini bir kalede hapsetti. Fakat Seyyide buradan kaçarak Hasanveyhîler'in hükümdarı Bedr b. Hasanveyh ile Mecdüddeve'nin kardeşi, Hemedan ve Karmîsîn (Kirmansâhân) Valisi Şemsüddeve'yi harekete geçirmeyi başardı. Rey kuşatıldı, savaşı kaybeden Mecdüddeve annesi tarafından tahttan uzaklaştırılarak bir kalede tevkif edildi. Onun yerine kardeşi Şemsüddeve tahta çıkarıldı. Ancak bir yıl sonra Seyyide Mecdüddeve'nin yeniden tahta geçmesine izin verdi. Mecdüddeve resmen hükümdar olmakla beraber siyasi irade bundan sonra da Seyyide'nin elinde kaldı. 400 (1009-10) yılından itibaren Mecdüddeve, Irak ve Fars Büveyhî Emiri Bahâüddeve'nin üstünlüğünü tanıdı. Bahâüddeve'nin ricası üzerine Halife Kâdir-Billâh ona Mecdüddeve ve Felekü'l-ümme lakaplarını verdi. Bahâüddeve'nin ölümünden (403/1012) sonra Mecdüddeve nisbeten bağımsız bir siyaset izledi.

Mecdüddeve, 405 (1014-15) yılında kardeşi Şemsüddeve tarafından ikinci defa tehdit edildi. Bedr b. Hasanveyh'in ölümünün ardından onun topraklarının bir kısmını ele geçirerek gücünü arttıran Şemsüddeve Rey'i de zaptedip üstünlüğünü pekiştirmek için saldırıya geçti. Şehre kolayca hâkim olunca Mecdüddeve ve annesi Seyyide Rey'den ayrılmak zorunda kaldılarsa da bir süre sonra Şemsüddeve Rey'i boşaltmaya mecbur oldu, Mecdüddeve ve Seyyide Rey'e döndüler. 407'de (1016-17) Büveyhî Devleti'nde yıldızı parlayan ve zamanla güçlenen İbn Fûlâz, Kazvin'in kendisine verilmesi isteğiyle isyan etti. Ziyârî Menûçih b. Kâbûs'un gönderdiği kuvvetlerle İbn Fûlâz Rey'e yürüyünce Seyyide ve Mecdüddeve ona Kazvin yerine İsfahan'ı vererek sorunu çözdüler.

Seyyide'nin 419 (1028) yılında ölümü, Mecdüddeve'nin tek başına devleti yönetme sorumluluğunu taşıyamayacağını kesin olarak ortaya koydu. Zira otuz yılı

aşkın bir zaman boyunca yönetim faaliyetinden uzakta zevku safa içinde yaşadığı için devleti yönetemez duruma düşmüştü. Sultan Mahmûd-ı Gaznevî Rey'e yürümeyi birçok defa düşünmüş, fakat Seyyide iş başında bulunduğu sürece bunu gerçekleştirmemişti. Beyhakî'nin kaydettiğine göre Gazneli Mahmud, Rey ve Cibâl'in bir kadın tarafından yönetilmiş olması sebebiyle Büveyhîler'den Horasan için gerçek bir tehlikenin mevcut olmadığı düşüncesini taşımıştır. Çünkü eğer Rey şehrini bir erkek idare etmiş olsaydı Nişâbur'da devamlı karargâh kurmuş bir orduyu muhafaza etmek gerekecekti (*Târîh*, s. 289).

Mecdüddeve'nin, halkını rahatsız eden Deylemli askerlere karşı yardım talebi Mahmûd-ı Gaznevî'nin eline onun ülkesini zaptetmek için önemli bir fırsat vermiş oldu. Sultan Mahmud, Hâcib Ali kumandasında 8000 kişilik bir orduyu Mecdüddeve'yi tutuklama emriyle gönderdi. Kendisi de muhtemelen Selçuklular'ın Mecdüddeve'ye yardım göndermesini önlemek amacıyla Cürçân'a hareket etti. Mecdüddeve ilginç bir şekilde kendini düşmanın ellerine teslim etti. Oğlu Ebû Dülef ve 100 kişiden oluşan askerleri ve yakın çevresiyle birlikte Gazneli ordusunu şehrin dışında karşıladı. Kendisi ve oğlu Gazneli karargâhına götürülüp gözetim altına alındı, arkasından Gazneli subayları sevk edilerek şehrin kapıları ele geçirildi. Bunu haber alan Kâzneli Mahmud hiçbir mukavemetle karşılaşmadan Rey şehrine girdi (420/1029). Rey, Gazneliler'in Kuzeybatı İran'daki askerî harekâtı için bir merkez haline geldi. Şehri oğlu Mesud'un idaresine bırakan Gazneli Mahmud, Horasan'a döndüğünde ona diğer Büveyhî topraklarının fetih görevini de verdi. Gerdîzî'nin kaydettiğine göre Mecdüddeve ve oğlu Ebû Dülef önce Hindistan'a, oradan Gazne'ye götürüldü. Mecdüddeve Sultan Mesud'dan iyi muamele gördü ve burada vefat etti (*Zeynü'l-ahbâr*, s. 72, 77).

İlim ve kültüre önem veren Mecdüddeve bizzat bunlarla meşgul olan bir hükümdar olarak dikkati çeker. Devlet işlerinin annesi tarafından yürütülmesi, ona bu yönde kendini geliştirmesi için yeterince zaman sağlamış olmalıdır. Kaynaklarda Mecdüddeve'nin elliden fazla kadından otuzu aşkın çocuğunun bulunduğu kaydedilmektedir. Gazneli Mahmud, Halife Kâdir-Billâh'a yazdığı mektupta bu kadınların hür olduğunu ve Mecdüddeve-

le'nin dinî sınırı aşan böyle bir davranışı atalarının âdeti olarak açıkladığını bildirmiştir. Deylemli askerlerin Rey halkını rahatsız etmeleri ve Mecdüddeve'nin hayatını bile tehdit etmeye başlamaları onun devlet işleriyle ilgilenmemesinin sonucuydu. İbnü'l-Esîr'e göre Mecdüddeve kitap okumaya meraklıydı (*el-Kâmil*, IX, 420). Utbî de onun kendini saraya kapatarak kitap incelemek ve not almakla meşgul olduğunu kaydetmektedir (*et-Târihu'l-Yemînî*, II, 194). Gazneli Mahmud ile Mecdüddeve arasında geçen bir konuşmada bu iki hükümdarın okuduğu kitaplar içinde Taberî'nin *Târîh-i* ile Firdevsî'nin *Şâhnâme*'sinin de adı geçmektedir (İbnü'l-Esîr, IX, 371). Dil ve edebiyat âlimi İbn Fâris Mecdüddeve'nin hocası olmuştur. İbn Sînâ, 405 (1014-15) yılında Cürcân'dan Rey'e geldiğinde Seyyide ve Mecdüddeve ile buluşmuş ve melankoliye yakalanmış olan Mecdüddeve'yi tedavi etmişti. Onun *Kitâbü'l-Me'âd* adlı eserini Rey'de bu hükümdar adına kaleme aldığı rivayet edilmektedir (İbn Ebû Usaybia, s. 440, 457). Mecdüddeve döneminde Bâtınîler ve İsmâîlîler gibi aşırı fırkalar dahil olmak üzere değişik fikir ve dinî anlayışlara mensup gruplar rahat bir şekilde faaliyetlerini sürdürdüler. Sünnî bir siyaset güden Gazneli Mahmud'un, Rey'i ele geçirmesinin meşruiyetini ispat etmek için halifeye gönderdiği fetihnâmede yer verdiği, Mecdüddeve'nin Bâtınî olduğu şeklinde yorumlanabilecek ifadeleri doğrulayan bilgiler bulunmamaktadır (Güner, s. 207-210).

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed b. Abdülcebâr el-Utbî, *et-Târîhu'l-Yemînî* (Ahmed el-Menînî, *Fethu'l-Vehbî 'alâ târihi Ebi Naşr el-Utbî* içinde), Kahire 1286, II, 193, 194, 195-198, 200; Gerdtzi, *Zeynü'l-aşbâr*, [baskı yeri yok] 1327, s. 71-73, 77; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Târîh* (trc. Yahyâ el-Haşşâb – Sâdik Neş'et), Beyrut 1982, s. 289; Rûzrâverî, *Zeylû Tecâribi'l-ümem* (nşr. H. F. Amedroz – D. S. Margoliouth), Oxford 1921, s. 297; *Mücmelü't-tevârih ve'l-kışaş* (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1318 hş., s. 395, 396, 403-404; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 69, 131, 140-141, 203-204, 250-251, 268-269, 371-372, 382-384, 402, 420, 469, 507, 508, 542; İbn Ebû Usaybia, *'Ujûnû'l-enbâ*, s. 440, 457; G. C. Miles, *The Numismatic History of Rayy*, New York 1938, s. 173-186, 194; C. E. Bosworth, "Early Ghaznavids", *CHIr*, IV, 176-177; a.mlf., *The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia*, London 1977, s. 69-72; a.mlf., "Mağd al-Dawla", *EP* (İng.), V, 1028; W. Madlung, "Minor Dynasties", *CHIr*, IV, 215; a.mlf., "The Assumption of the Title Shâhânshâh by the Büyids and 'The Reign of the Daylam (Dawlat Al-Daylam) II", *JNES*, XXVIII (1969), s. 176-177; a.mlf., "Al-e Bavand", *Elr*, I, 748; H.

Busse, "Iran Under the Büyids", *CHIr*, IV, 295-296; Muhammed Nâzım, *The Life and Times of Sulţân Mahmûd of Ghazna*, New Delhi 1971, s. 80-83; Erdoğan Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, Ankara 1989, s. 43-44; Ahmet Güner, *Büveyhîler'in Şii-Sünnî Siyaseti*, İzmir 1999, s. 207-210; K. V. Zetterstéen, "Mecd-üd-Devle", *IA*, VII, 431-432; H. Fleisch, "İbn Fâris", *EP* (İng.), III, 764; M. M. Mazzaoui, "Âbi, Abû Sa'd", *Elr*, I, 217-218; T. Nagel, "Büyids", a.e., IV, 581-582; Sâdik Seccâdî, "Âl-i Büveyh", *DMBİ*, I, 638; Hüseyin Tural, "İbn Fâris", *DİA*, XIX, 479.



AHMET GÜNER

MECDÜDDİN el-BAĞDÂDÎ

(مجدالدین البغدادی)

Ebû Saîd Mecdüddîn Şeref b. Müeyyed
b. Ebi'l-feth el-Bağdâdî
(ö. 616/1219 [?])

Kübreviyye tarikatı şeyhi.

556 (1161) yılında Bağdat'ta dünyaya geldi. Hârizm'in Bağdadek köyünde doğduğunu söyleyenler de vardır. Kendisiyle görüşmüş olan Ferîdüddin Attâr, *Tezki-retü'l-evliyâ'* adlı eserinin mukaddimesinde adını İmam Mecdüddin Muhammed Hârizmî şeklinde kaydeder. Anne ve babasının tabip olduğu, Hârizm şahının Abbâsî halifesinden bir doktor istemesi üzerine ailenin bu ülkeye gittiği, kardeşi Bahâeddin Muhammed'in Hârizmşah Tekiş'in başkâtibliğine kadar yükseldiği, Mecdüddin'in Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ'nın hizmetine girdiği, şeyhi tarafından ilk olarak abdesthane temizliğiyle görevlendirildiğini duyan annesinin oğlunun yerine bu iş için on temizlikçi gönderebileceğini söylediği, kendisi de tabip olan şeyhin tedavinin bizzat hastaya uygulanması gerektiğini belirterek bu isteği reddettiği ve Mecdüddin'in de tabip olduğu nakledilmektedir. Çağdaşı Avfî'nin kaydına göre Mecdüddin, Necmeddîn-i Kübrâ'nın on beş yıl hizmetinde kaldıktan sonra hilâfet almış (*Lûbâb*, s. 280) ve irşad faaliyetinde bulunması için Hârizmşah Tekiş onun adına Hârizm'de bir tekke yaptırmıştır. Mecdüddin'in bir ara Horasan bölgesinde de faaliyet gösterdiği Necmeddîn-i Kübrâ'nın kendisine yazdığı mektuplardan anlaşılmaktadır (M. Takî Dâniş Pejûh, *Hırka-i Hezârmîhî*, s. 160-161).

Mecdüddin'in irşad faaliyetleri Tekiş'ten sonra oğlu Alâeddin Muhammed zamanında da genişleyerek devam etti. Necmeddîn-i Kübrâ müridi Necmeddîn-i Dâye'nin eğitimi için onu görevlendirdi

(Câmî, s. 435). Hamdullah el-Müstevfî, Hârizm'de Mecdüddin'in vaazlarını takip edenler arasında sultanın annesinin de bulunduğunu, çok güzel olduğu belirtilen bu kadının zaman zaman şeyhi ziyaret ettiğini, bunu fırsat bilen bazı kötü niyetli kimselerin, sarhoş olduğu bir sırada Sultan Alâeddin Muhammed'e annesinin Hanefî mezhebine göre şeyhle evlendiğini söylediğini, sinirlerine hâkim olamayan sultanın şeyhin nehirde boğdurulmasını emrettiğini ve Mecdüddin'in bu emir üzerine öldürüldüğünü kaydeder (*Târîh-i Güzide*, s. 668). Sonraki bazı kaynaklarda da yer alan bu öldürülme gerekçesi araştırmacıların bir kısmı tarafından şüpheyle karşılanmış ve daha başka sebeplerin söz konusu olabileceği ileri sürülmüştür.

Abdurrahman-ı Câmî ve Hândmîr'e göre Mecdüddin'in öldürülmesinin sebebi, bir müşâhedesinin müridlerine aktararak kendisinin şeyhinden daha üstün olduğunu ima etmesi ve bunu duyan Necmeddîn-i Kübrâ'nın onun hakkında "deryâda ölsün" şeklinde bedduada bulunmasıdır. Rivayete göre Mecdüddin şeyhinden özür dilemiş, ancak şeyhi ona bu özürlü ile imanını kurtardığını, fakat başını kurtaramadığını söylemiştir. Öte yandan yine aynı müelliflerin ifadesine göre Mecdüddin'in ölüm haberi Necmeddîn-i Kübrâ'ya ulaştığında müridinin başına karşılık Alâeddin Muhammed'in elinden mülkünün gi-deceğini bildirmiş, bunu duyan sultan pişman olarak altın dolu bir leğenin üstüne bir kılıçla bir kafen koyup şeyhin huzuruna çıkmış, altınları Mecdüddin'in diyeti olarak getirdiğini, eğer kabul etmezse kısasa razı olacağını belirtmiş, şeyh ise müridinin diyeti olarak mülkünü kaybedeceğini tekrarlamıştır. Bir süre sonra Alâeddin Muhammed, Cengiz Han ile yapılan savaşta yenilmiş ve bu olayın ardından Hârizmşahlar hânedanı tarihe karışmıştır. Avfî, Mecdüddin'in öldürülmesi üzerine Muhammed b. Bedî' en-Nesefî'nin söylediği Farsça on beyitlik mersiye-yi kaydeder.

Mecdüddin el-Bağdâdî'nin ölüm yılıyla ilgili olarak kaynaklarda 606, 607 (1210-11), 613 (1216), 616 (1219) ve 617 (1220) gibi değişik tarihler verilmiştir. 616 yılını kaydeden müelliflerden Alâddeve-i Simnânî ayını da Cemâziyelâhîr (Ağustos) olarak belirtmiştir (*Muşannefât-ı Fârsî*, s. 317). Câmî, şeyhin Nişâburlu olan eşinin isteği üzerine bu şehre götürülüp defnedildiğini, daha sonra kabrinin 833'te (1430) İsferyin'e nakledildiğini söyler

(*Nefeḥât*, s. 428). Ancak Bertels, Câmî'nin Mecdüddin el-Bağdâdî ile Mecdüddin İsfereyînî'nin mezarlarının yerini karıştırdığını ileri sürer. Ona göre İsfereyînî'deki kabir Mecdüddin el-İsfereyînî'ye aittir (*Taşavvuf ve Edebiyyât-ı Taşavvuf*, s. 453-459).

Eserleri. 1. *Tuḥfetü'l-berere fi'l-mesâ'ili'l-âşere*. Eserde sâliklerin seyrü sülûk esnasında dikkat edilmesi gereken hususlar, giyim kuşam âdâbı, şeyhlik ve müridliğin vasıfları, şeyh-mürîd ilişkileri, halvet ve uzletin keyfiyeti, kalbe gelen havâtırın özellikleri, hırka giyme, sûfinin dinin emir ve yasaklarından kurtulacağı bir mertebeye ulaşıp ulaşamayacağı, yöneticilerle ilişkilerin tasavvuf açısından değerlendirilmesi gibi on mesele üzerinde durulmuş, sonunda semâ konusuna da yer verilmiştir. Birçok yazma nüshası bulunan eserin (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 205; Ayasofya, nr. 1695; Karaçelebizâde Hüsameddin, nr. 353) Berlin nüshasının (nr. 3088) bazı kısımları, Fritz Meier tarafından Necmeddîn-i Kübrâ'nın *Fevâ'ihu'l-cemâl ve fevâtiḥu'l-celâl* adlı kitabıyla birlikte neşredilmiştir (Wiesbaden 1957). Kitabı ayrıca Muhammed Bâkır Sâidî Farsça'ya tercüme ederek yayımlamıştır (Tahran 1368 hş.). **2. *Selvetü'l-mürîdin fi fezâ'ili zikri rabbi'l-âlemîn*** (*Kitâbü'l-Erba'in*). Zikrin faziletiyle ilgili hadislerin derlendiği kırk bölümlük bir eserdir (M. Takî Dâniş Pejûh, *Fihrist*, XVI, 365-366). **3. *Risâle der Sefer*.** Avam, havas ve ehassu'l-havassın seyrü sülûküne dair olan risâle Kerâmet Ra'nâ Hüseyinî tarafından neşredilmiştir (*Mecmû'a-i Sūhanrâniḥâ ve Maḳâlehâ der Bâre-i Felsefe ve 'İrfân-ı İslâmî* içinde [nşr. Mehdî Muhakkık – Hermann Landolt], Tahran 1349/1971, s. 182-190).

Bunların dışında müellifin “es-Seyr ve't-ṭayr”, “Risâle fi'l-uzle ve'l-hâlve”, “Risâle fi'l-uzle” adlı birer sayfalık üç Farsça risâlesi Köprülü Kütüphanesi'ndeki bir mecmua içinde yer almaktadır (nr. 1589, vr. 423^a-424^b). Müridlerine nasihat amacıyla veya kendisine gelen mektuplara cevap olarak kaleme aldığı mektuplardan Necmeddîn-i Kübrâ'nın gönderdiği mektuba cevabı ile müridlerinden Şemseddin Şihâbü'l-İslâm'a yazdığı iki mektubu Muhammed Takî Dâniş Pejûh tarafından yayımlanmıştır (*Hırka-i Hezârmiḥî*, s. 161-162, 168-174). Şerefeddîn-i Belhî'nin sorularına cevap olarak yazdığı uzunca bir mektubunu ise Belhî'nin mektubuyla bir-

likte Fritz Meier Almanca özeti ve bir değerlendirme yazısıyla birlikte neşretmiştir (“Ein briefwechsel zwischen Saraf ud-dîn-i Balhî und Mağd ud-dîn-i Bağdâdî”, *Melanges Offeres a Henry Corbin* [ed. Seyyid Hüseyin Nasr], Tahran 1977, s. 321-366). Ahmed Münzevî, Köprülü Kütüphanesi'ndeki bir mecmua içinde bulunan yarım sayfalık Farsça mektubun (nr. 1589, vr. 422^b) Fahreddin er-Râzî'ye yazıldığını söylüyorsa da (*Fihrist*, II/1, s. 1026 [burada mektubun bulunduğu varak 413 şeklinde gösterilmiştir]) mektubun başında Gâzî Şerefeddîn'e cevap olarak kaleme alındığı kayıtlıdır. Mecdüddin'in, halifesi Radiyüddin Ali Lâlâ'ya yazdığı Farsça icâzetnâme Muhammed Takî Dâniş Pejûh tarafından yayımlanmıştır (*Hırka-i Hezârmiḥî*, s. 165-168). Nüreddin Ömer'e yazdığı Farsça icâzetnâmenin bir nüshası ise Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 25^a-27^a).

Kaynaklarda Farsça gazel ve rubâîlerine yer verilen Mecdüddin'in bir divanının bulunduğu belirtilmektedir. Ayrıca kendisi, *Tuḥfetü'l-berere*'nin girişinde ve sonunda âfî isnadlı hadisleri topladığı *Zübdetü'l-âvâli ve ḥilyetü'l-emâlî* adlı eserini bitirmek üzere olduğunu belirtmekte, bir mektubunda da (Münzevî, II/1, s. 1384) *el-Müsâfirîyye* isimli eserden söz etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mecdüddin el-Bağdâdî, *Tuḥfetü'l-berere fi'l-mesâ'ili'l-âşere*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1695, vr. 4^b-5^a, 74^a; Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliya* (trc. Süleyman Uludağ), Bursa 1984, s. 50; Avfî, *Lübâb*, s. 280-281, 292-293; Alâüddevle-i Simnânî, *Muşannefât-ı Fârsî* (nşr. Necîb Mâyil-i Hervevî), Tahran 1369/1990, s. 314-317; a.mlf., *Resâ'il* (nşr. W. M. Thackston), Cambridge 1988, s. 229-230, 238; Müstevfî, *Târiḥ-i Güzide* (Nevâî), s. 668; Câmî, *Nefeḥât*, s. 424-428, 435, 442; Hândmîr, *Ḥabibü's-siyer*, II, 647-648; Dârâ Şükûh, *Sefinetü'l-evliyâ*, İstanbul 1326, s. 105; Hidâyet, *Riyâzü'l-ârifin*, s. 132; Storey, *Persian Literature*, I, 260; W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, London 1928 → (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1995, s. 376-377; Brockelmann, *GAL*, I, 567-568; Münzevî, *Fihrist*, II/1, s. 1026, 1384; M. Takî Dâniş Pejûh, *Hırka-i Hezârmiḥî* (*Mecmû'a-i Sūhanrâniḥâ ve Maḳâlehâ der Bâre-i Felsefe ve 'İrfân-ı İslâmî* içinde, nşr. Mehdî Muhakkık – H. Landolt), Tahran 1349/1971, s. 160-162, 165-174, 182-190; a.mlf., *Fihrist-i Nūshahâ-yi Ḥaṭṭî-yi Kütüphâne-i Merkezî ve Merkez-i İsnâd-ı Dânişgâh-ı Tahrân*, Tahran 1357 hş., XVI, 365-366; Y. E. Bertels, *Taşavvuf ve Edebiyyât-ı Taşavvuf* (trc. Sirus İzdî), Tahran 1977, s. 453-459; Fâtima Fenâ, “Bağdâdî, Mecdüddin”, *Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm*, Tahran 1376 hş., III, 578-581.



REŞAT ÖNGÖREN

MECELLE-İ AHKÂM-İ ADLİYYE

(مجله احکام عدلیه)

Osmanlı Devleti'nde
1868-1876 yılları

arasında hazırlanan
ve daha çok borçlar, eşya
ve yargılama hukuku esaslarını
içeren kanun.

Tanzimat'tan itibaren Osmanlı Devleti'nde gerek adli teşkilât gerekse kanunlaştırma alanında köklü reformların yapıldığı bilinmektedir. Bu çerçevede önce borçlar, kısmen eşya ve şahıs hukuku hükümleri 1868-1876 yıllarında *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, daha sonra aile hukuku hükümleri 1917'de Hükûk-ı Âile Kararnâmesi adıyla kanunlaşmıştır. Her ikisi de İslâm hukukuna dayalı olarak hazırlanan ilk kanunlar olması dolayısıyla sadece Osmanlı hukuk tarihi bakımından değil İslâm hukuk tarihi bakımından da dikkate değer bir öneme sahiptir ve İslâm ülkeleri tarafından hazırlanan kanunlara öncülük ve örneklik etmiştir.

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin hazırlanıp kanunlaştırılmasını etkileyen hukukî, iktisadî ve siyasî sebeplerin mevcut olduğu şüphesizdir. Her şeyden önce Tanzimat sonrasında klasik adli yapı önemli ölçüde değişmiş, tek hâkimli şer'iyye mahkemelerinin yanı sıra toplu hâkimli ticaret, hukuk ve ceza mahkemeleri kurulmaya başlanmıştı. Genelde nizâmiye mahkemeleri olarak anılan bu mahkemelerin üyelikleri için başlangıçta yeterli hukuk bilgisine ve klasik fıkıh literatürüne vâkıf kimseler bulunamamıştı. Bu sebeple üyelerin yararlanabileceği, Türkçe kanun metinlerinin yazılması ihtiyacı ortaya çıkmıştı. Bu ihtiyaç, özellikle ticaret mahkemelerinin ticarî tecrübeden öte bir birikimi ve hukuk bilgisi bulunmayan üyeleri için daha ileri boyutlara ulaşıyordu. Her ne kadar 1850 tarihli Ticaret Kânunnâme-i Hümâyunu var idiye de davanın ticareti ilgilendirmeyen ayrıntıları hususunda önemli problemler ortaya çıkıyordu (Ali Haydar, I, 3). Çünkü söz konusu kânunnâme rehin, kefâlet, vekâlet, havâle gibi alanlarda herhangi bir hüküm içermemekteydi. Tanzimat döneminde gerek duyulan hukukçu ihtiyacını karşılamak için klasik medreselerin yanı sıra 1854 yılında Muallimhâne-i Nüvvâb adıyla bir hukuk mektebi açılmış, Galatasaray Mektebi Sultânîsi'nde de 1869'da bir hukuk şubesi kurulmuştu. Ancak bunların gelişmesi ve ihtiyaca cevap vermesi için epeyce bir

süre beklemek gerekiyordu. Öte yandan Hanefî mezhebinin fıkıh ekolleri arasında en gelişmiş ve en fazla doktrin zenginliğine sahip bir mezhep olması, mezhep içinde hemen her konuda farklı görüşlerin varlığını da beraberinde getirmişti. Bu görüşler arasından en doğru ve uygulanabilir olanını tesbit etme zorunda olan kadılar zaman zaman zorlanmakta ve fetva mecmualarından, iş başındaki müftülerden, özellikle de şeyhülislâmdan yararlanmaktaydı. Fakat yine de bu farklı görüşler arasında “kavl-i sahîh”i belirlemek ve onu olaya uygulamak kolay olmuyordu (a.g.e., I, 4). *Mecelle*, bu farklı görüşlerden sadece uygulamaya esas teşkil edenleri topladığından hâkimlere büyük kolaylık sağlamıştır.

Batı’da gerçekleşen sanayi devrimi büyük bir üretim fazlası ortaya çıkarmıştır. Batılı devletler, bir yandan sömürgelerini genişletip oraları kendileri için ucuz ham madde deposu ve uygun pazar olarak kullanırken öte yandan Osmanlı Devleti gibi sömürgeleştiremedikleri büyük pazarları da kendi ürünlerine açmaya gayret etmişlerdir. Bu gayretler, 1838’de İngiltere’nin Osmanlı Devleti ile yaptığı Balımanı Muâhede ve diğer devletlerin benzer anlaşmalarında açıkça görülür. Bunun neticesinde Osmanlı Devleti ile Batılı devletlerin ticarî ilişkileri önemli ölçüde artmış, Cevdet Paşa’nın tesbit ettiği gibi özellikle Kırım harbinden sonra büyük bir canlılık göstermiştir (Tezâkir, I, 62). Diğer taraftan Osmanlı Devleti’nde çok yavaş da olsa üretim şekli Batı’dakine benzer bir değişim göstermekteydi. Öncükilerle kıyaslanamayacak bu ticarî yoğunluk özellikle borçlar ve ticaret hukuku alanında yeni hukukî düzenlemeleri gerektirmekteydi. Buna cevap vermek üzere 1850’de Ticaret Kanunnâmesi kabul edilmişti. Ancak bu konudaki boşlukların doldurulması borçlar hukuku alanında da benzer bir düzenlemeyi gerekli kılmaktaydı.

Tanzimat ve sonrası dönemlerinin siyasî şartları, devletin içte ve dışta çözmek zorunda olduğu problemler, yenileşme ve Batılılaşma çabaları Osmanlı Devleti’ni Batı’nın etkisine ve müdahalesine çok açık hale getirmiş, bu durum, hem bir medenî kanun hazırlama hem de bu kanunun alacağı şekil konusunda Osmanlı devlet adamlarını etkilemiştir. Bilhassa Fransa’nın, “Code civil”in Osmanlı Devleti tarafından kabul edilmesi noktasında uyguladığı baskı dönemin şartlarının sonucu-

dur. Bu baskı bir taraftan, 1850 tarihli Ticaret Kanunnâmesi’nin ardından medenî kanunun da kendilerinden alınarak özel hukukun büyük ölçüde Fransız hukukuna göre şekillenmesi arzusunun, diğer taraftan Batı’da bu alandaki ilk kanunlaştırma örneği olan “Code civil”i Osmanlı Devleti’ne kabul ettirerek kültürel ve siyasî bir prestij elde etme çabalarından kaynaklanıyordu. Öte yandan ticaret ve borçlar hukukunun Fransız hukukuna göre şekillenmesi, Batılı tâcirilere ve özellikle Fransızlar’a Osmanlı Devleti ile olan ticarî ilişkilerinde alışık oldukları bir hukukî alt yapı sağlayacaktı.

Hazırlanışı. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*’nin hazırlanması yönündeki ilk teşebbüs, 1855 yılında Meclis-i Tanzimât bünyesinde İslâm hukukuna dayanan bir kanun (metn-i metin) ortaya koymak için bir ilmi cemiyetin kurulmasıyla başlar. Meclis-i Tanzimât üyesi Rüşdü Molla’nın başkanlığındaki cemiyetin üyeleri arasında Ahmed Cevdet Efendi de (Paşa) yer almaktaydı. Cemiyet, bir süre çalıştıktan ve metn-i metnin ilk kitabı olarak “Kitâbü’l-Büyü”ü kaleme aldıktan sonra görevini tamamlayamadan dağılmıştır. Cevdet Paşa bu başarısızlıkta cemiyet üyelerinin iyi seçilememiş olmasının rolü bulunduğunu söyler (a.g.e., I, 63). İkinci teşebbüs, 1850 tarihli Ticaret Kanunnâme-i Hümayunu’nun boşluklarını doldurmak üzere Fransız Medenî Kanunu’nun alınma çabaları esnasında başlamıştır. Sadrazam Âli Paşa, Girit’ten Sultan Abdülaziz’e gönderdiği 3 Şâban 1284 (30 Kasım 1867) tarihli lâyhada hiç değilse Mısır’da olduğu gibi karma mahkemelerde ve karma davalar için Fransız Medenî Kanunu’nun alınmasının zarurî olduğunu bildirir (Türk-geldi, s. 127). Esasen Âli Paşa, Said Paşa’ya “Code civil”in Arapça tercümesinden Türkçe’ye aktarılması görevini vermişti. Âli Paşa’nın bu çabalarında dönemin Fransız büyükelçisi De Bourree’nin de etkisi olduğu söylenebilir (Cevdet Paşa, *Ma’rûzât*, s. 200; de Testa, VII, 469, 511).

Öte yandan millî bir kanunun hazırlanması fikri gittikçe ağır basıyordu. İleri gelen vekillerden oluşan bir encümen-i mahsûsta özellikle Ahmed Cevdet Paşa’nın ısrarı, Fuad Paşa ve Şirvânîzâde Rüşdü Paşa’nın da onu desteklemesi sonucunda Âli Paşa ve Kabûlî Paşa’nın isteği yönünde Fransız Medenî Kanunu’nun alınmasından vazgeçilip İslâm hukukunun ilgili hükümlerinin kanunlaştırılmasına karar verildi. Bu maksatla Dîvân-ı Ah-

kâm-ı Adliyye nâzırı Ahmed Cevdet Paşa’nın başkanlığında Mecelle Cemiyeti oluşturularak kanunun telifine başlandı. Cevdet Paşa, daha önce Arazi Kanunnâmesi başta olmak üzere birçok kanunun hazırlanmasında etkin rol almış, metn-i metin teşebbüsünde de bulunmuştu. İlk kuruluşunda Evkâf-ı Hümayun müfettişi Seyyid Halil, Şûrâ-yı Devlet üyesi Seyfeddin ve Mehmed Emin, Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye üyesi Ahmed Hulûsi ve Ahmed Hilmi ile İbn Âbidinzâde Alâeddin’den oluşan Mecelle Cemiyeti önce 100 maddelik mukaddimeyi ve ilk kitap olan “Kitâbü’l-Büyü”ü hazırlayarak şeyhülislâmîlığın ve diğer ileri gelen hukukçuların incelemesini sundu. Bu bölüm, gelen değerlendirmeler ışığında gerekli düzeltmeler yapılarak 8 Zilhicce 1285 (22 Mart 1869) tarihli bir mazbata ile sadârete takdim edildi. Sadâret tarafından 7 Muharrem 1286’da (19 Nisan 1869) padişaha sunulan mukaddime ve “Kitâbü’l-Büyü”ü ertesi gün tasdik edilerek yürürlüğe girdi (ilk kitabın yürürlük tarihi konusundaki farklı değerlendirmeler için bk. Eisenman, s. 21-22). Bunu 6 Zilkade 1286’da (7 Şubat 1870) icârât, 18 Muharrem 1287’de (20 Nisan 1870) kefâlet, 25 Safer 1288’de (16 Mayıs 1871) havâle ve rehin kitapları takip etti.

Üçüncü kitabın yürürlüğe girmesinden sonra 24 Muharrem 1287’de (26 Nisan 1870) Cevdet Paşa, Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye Nezâreti’nden alınarak Bursa valiliğine tayin edildi. Mecelle Cemiyeti şeyhülislâmîliğe bağlandı ve başkanlığına Gerdankıran Ömer Efendi getirildi. Cevdet Paşa’nın azlinden önce dördüncü kitap olan “Kitâbü’l-Havâle” bitirilip 16 Muharrem 1287 (18 Nisan 1870) tarihinde sadârete sunulmuş, “Kitâbü’r-Rehin” de büyük ölçüde tamamlanmıştı. Ancak Cevdet Paşa’nın *Mecelle*’den ayrılması sırasında “Kitâbü’r-Rehin”in en önemli maddesi unutulmuş ve rehnedilen malın zayı olması durumunda ne gibi sonuç doğuracağı belirtilmemişti. Cevdet Paşa epeyce bir zaman sonra bu eksikliği 1108. maddede dolaylı olarak telâfi etmiştir. Cevdet Paşa’nın Mecelle Cemiyeti’nden ayrılmasında Fransız büyükelçisi De Bourree’nin muhalefetine önemli rolü olduğu anlaşılmaktadır. Fransız elçisi, “Code civil”in alınmasının önemli ölçüde Cevdet Paşa tarafından engellendiğini görerek ona yönelik muhalefetine sürdürmüştür. Ancak bu azilde, *Mecelle*’nin şeyhülislâmîlıkta değil Adliye Nezâreti’nde Cevdet Paşa’nın başkanlığında hazırlanmasına ve “Kitâbü’l-Havâle”nin 692.

maddesinde, önde gelen Hanefî hukukçularına göre daha az bilinen Hanefî hukukçusu Züfer b. Hüzeyl'in görüşünün alınmasına Şeyhülislâm Hasan Fehmi Efendi'nin karşı çıkmasının rolü vardır. Bu arada Cevdet Paşa'nın muhafazakâr görüşlerinin dönemin Batıcı devlet adamlarını rahatsız etmesi de muhtemelen bunda etkili olmuştur. Fakat itiraz üzerine şeyhülislâmlıkça tekrar incelenen 692. madde sonradan sakıncalı görülmemiş ve Cevdet Paşa'nın düzenlediği şekliyle kalmıştır (Mardin, s. 83-85).

Mecelle Cemiyeti, önceden büyük ölçüde hazırlanmış bulunan "Kitâbü'r-Rehin"i yayımladıktan sonra "Kitâbü'l-Vedîa"yı hazırlayıp yürürlüğe koymuştu. Ancak bu kitabın gerek kanun tekniği gerekse ihtiva ettiği hükümler bakımından eksiklikler taşıdığı görülmüş ve ilim çevrelerince beğenilmemiştir. Bunun üzerine Cevdet Paşa tekrar Mecelle Cemiyeti'nin başına getirilmiştir. Cevdet Paşa önce "Kitâbü'l-Vedîa"yı toplatmış, onun yerine altıncı kitap olarak 24 Zilhicce 1288'de (4 Mart 1872) yürürlüğe giren "Kitâbü'l-Emânât"ı kaleme almıştır (yürürlükten kaldırılan "Kitâbü'l-Vedîa"nın metni için bk. Aydın, *Osm.Ar.*, XIII | 1993], s. 207-226). 1289 (1872) yılının başından itibaren de sırasıyla hibe, gasb ve itlâf, hacr, ikrah ve şüf'a, şirket, vekâlet, sulh ve ibrâ, ikrar, dava ve nihayet 26 Şâban 1293'te (15 Eylül 1876) beyinât ve kazâ kitapları yürürlüğe konmuştur. Böylece on altı kitaptan oluşan *Mecelle* yaklaşık dokuz yıl zarfında tamamlanmıştır (Hacı Reşid Paşa, I, 27). *Mecelle*'nin hazırlanmasında görev alan hukukçular değişmiş, her kitabın sonunda hazırlayan heyet üyelerinin isimleri yer almıştır, bunların toplam sayısı on dörttür (Mardin, s. 160-167).

Mecelle'nin kabul edilmesinden sonra hâkimler, gerek Hanefî mezhebi içinde gerekse başka ekollerde bulunan farklı bir görüşü uygulama imkânını kaybetmiş, diğer icthadlara göre hüküm vermekten menedilmiş oldular. Nitekim 1801. maddede yargı görev ve yetkisinin sınırlandırılacağı hükmü getirilmiş, örnek kısmında da bir müctehidin görüşünün uygulanması hususunda emr-i sultânî çıktığı takdirde hâkimlerin diğer bir müctehidin görüşünü uygulayamayacağı açıkça belirtilmiştir (krş. *El*, V, 449).

İçeriği ve Özellikleri. *Mecelle* bir mukaddime ve on altı kitap içinde 1851 maddeden meydana gelmektedir. 100 madde-

den oluşan mukaddime kısmında fikhın tanımının yapıldığı birinci madde ile doksan dokuz küllî kaide yer alır. Bunlar, meseleci metoda göre oluşan İslâm hukuk literatürü içinde zamanla çıkarılmış genel hukuk prensipleri olup diğer normatif hükümlerin fikhın bütünlüğü içinde daha iyi anlaşılmasına yardımcı olurlar. Bu sebeple tek başlarına herhangi bir hükme dayanak teşkil etmezler (bk. **KAİ-DE**). On altı kitap esas itibariyle borçlar, kısmen eşya ve yargılama hukukunu kapsamakta olup tam bir medenî / borçlar kanunu özelliğine sahip değildir; aile ve miras hukuku bölümleri yoktur. Öte yandan bir medenî kanunda bulunmaması gereken kısımları da içerir. Yargılama hukukuyla ilgili olan sulh ve ibrâ, ikrar, dava ve beyinât ile kazâ kitapları buna örneklerdir. Bu şekilde düzenleniş bir yandan İslâm hukukunun klasik sistematığı, öte yandan dönemin ihtiyaçlarıyla ilgilidir. İslâm hukuku kitaplarındaki muâmelât bölümü hem borçlar ve eşya hem de yargılama hukukunu içermektedir. Diğer taraftan *Mecelle* esas itibariyle nizâmiye mahkemelerinin ihtiyacını karşılamayı hedeflemekteydi. Aile ve miras hukuku ise bu mahkemelerin değil şer'iyye mahkemelerinin görev ve yetki alanında bulunmaktaydı. Bunun yanında şer'iyye mahkemeleri şeyhülislâmlığa, nizâmiye mahkemeleri Adliye Nezâreti'ne bağlıydı. Adliye Nezâreti bir anlamda, kendi görev ve yetki alanı dışında olan şer'iyye mahkemelerinin değil kendisine bağlı nizâmiye mahkemelerinin ihtiyaçlarına öncelik vermek durumundaydı. *Mecelle*'ye yargılama usulüne dair hükümlerin eklenmesi de aynı düşüncenin ürünü olmalıdır; çünkü hazırlandığı dönemde nizâmiye mahkemelerinin yararlanacakları bir usul kanunu yoktu.

Mecelle, İslâm hukukunun klasik literatüründe olduğu gibi meseleci metoda bağlı kalınarak düzenlenmiştir. Bu sebeple belirli bazı maddeler istisna edilirse (meselâ bk. md. 97, 98) onda borçlar veya akidlere dair genel hükümlere yer verilmemiş, her borç ve akid türüyle ilgili esaslar teker teker ele alınmıştır. Bu da kaçınılmaz olarak bazı tekrarları beraberinde getirmiştir. Nitekim akidlerin icap ve kabulü tamam olacağını belirten genel bir hüküm yerine her akid kitabında o akdin icap ve kabulü tamam olacağı ifade edilmiştir (meselâ bk. md. 167, 433, 706, 773, 804).

Sadece Hanefî mezhebi esas alınarak gerçekleştirilen bir kanunlaştırma çalış-

ması olan *Mecelle*'de mezhep içi görüşler arasında dönemin ihtiyaçlarına göre bazı tercihler yapılmışsa da mezhepler arası bir tercihe gidilmemiştir. Bunda devrin şartlarının radikal bir değişikliğe uygun olmamasının etkisi vardır. Havâle kitabında İmam Züfer'in görüşünün diğer Hanefî hukukçularına tercih edilmesinin yarattığı tartışmalar, mezhepler arası tercih gibi radikal bir çözümün çok daha büyük tepki toplayacağını göstermektedir.

Mecelle'nin, dönemine göre sade bir dili ve nisbeten basit bir üslubu vardır. Birçok maddenin normatif nitelikteki birinci kısmını konuya açıklık getiren örnek kısmı takip etmektedir. Kuralın örneklerle açıklanması kanun tekniğine çok uygun değilse de nizâmiye mahkemeleri üyelerinin hukukî birikimleri dikkate alındığında bu usulün dönemin şartlarına uygun olduğu söylenebilir. Ayrıca *Mecelle*'de her bölümün girişinde o bölümle ilgili tanımlara yer verilir, 1851 maddenin yaklaşık 200 kadarı bu tanımlardan oluşur. Bunda da kanun hükümlerinin belirgin olması ve uygulanmasında yanlışlıklara yer verilmemesi isteğinin ve dönemin hukukçularını yetiştirme amacının rol oynadığı düşünülebilir. *Mecelle*'nin meseleci bir metoda göre kaleme alınmış olması her meselenin ayrıntılarıyla düzenlenmesine imkân tanımış, bu da kaçınılmaz olarak hâkime dar bir takdir alanı bırakmıştır. İslâm hukukunun genel yaklaşımına paralel olarak *Mecelle*'nin ahlâkîliği ekonomik yararın önüne geçirdiği söylenebilir. Bunu, "Def'-i mefâsid celb-i menâfî'den evlâdır" (md. 30) temel ilkesiyle ifade ettiği gibi maddelerin düzenlenişinde de dikkate almıştır. Akde eklenebilen şartlar konusunda getirmiş olduğu sınırlamalar da (md. 186-189) bu düşüncenin ürünüdür.

Uygulanışı ve Etkileri. *Mecelle*, Mısır ve Arap yarımadası hariç bütün Osmanlı mahkemelerinde yürürlükte kalmıştır. Hıdiv İsmâil Paşa, Osmanlı Devleti'ne olan hukukî bağımlılığını arttıracığı düşüncesiyle *Mecelle*'yi Mısır'da yürürlüğe koymamış, Arap yarımadası bütünüyle Hanefî mezhebi dışında kaldığından Osmanlılar burada *Mecelle*'nin uygulanmasında ısrarcı olmamıştır. *Mecelle* bugünkü Suriye, Ürdün, Irak, Lübnan, İsrail ve Filistin'de uygulanmış, Osmanlı Devleti'nin sona ermesinden sonra da bu ülkelerde bir süre daha yürürlükte kalmıştır. Bu uy-

gulama Lübnan'da mülkiyet hukuku bakımından 1930, diğer hükümler açısından 1934, aynı şekilde Suriye'de mülkiyet hukuku 1930, diğer hükümler 1949, Irak'ta 1951, Ürdün'de 1977 yılına kadar devam etmiştir. Filistin'in Osmanlı Devleti'nden ayrılmasından itibaren 1948'e kadar süren İngiliz manda idaresi döneminde *Mecelle* ekseri hükümleri bakımından yürürlükte kalmış, İsrail Devleti'nin kurulması üzerine de hemen sona ermemiştir. İsrail Devleti, çeşitli bölümlerinin yerini alacak kanunlar hazırlanmaya kadar *Mecelle*'yi yürürlükte bırakmıştır. Bunun 1970'li yıllara kadar devam ettiğini söylemek mümkündür. Günümüzde Filistin Devleti'ni oluşturan Batı Şeria ve Gazze'de *Mecelle* halen mahkemelerin en fazla başvurduğu kaynaklar arasında yer almaktadır (Eisenman, s. 259). Bunların dışında bazı hükümleriyle 1928'e kadar Arnavutluk'ta, 1945 yılına kadar Bosna Hersek'te ve 1960'lara kadar Kıbrıs'ta yürürlükte kalmıştır. *Mecelle*, Güneydoğu Asya'da Johore'da da (Malezya'yı oluşturan eyaletlerden biri) bir süre uygulanmıştır (Zainudin Jaffar B. Sharf'ah, s. 299-300).

Mecelle, gerek uygulandığı ülkelerde gerekse diğer İslâm ülkelerinde düzenlenen kanunları etkilemiştir. Bunda sahasında hazırlanan ilk kanun olmasının rolü olmalıdır. Tunus'ta Santianna Kanunu diye bilinen, fakat yürürlüğe konmayan tasarının 300'den fazla maddesinde *Mecelle*'den yararlanılmıştır. 1906 tarihli Tunus Akidler ve Borçlar Kanunu, *Mecelle*'nin mukaddimesinde yer alan 100 maddenin önemli bir kısmını almış, *Mecelle* daha sonraki Fas Borçlar Kanunu'nu da etkilemiştir. Benzer bir etki Irak Borçlar Kanunu için de söz konusudur. İsrail'de *Mecelle* hazırlanan yerli kanunlara belirli ölçüde tesir etmiştir. Karadağ'da 1888'de kabul edilen Genel Mülkiyet Kanunu'na *Mecelle*'nin sınırlı bir etkisinin olduğundan söz edilir (Begovic, XXXVI [1987], s. 133 vd.).

Eksiklikleri ve Yürürlükten Kaldırılması. Hanefî mezhebi ihtihadları çerçevesinde hazırlanan *Mecelle*'de sosyal ve ekonomik şartlardaki değişimler ve yeni ihtiyaçlar dikkate alınarak zaman zaman Hanefî mezhebi içinde cumhura muhalif kalan azınlık görüşü tercih edilmişse de (md. 207, 300, 313, 392, 447, 596, 682, 692, 714; Ali Haydar, IV, 695-696) bu durum, onun dönemin ihtiyaçlarına bütü-

nüyle cevap veren bir kanun olmasını sağlayamamıştır. Nitekim bir maldan yararlanma hakkının (menfaat) mal sayılmayıp (md. 126) haksız fiiller karşısında korunmasız bırakılması, menfaatleri konu edilen bağımsız hukukî işlemlerin mümkün olmaması, meselâ irtifak haklarının bağımsız olarak alınıp satılamaması, taşınmazların gasp kapsamı dışında bırakılması (md. 905), kiracı veya kiralayandan birinin ölümünün kira akdine tesirinin düzenlenmemiş olması, taşınmazların kabzdan önce satılmasının önlenmesi (md. 253) hukukî hayatta önemli problemler çıkarmıştır. Ancak eksikliklerin en azından bir kısmı, *Mecelle*'yi hazırlayan heyetten değil hazırlanan tasarıyı gözden geçiren meşveret encümeninden kaynaklanmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki Mecelle Cemiyeti ve özellikle Cevdet Paşa, kanunun bir an önce tamamlanması için kendi tercihlerine aykırı olan müdahaleleri sineye çekmek zorunda kalmıştır. Aslında Cevdet Paşa, Mecelle Cemiyeti'nden uzaklaştırılmasına kadar olan dönemde en azından mezhep içi tercihlerinde daha serbest hareket etmiş, azınlık görüşlerini dönemin ihtiyaçlarına daha uygun bulduğu takdirde onları almakta tereddüt etmemiştir. "Kitâbü'r-Rehin"e kadar hazırlanan bölümlerin esbâb-ı mücibe mazbatalarında bu tercih serbestliğini ve ikna edici sebeplerini görmek mümkündür. Altıncı kitap-tan sonra mezhep içindeki hâkim görüşten ayrılma söz konusu edilmemiş, esbâb-ı mücibe mazbataları da gayet kısa olarak düzenlenmiştir (esbâb-ı mücibe mazbataları için bk. Mardin, s. 66 vd.; Kaşıkçı, s. 74 vd.). Bu eksikliklerin giderilmesi ve *Mecelle*'nin günün ihtiyaçlarına cevap verir hale getirilmesi düşünülmüşse de bu konuda 1916 yılına kadar ciddi bir teşebbüs olmamıştır (*Düstur*, İkinci tertip, VI, 635-636).

II. Meşrutiyet'in ilânından sonra hukuk alanında yapılması hedeflenen reformlar arasında *Mecelle*'nin tam bir medenî / borçlar kanunu haline getirilmesi de vardı. Bu amaçla hem eksik kısımlarının tamamlanması hem de kırk yıllık uygulamanın ardından ihtiyaç duyulan değişikliklerin yapılması için Adliye Vekâleti'nce bir medenî kanun komisyonu oluşturuldu. 9 Mayıs 1916'da Adliye Vekâleti'nde toplanan komisyon, bir yandan gerektiğinde diğer mezheplerin görüşlerinden yararlanma esasını benimserken öte yandan şer'î hükümlere aykırı olmamak kaydıyla başka hukuk sistemlerinden istifade etmeyi de ilke olarak benimsedi. Ukûd ve

Vâcibât Komisyonu adıyla teşkil edilen alt komisyon, bir süre çalıştıktan sonra *Mecelle*'nin birinci bölümü olan "Kitâbü'l-Büyû"da yirmi bir maddenin değiştirilip otuz üç maddenin eklenmesini, on üç maddenin de yürürlükten kaldırılmasını, "Kitâbü'l-İcârât"da on maddenin değiştirilmesini ve on üç maddenin eklenmesini teklif etti (Kaşıkçı, s. 352 vd.). Ancak bu komisyon çalışmalarını tamamlayamamış ve *Mecelle*'de beklenen değişiklikler gerçekleşmemiştir. Benzer bir teşebbüs Cumhuriyet'in ilk yıllarında da görülmüş, fakat 1923 ve 1924'te oluşturulan komisyonlar hazırlanacak yeni kanunun içeriği ve dayanacağı hukukî yapı konusunda tam bir uyum sağlayamamıştır. Bununla birlikte 1924 yılında kurulan komisyon bir süre çalıştıktan sonra 251 maddelik bir taslak hazırlamıştır. Ancak bu esnada yeni Türk devletinin hukukî yapısının bütünüyle Avrupa kanunlarına dayanması gerektiği yönünde bir kanaat değişikliği ortaya çıkmıştır. Bu kanaatin oluşmasında, Lozan görüşmeleri sırasında adli kapitülasyonların kaldırılması ve gayri müslim azınlıkların ahvâl-i şahsiyye alanında hukukî statülerinin yeniden belirlenmesi meselesinin halinde karşılaşılan güçlüklerin rol oynadığını söylemek mümkündür (Aydın, *İslâmî Araştırmalar*, VIII/3-4 [1995], s. 166 vd.). Sonuçta dönemin Adalet Bakanı Mahmud Esat (Bozkurt) tarafından *Mecelle* tâdil komisyonlarının çalışmaları durdurularak İsviçre Medenî Kanunu'nun alınması faaliyetlerine hız verilmiş ve tercüme edilen İsviçre Medenî Kanunu 17 Şubat, borçlar kanunu 22 Nisan 1926'da Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde kabul edilmiştir. Her iki kanunun 4 Ekim 1926'da yürürlüğe girmesiyle *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* yürürlükten kaldırılmıştır.

Şerhleri ve Tercümeleleri. *Mecelle* birçok şerh çalışmasına konu olmuştur. Bunların önemlileri şunlardır: 1. Kırmırlı Abdüssettâr Efendi, *Mecelle Şerhi Teşrih* (İstanbul 1296). 2. Mesud Efendi, *Mirât-ı Mecelle* (İstanbul 1297/1299 r., 1299, 1302). *Mecelle* maddelerinin dayandığı fikhî kaynakları bazan aynen, bazan özet olarak veren bir çalışmadır. 3. Selim b. Rüstem el-Bâz, *Şerhu'l-Mecelle* (Beyrut 1888-1889, İstanbul 1305, Beyrut 1406/1986). 4. Ali Haydar Efendi (Küçük), *Dürerü'l-Hükkâm* şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul 1310-1316, 1330, 1331). Fehmî el-Hüseynî tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir (Beyrut, ts.). 5. Hâfız Mehmed Ziyâeddin, *Mecelle-i Ahkâm-ı*

Adliyye Şerhi (İstanbul 1312). **6.** Hacı Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle* (I-VIII, İstanbul 1326-1328). **7.** Muhammed Hâlid Attâsî, *Şerhu'l-Mecelle*. Müftî Emced Ali tarafından Urduca'ya tercüme edilmiştir (İslâmâbâd 1406/1986). **8.** Kuyucaklızâde Âtîf Efendi, *Mecelle Şerhi* (İstanbul 1311-1318). Müellifin vefatı sebebiyle "Kitâbü'ş-Şirket"e kadar gelebilmiştir.

Mecelle Fransızca (Demetrius Nicolaides, *Code civil ottoman*, İstanbul 1881; G. Young, *Corps de droit ottoman*, Oxford 1906, VI, 169-446), İngilizce (Vitcher Servicen, *Code Civil Ottoman*, Constantinople 1872; W. E. Grigsby, *The Medjelle*, London 1895; Sir Charles Tyser, *The Mejelle*, Nikosia 1901, Lahore, ts.; Charles Hooper, *The Civil Law of Palestine and Transjordan*, c. I, Jerusalem 1933), Almanca, Rumca, Boşnakça (*Medjellei Ahkâmi Şer'iye / Otomanski Gragjanski Zakonik*, Sarayev 1906), Bulgarca, Arapça (Ahmed Fâris eş-Şidyâk, *Mecelletü ahkâmî'l-adliyye*, İstanbul 1879, 1880, 1882; *el-Mecelle*, İstanbul 1305; Kâşîfûlgîta Muhammed Hüseyin, *Tahrîrû'l-Mecelle*, I-V, Necef 1359-1362), Urduca ve Malayca'ya da (trc. Akhir Haji Yaacob, *al-Ahkam al-Adliyyah: Undang-Undang Sivil Islam*, Kuala Lumpur DPB 1990) çevrilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Cevdet, *Tezâkir*, I, 62-64; IV, 73, 95-97; a.mlf., *Ma'rûzât*, s. 200-213; Le Baron I. de Testa, *Recueil des traités de la porte ottomane avec la puissances étrangères*, Paris 1892, VII, 420, 469, 505, 511; Hacı Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, İstanbul 1326, tür.yer.; E. Engelhard, *Türkiye ve Tanzimat* (trc. Ali Reşâd), İstanbul 1328, tür.yer.; Ali Haydar, *Dürerû'l-hükkâm*, İstanbul 1330, I-IV, tür.yer.; *Düstur*, ikinci tertip, İstanbul 1334, VI, 635-636; Ali Fuat Türkgeldi, *Ricâil-i Mühimme-i Şiyâsiyye*, İstanbul 1928, s. 127; *Türkiye Maarif Tarihi*, I, 229-230; Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 139-209; Ebû'l-ülâ Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, İstanbul 1946, tür.yer.; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi* (Ankara 1954-56), Ankara 1988, VI, 26; VII, 166-169; Subhî Mahmesânî, *el-Evzâ'u'l-teşrî'iyye fi'd-düveli'l-Arabiyye*, Beyrut 1962, s. 178-182, 232, 262-263, 290-291, 310, 337-338; Châfik Chahata, *Precis de droit musulman*, Paris 1970, s. 36; Özege, *Katalog*, III, 1042-1044; IV, 1490, 1843; Yaşar Karayalçın – Ahmet Mumcu, *Türk Hukuk Bibliyografyası*, Ankara 1972, s. 55-64; N. Anderson, *Law Reform in the Muslim World*, London 1976, s. 86-100; R. H. Eisenman, *Islamic Law in Palestine and Israel*, Leiden 1978, s. 19-26, 106-135, 245-260; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *Tabakâtü a'lâmi's-Şî'a*, Meşhed 1404, I/2, s. 619; M. Yusuf Guraya, *Islamic Jurisprudence in the Modern World*, Lahore 1986, s. 45-49; Hulusi Yavuz, "Mecelle'nin Tedvini ve Cevdet Paşa'nın Hizmetleri", *Ahmed Cevdet*

Paşa Semineri, İstanbul 1986, s. 41-101; a.mlf., "Events Leading to the Compilation of the First Ottoman Civil Code", *ITED*, VIII/1-4 (1984), s. 89-122; M. Âkif Aydın, "Bir Hukukçu Olarak Ahmed Cevdet Paşa", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, İstanbul 1986, s. 21-37; a.mlf., "Mecelle'nin Hazırlanışı", *Osm.Ar.*, IX (1989), s. 31-50; a.mlf., "Mecelle'nin Yürürlükten Kaldırılan Altıncı Kitabı Kitabü'l-Vedia", a.e., XIII (1993), s. 207-226; a.mlf., "Türk Hukukunun Laikleşme Sürecinde Lozan'ın Oynadığı Rol", *İslâmî Araştırmalar*, VIII/3-4, Ankara 1995, s. 166-172; Zainudin Jaffar B. Sharî'ah, "The Development of Islamic Legal Thoughts in Twentieth Century Malaysia: An Assessment of Cross-Cultural Links with Special Reference to the Ottoman Majallat al-Ahkam al-Adliyyah", *Proceeding of the Annual Conference of the British Society for Middle Eastern Studies*, Manchester 1994 (?), s. 292-306; Fikret Karçiç, *Bosna-Hersek İslam Hukuk Tarihi* (trc. Mehmet Erdoğan), İstanbul 1994, s. 45; Abdüssettâr Huveylidî, "el-Ûşâ'îşü'n-nehçîyye li-Mecelleti'l-ahkâmî'l-adliyye", *A'mâlû'l-mü'temerî'l-âlemiyyi's-sâdis li'd-dirâsati'l-Osmâniyye havle vaz'îyyeti'd-dirâsât havle'l-üvâlyâti'l-Arabiyye fi'l-mâhedî'l-Osmânî hilâle's-şelâsine sene el-mâziye* (nşr. Abdülcelîl Temîmî), Fttersi - Zaghuan 1996, s. 129-142; Osman Kaşıkçı, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, İstanbul 1997; Seyyid Nesib, "Mecelle'nin İslahına Doğru", *Dârülfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası*, I/4, İstanbul 1323, s. 404-425; "İhzâr-ı Kavânîn Komisyonları Kânûn-ı Medenî Tâli Komisyonunun Lâyihası", *Ceride-i Adliyye*, VII/160-162, İstanbul 1333, s. 863-942; Sıddık Sami Onar, "Osmanlı İmparatorluğunda İslâm Hukukunun Bir Kısımının Codification'u, Mecelle", *İl Hukuk Fakültesi Mecmuası*, XX/1-4, İstanbul 1954, s. 57-85; Şerif Arif Mardin, "Some Explanatory Notes on the Origins of the 'Mecelle' (Medjelle)", *MW*, LI (1968), s. 189-196, 274-279; Mehmed Begović, "Similarities between the Mecelle and the General Proprietary Code of Montenegro", *POF*, XXXVI (1987), s. 133-147; J. H. Kramers, "Medjelle", *EI* (İng.), V, 449; Ali Ölmezoglu, "Cevdet Paşa", *İA*, III, 116-121; A. Cevad Eren, "Tanzîmât", a.e., XI, 709-764; C. V. Findley, "Medjelle", *EI*² (İng.), VI, 971-972.



M. ÂKİF AYDIN

MECELLE-İ UMÛR-İ BELEDİYYE

(مجلة امور بلدية)

Osman Nuri Ergin'in
(ö. 1961)

belediyecilik, şehir
ve medeniyet tarihiyle ilgili eseri.

Adının işaret ettiği alanın ötesinde eser din, kültür, sanat, siyaset, iktisat, müesseseler ve medeniyet tarihi hakkında insanlık mirasını yer yer mukayeseli olarak değerlendiren bir külliyyattır. Aynı zamanda Türkiye'de belediyecilik alanında ilk ve en kapsamlı çalışma olma özelliğini hâlâ korumaktadır. Yirmi iki yıllık belediye memuriyet hayatı bulunan Osman Nuri pek

çok evrak ve belgeyi toplayarak bir arşiv oluşturmuş, bu çalışma kendisine zengin ve sağlam bir zemin hazırlamıştır. Bu arşivin yanı sıra konuyla ilgili Doğu ve Batı'daki temel kaynakları kullanarak, ayrıca şahsî tecrübelerini, özel bilgilerini, yazışmalarını değerlendirerek 4722 sayfayı bulan bir külliyyat ortaya çıkarmıştır. Eserin 1776 sayfa tutan ilk cildi telif olup diğer ciltleri ferman, irade, kanun, nizam, tâlimat, imtiyâzât, mukavelât vb. metinleri ihtiva etmektedir. *Mecelle*, müellifin şehir ve belediyecilik tarihiyle ilgili yayımladığı ondan fazla eserin en önemlisi olduğu gibi muhtevası, telif tarzı, kaynak kullanımı ve hacmi itibarıyla bu alanda dünya dillerindeki metinler arasında da ayrı bir yeri vardır.

Mukaddimede *Mecelle-i Umûr-İ Belediyeye*'nin nasıl ortaya çıktığını anlatan Osman Nuri, II. Meşrutiyet'in ardından hükümet ve devlet teşkilâtı arasında belediyenin konumunu gösteren çalışmalara başladığı sırada kendisinin şehremâneti arşivini düzenlemekle görevli Hazîne-i Evrâk başkâtipliğine tayin edildiğini, karşılaştığı engellemelere rağmen önce II, III ve IV. ciltleri kısa sürede tamamladığını, V. cildin araya savaşın girmesi yüzünden dört yıl sonra hazır olabildiğini, son olarak da eserin teorik çerçevesini teşkil eden I. cildi telif ettiğini söylemektedir.

Çalışmanın en özgün ve önemli kısmını oluşturan, "Târîh-i Teşkilât-ı Belediyeye" başlıklı I. cildi beş kısma ve her kısım bab ve fasıllara ayrılmıştır. Mukaddimenin arkasından belediye kavramı hakkında bilgi verilmekte, ardından birinci kısım başlanmaktadır. Bu ciltte yer alan bazı başlıklar Batı'da şehir ve belediye teşkilâtı tarihi, İslâm kültüründe belediyeye dair hususlar, İslâm ülkelerinde belde ve belediye işleriyle ilgili görevliler, esnaf teşkilâtları, halkın iâşesi ve narh işlerine dair meseleler, zâbita görevleri ve tarihçesi, imar, inşa, yol tahsisi ve itfaiye teşkilâtı gibi hususlar yer almaktadır. Eserin üçüncü kısmı asıl konuyu oluşturan Osmanlı topraklarında belediye teşkilâtına ayrılmıştır. İlk planlamada cildin sonunda İstanbul şehreminlerinin hal tercümesinin yazılması düşünülmüş ve bununla ilgili çalışma tamamlanmışken hacim yüzünden bundan vazgeçilerek sadece şehreminlerinin isimlerini ve görev sürelerini bildiren liste ile yetinilmiştir. I. cildin sonunda isim, münderecat ve kaynaklara ait genel bir indeks vardır.

Müellif eserine konuyla doğrudan ilgili olmamakla birlikte devrindeki bazı siyasî tartışmalara dair görüşlerini de yansıtmıştır. Ergin ayrıca Doğu ve Batı geleneklerinde şehir hayatının gelişiminin farklı olmasından dolayı belediyeçilik teşkilâtı ve hizmetlerinin değiştiğini, gerek şehirlerin gerekse belediyeçiliğin yapısında orada yaşayanların millî vasıflarına uygun olarak gelişme görüldüğünü ve medeniyetlerin yükselişinde sivil toplum kurumlarının gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu çerçevede belediye yönetimlerinin halk tarafından belirlenmesi, kendi alanlarında yargı yetkisine sahip olmaları ve belediyelerin yetki alanlarında merkezî idarenin vesayeti altına girmemeleri gerektiğini de anlatır.

Mecelle-i Umûr-i Belediyye, Osmanlı geleneği çerçevesinde yer yer ayrıntı sayılabilecek uzun bölümler ihtiva eden, bazan maksat dışında başka konulara geçip bilgi birikimini yansıtırçasına izahata giren, müellifin zaman zaman dinî, idarî ve siyasî görüşlerini satır aralarına serpiştirdiği kırkamba türü bir çalışma özelliği taşımaktadır. Bu haliyle eser, aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin çöküş devri ve Cumhuriyet'in kuruluş dönemini birlikte yaşamış muhafazakâr aydınların iki dö-

nemi telif gayretlerinde nasıl bir ruh hali taşıdıklarını da yansıtmaları bakımından önemlidir.

Beş cilt halinde yayımlanan eser (1330-1338), Latin harflerine aktarılarak son cildi indeks olmak üzere dokuz cilt halinde İstanbul Belediyesi tarafından tekrar neşredilmiştir (1995). Mukaddimesinden, müellifin diğer eserleri *İstanbul Şehreminleri* (İstanbul 1927) ve *İstanbul Şehri Rehberi*'nin (İstanbul 1936) esasen *Mecelle* içinde düşünüldüğünü, ancak eserin hacmi çok genişleyince bunların ayrı olarak basıldığı anlaşılmaktadır. Osman Nuri'nin *Muhtasar Mecelle-i Umûr-ı Belediyye* adlı bir neşri daha vardır (İstanbul 1337). Bu eser *Küçük Mecelle-i Umûr-ı Belediyye* başlığıyla da yayımlanmıştır (İstanbul 1340).

BİBLİYOGRAFYA :

Osman Nuri [Ergin], *Mecelle-i Umûr-ı Belediyye*, I-V, İstanbul 1330-38; Emin Nedret İşli, *Osman Nuri Ergin: Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 2003, s. 1-9; Mehmet Ali Gökaçtı, "Ölümünün Kırkıncı Yılında Türk Belediyeçiliğinin Anıt İsmi: Osman Nuri Ergin", *TT*, XXXVI/221 (2001), s. 7-15.



AZMİ ÖZCAN

MECELLETÜ'İ-EZHER

(مجلة الأزهر)

«Câmiu'l-Ezher'in çıkardığı aylık dergi.»

Câmiu'l-Ezher Yüksek Konseyi üyesi Abdülazîz Muhammed Bek'in 1926 yılında Ezher'in üstlendiği misyonu ve dolayısıyla İslâm davetini her yere ulaştırarak bir derginin çıkarılması yolundaki talebinden birkaç yıl sonra Muhammed el-Ahmedî ez-Zevâhîrî'nin Ezher şeyhliğine getirilmesinin ardından konu tekrar gündeme getirilmiş ve 29 Mayıs 1930 tarihinde *Nûrû'l-İslâm* adıyla bir derginin yayımlanmasına başlanmış, derginin adı üç yıl sonra *Mecelletü'l-Ezher* olarak değiştirilmiştir. Derginin amaçları ilk sayısında şöyle açıklanmıştır: İslâmî gerçekleri yaymak, dinin esas ve ahkâmına dair ileri sürülen bazı eleştirileri cevaplandırmak, Hz. Peygamber'in sünnetini uydurma hadislerden ayıklamak, İslâm büyüklerinin hayat hikâyelerini yazmak, İslâm'ı çirkin göstermeye yönelik her türlü teşebbüsü önlemek.

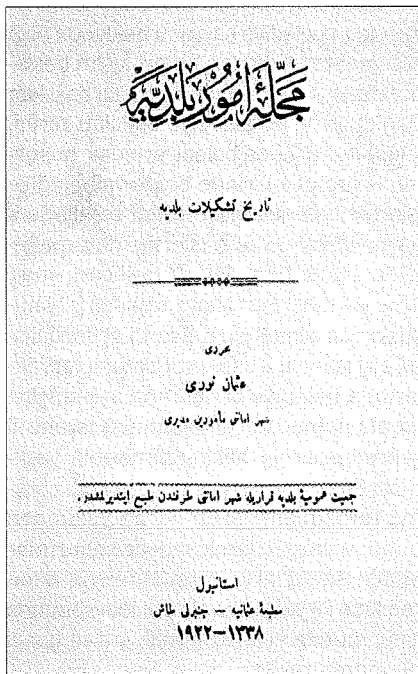
Dergi, 1941-1942 yıllarından itibaren yazı işleri müdürlüğünü yürüten M. Ferîd Vecdî ve arkadaşlarının bir platformu haline gelmiştir. 1946'da Ezher Şeyhi Mustafa Abdürrâzık'ın başkanlığında toplanan bir komisyon *Mecelletü'l-Ezher*

için bazı yeni yöntem ve hedefler belirledi. Bunlar arasında derginin Câmiu'l-Ezher'in mesajını en iyi biçimde ifade edecek şekilde ıslah edilmesi, konuların çeşitlendirilmesi, yabancı dilde bir ek hazırlanması, kıymetli Arapça yazmaların tanıtılması, basılması veya dergide yayımlanması gibi hususlar bulunuyordu. Ayrıca derginin gerçekleştireceği faaliyetler içinde İslâmî araştırmalara destek verilmesi, Ezher ile diğer üniversite ve araştırma merkezleri arasında irtibat kurulması, Ezherliler için eğitim ve öğretim malzemelerinin hazırlanması gibi konular yer alıyordu.

Mecelletü'l-Ezher başlangıcından 1952 yılına kadar aylık olarak, Ağustos 1954 – Ocak 1955 arasında ayda iki sayı çıkarıldıktan sonra Şubat 1955'ten itibaren tekrar eski periyoduyla yayımlanmıştır. Dergide tefsir, hadis, kelâm, fıkıh, tarih, siyer ve biyografi, edebiyat, pozitif ilimler, İslâm dünyasından haberler, kitap tanıtımı, hikâye ve fıkralar gibi konularla İslâm dini hakkında Batı'da yayımlanmış kitap ve makalelere yer verilmiş, ayrıca sonuna bazı yazıların İngilizce çevirileri eklenmiştir.

Siyasetten uzak kalınacağı daha ilk sayısında belirtilmekle birlikte *Mecelletü'l-Ezher*'de güncel siyasî eğilimleri meşrulaştıran, bazan siyaseti yönlendirmeyi amaçlayan yazılar da çıkmıştır. Meselâ Cemâl Abdünnâsır döneminde İslâm sosyalizmi ele alınmış, Arap-İsrail savaşı gibi önemli meselelere dergi yöneticilerinin ortaya koyduğu İslâmî ölçüler çerçevesinde yaklaşımlarda bulunulmuştur. Dergide önce krallık döneminin yönetim şeklini destekleyen yazılar neşredilmiş, ardından cumhuriyeti ilân eden ihtilâl hareketini meşrû sayan bir tutum sergilenmiş, ihtilâlin Ezher Üniversitesi'ndeki reform hareketi bilimsel değerim olarak gösterilmiş, siyasî düzen sosyalizme kayınca bu temayül ve uygulama İslâmî çerçevede görülmüş, iktisadî teşekküller kamulaştırılınca bunun fıkıhtaki mesâlih-i mürsele veya sedd-i zerâi' ilkelerine dahil olduğu açıklanmıştır. 1954 ve 1965 yıllarında devletin İhvân-ı Müslimîn ile çatışması üzerine dergi bu topluluğu eleştiren bir tavır içine girmiştir. Enver Sedat'ın Abdünnâsır'ın çizgisinden ayrılarak "din ve ilim devleti" sloganı etrafında oluşturduğu politika neticesinde Ezher dergisinde bu yönde yazılar yazılmış, din ve siyaset, şûra ve demokrasi konularında makalelere yer verilmiş, Ezherliler tarafından hazırlanan anayasa ve çok sayıda ka-

Mecelle-i Umûr-ı Belediyye'nin iç kapağı



nun taslağı yayımlanmıştır (1970-1981 yılları arasında Mecelletü'l-Ezher'de çıkan siyasî içerikli yazılar için bk. Hilal Görgün, Die Politische Rolle der Azhar in der Sadat aera [1970-1981], İstanbul 1998).

Derginin editörlüğünü yapanlar arasında Muhammed Hıdır Hüseyin, M. Ferîd Vecdî, Ahmed Hasan ez-Zeyyât, Muhibbüddin el-Hatîb, Muhammed Arefe, Abdüllatif es-Sübki, Abdurrahman İsâ, Abdurrahim Fevde, Abdüvedüd Şelebî, Muhammed Sâbir el-Berdîsî ve Abdülmütî Beyyûmî gibi Ezher ulemâsı bulunmaktadır.

Başından beri Meşyehatü'l-Ezher tarafından çıkarılan dergiyi Muharrem 1392 (Şubat 1972) tarihinden itibaren Ezher'in önemli komisyonlarından biri olan Mecmau'l-buhûsî'l-İslâmiyye neşretmeye başlamıştır. 2003 yılı içinde derginin 76. cildine ait sayılar yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

W. C. Smith, The Azhar Journal - Survey and Critique (doktora tezi, 1948), Princeton University; a.m.f., Islam in Modern History, London 1957, s. 122-156; M. Mansûr Mahmûd Heybe, eş-Şihâfetü'l-İslâmiyye fi Mısr beyne 'Abdînâsır ve's-Sâdât: 1952-1981, Mansûre 1410/1990, s. 157-177; Sâmî Abdülazîz el-Kûmî, eş-Şihâfetü'l-İslâmiyye fi Mısr fi'l-İslâmî 'aşer, Mansûre 1413/1992, tür.yer.; Enver el-Cündî, Mevsû'atü't-târîhi's-şihâfeti'l-İslâmiyye hilâle'l-ğarnî'r-râbi' 'aşer, [baskı yeri yok] 1986 (Dârü'l-ensâr), tür.yer.; Hilal Görgün, Die Politische Rolle der Azhar in der Sadat aera (1970-1981), İstanbul 1998, tür.yer.; Mahmûd eş-Şarkâvî, "Re'y fi Mecelletü'l-Ezher", er-Risâle, XIV/684, Kahire 1946, s. 1039-1040; "el-Lâ'ihâtü'd-dâhiliyye li-Mecelletü'l-Ezher", a.e., s. 1069.

MUHAMMED HARB

MECELLETÜ'L-MECMAİ'L-İLMİYYİ'L-ARABİ (Mecelle the scientific Arabic)

Suriye Arap Dil Kurumu'nun (Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye) yayım organı olan

Mecelletü Mecma'i'l-lugati'l-Arabiyye dergisinin ilk adı

(bk. MECMAU'L-LUGATI'L-ARABIYYE).

MECELLETÜ MECMAİ'L-LUGATİ'L-ARABIYYE (Mecelle the Arabic language)

Suriye, Mısır ve Ürdün Arap dil kurumlarının (Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye) yayım organları olan dergilerin ortak adı

(bk. MECMAU'L-LUGATİ'L-ARABIYYE).

MECELLETÜ'n-NİSÂB (Mecelle the subject)

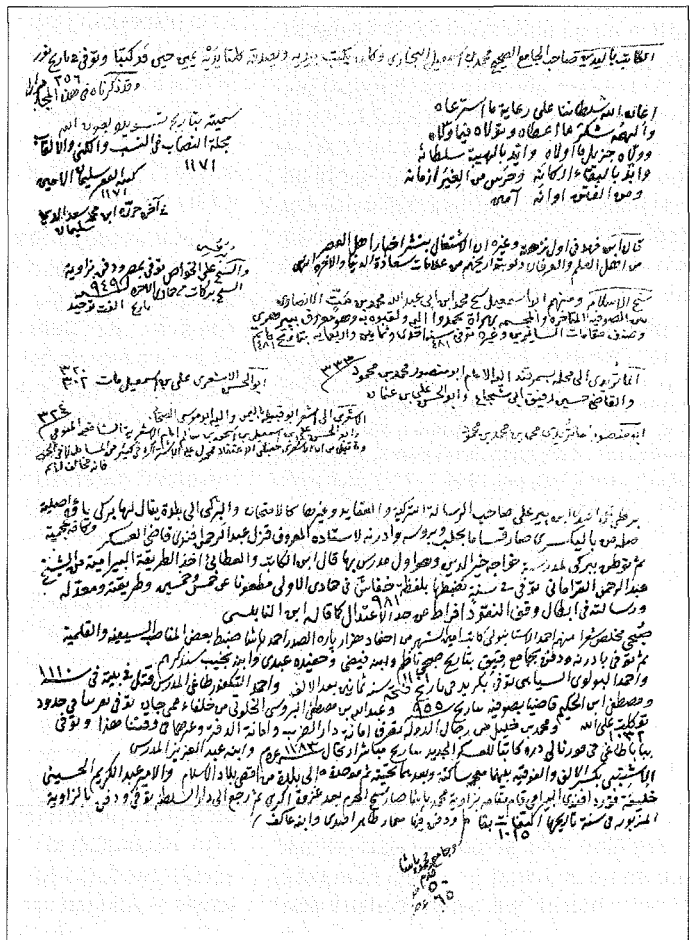
Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin'in (ö. 1202/1787) Türk-İslâm meşhurlarına dair Arapça biyografi eseri.

Tam adı Mecelletü'n-nişâb fi'n-nisebi ve'l-kunâ ve'l-elkâb'dır. Müellifin biyografi alanındaki teliflerinin en önemlisi olan eser, Türk-İslâm dünyasının meşhur şahsiyetlerinden pek çoğunun kısa hal tercümesini lakap, künye ve mahlasları esas alınmak suretiyle bir araya getiren bir başvuru kitabıdır. İçinde ayrıca kendi hayatı ve eserleri hakkında bizzat müellif tarafından verilmiş önemli bilgiler bulunmaktadır. Mecelletü'n-nişâb'da dinî, edebî, tasavvufî konulara açıklık getirebilecek değerli mâlûmat yer alır. Fakat asıl önemli olan, biyografilerde verilen doğum ve ölüm tarihlerinin müellifin ciddi tahkikleriyle tesbit edilmiş olmasıdır.

Mecelletü'n-nişâb, Kâtib Çelebi'nin Süllemü'l-vüşûl'üne zeyil olmak üzere kaleme alınmışsa da ondan daha tam ve

zengin oluşu bakımından bir üstünlük taşır. Bu alanda başta gelen bir telif olarak Sem'ânî (ö. 562/1167) sekiz ciltlik el-Ensâb'ı yazmış, daha sonra İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) bunu üç cilt halinde özetleyerek el-Lübâb'ı meydana getirmiştir. Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505), İbnü'l-Esîr'in kitabını kendi ulaştığı bilgilerle (istidrak) birlikte Lübbü'l-Lübâb adıyla telhis etmiştir. Kâtib Çelebi de (ö. 1067/1657) Lübbü'l-Lübâb'a bazı ilâveler yaparak Süllemü'l-vüşûl'ü meydana getirmiş, ancak eserini tamamlamadan ölmüştür. Müstakimzâde, Kâtib Çelebi'nin istidrakleriyle kendi istidraklerini birleştirmek suretiyle Mecelletü'n-nişâb'ı meydana getirmiştir.

350'den fazla kaynaktan yararlanılarak hazırlanan Mecelletü'n-nişâb 6 Ramazan 1175'te (31 Mart 1762) tamamlanmıştır. Eserin bilinen yegâne nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde olup (Hâlet Efendi, nr. 628) nüsha müellifin ölümünden sekiz yıl sonra istinsah edilmiştir. İbnülemin Mahmud Kemal, Mecelletü'n-nişâb'ın müellif hattıyla ve dağınık vaziyetteki nüshasına vaktiyle sahaflarda rast-



Mecelletü'n-nişâb'ın zahriyesi (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628)

lamış, bundan eline geçirebildiği sayfalarından birinin fotoğrafını yayımlamıştır.

Arap alfabesine göre düzenlenen eserde hareketlerde fetha, zamme ve kesre sırası takip edilmiştir. Ayrıca doğru okunabilmesi için bazı isimler harekelenmiştir. Ele alınan hal tercümelerinin belirtilen bab taksimi dışında meslek, mezhep ve zaman bakımından bir tasnif gözetilmeyerek sadece lakap, künye ve nisbelere göre bir araya getirildiği *Mecelletü'n-nişâb* bu özelliğiyle İslâm âleminin genel biyografi eserleri arasında yer almaktadır. Eser kısa cümlelerle kurulmuş kolayca anlaşılabilen bir ifadeye sahiptir.

Mecelletü'n-nişâb, her biri alfabe sırasına göre düzenlenmiş üç bölümden meydana gelmektedir. 1. "İbnü Fülân" tasnifli bölüm. "İbnü fülân" (falanın oğlu) diye meşhur olmuş şahsiyetlerin yer aldığı bölümde 1702 hal tercümesi bulunmaktadır. İbnü fülân terkibi aslında künye ifade ederse de burada künyeler bölümünden ayrı olarak ele alınmıştır. 2. Künyeler bölümü. "Ebû fülân" (falanın babası) diye meşhur olmuş kimselerin hal tercümelerini ihtiva etmektedir. Burada da toplam 1137 hal tercümesi maddesi yer alır. 3. Nisbeler bölümü. *Mecelletü'n-nişâb*'in en geniş kısmını teşkil etmektedir. Buradaki nisbeler önce ilk harflerine göre bablara ayrılmış, her babdaki nisbeler kendi arasında alfabetik olarak sıralanmıştır. Bu bölümde lakaplar ve mahlaslar yer aldığı gibi kültür tarihi bakımından önemli eserlerin adları da kaydedilmiştir. Tamamı 9671 maddeden oluşan eser üzerinde Ahmet Yılmaz bir doktora çalışması yapmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Müstakimzâde, *Mecelletü'n-nişâb*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628; a.mlf., *Tuhfe*, neşredenin önsözü, s. 59-61; *Osmanlı Müellifleri*, I, 168; *Hediyetü'l-âriî'n*, I, 405; *İzâhu'l-meknûn*, II, 432; Ağâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1984, I, 416; Ahmet Yılmaz, *Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin: Hayatı Eserleri ve Mecelletü'n-Nişâb*'i (doktora tezi 1991), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 170-252; Ali Cânib [Yöntem], "Hattatlık ve Türkler", *HM*, sy. 54 (1927), s. 22.



AHMET YILMAZ

MECÎD

(المجد)

Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte "asil, şerefli ve seçkin olmak" anlamındaki *mecd* (*mecâde*) kökünden türeyen *mecîd* "asil, şerefli, cömert olan" demektir. Aynı kökten türeyen *mâcîd* de

bu mânaya gelmekle birlikte sıfat-ı müşebbehe olan *mecîd*'in daha zengin içerikli olduğu kabul edilir. *Mecîd* ve bununla birlikte *esmâ-i hüsnâ* listesinde yer alan *mâcîd* Allah'a nisbet edildiğinde "yetkinliğin karşıtı olan her türlü nitelikten münezze, lutuf ve ikramı bol" anlamına gelir. Dilciler, *mecd* kökünün temel mânasının bolluk ve genişlikten ibaret olduğunu söylerler (Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "mcd" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "mcd" md.; *Zeccâc*, s. 53). Buna göre belirtilen anlamların zengin ve derin içerikli (mübalağalı) olması gerekir.

Mecd kavramı Kur'an-ı Kerim'de sadece *mecîd* şeklinde dört âyete yer almaktadır. Bunların ikisi "çok şerefli" mânasıyla Kur'an'ın sıfatı durumundadır (Kâf 50/1; el-Burûc 85/21), biri Allah'a izâfe edilmiş (Hûd 11/73), biri de kıraat imamlarının farklı anlayış ve okuyuşlarına bağlı olarak ya zât-ı ilâhiyenin veya arşın sıfatı olmuştur (el-Burûc 85/15). Taberî, her iki anlayışın taraftarlarını zikrettikten sonra ikisinin de anlam bakımından mümkün olduğunu belirtmiş (*Câmi'u'l-beyân*, XXX, 174), kıraat âlimi Ahmed b. Muhammed el-Bennâ ise iki okuyuşta da *mecîd*'in Allah'a nisbetinin gramer açısından imkân dahilinde bulunduğunu söylemiştir (*İthâfü fuzalâ'i'l-beşer*, s. 436). Ancak sözü edilen âyetin, içinde yer aldığı âyetler bağlamında incelendiği takdirde zât-ı ilâhiyyeye sıfat olduğunu kabul etmek daha isabetli görünmektedir.

Mecîd ve *mâcîd* hem İbn Mâce hem Tirmizî'nin naklettiği doksan dokuz *esmâ-i hüsnâ* listesinde yer almıştır ("Du'â", 10; "Da'avât", 82). Bunun dışında çok sayıda hadis rivayetinde her iki isim de zikredilmiş, özellikle namazlarda selâmdan önce okunan ve "hamîdün *mecîd*" isimleriyle sona eren "Allahümme salî", "Allahümme bârik" metinleri *Kütüb-i Sitte*'nin tamamında rivayet edilmiştir (Wensinck, *el-Mu'cem*, "mcd" md.). Bu rivayetlerde Cenâb-ı Hak bir kutsî hadiste zâtını *mecd* kavramıyla nitelediği gibi Hz. Peygamber'in dua ve niyazlarında geçen birçok *mecd* nitelemesi de (*temcîd*) tekrarlanmıştır. Ebû'l-Bekâ *temcîd*'in (zât-ı ilâhiyyeyi *mecd* kavramıyla niteleme) "İâ havle ve lâ kuvvete illâ bi'llâh" (bütün güç ve kudret Allah'a aittir) ifadesinden ibaret olduğunu söylemiştir (*el-Külliyât*, s. 870). Resûlullah'ın gece namazının arkasından okuduğu duanın tenzih nitelemeleriyle şekillenen son cümleleri şöyledir: "Allahım! Bizi doğru yola kılavuzluk eden

ve onu fiilen izleyen, hak yoldan sapmayan ve saptırmayan, dostlarıyla barışık ve düşmanlarına dargın olan kimseler grubuna kat. Güç ve kudret *ridâsına* bürünüp bunu yaratıklara beyan eden, *mecd* ve şerefle vasflanıp yücelen, tesbih ve tenzîhe yegâne lâyıık olan, lutuf, ihsan, *mecd*, kerem ve azamet sahibi Allahım! Seni yüceltir, seni her türlü eksiklikten tenzih ederim" (Tirmizî, "Da'avât", 30). *Mâcîd* isminin kerem, azamet ve bol lutuf mânasını pekiştirdiği kabul edilir.

Genellikle âlimler, *mecîd* ismini Allah Teâlâ'nın zâtına ve sıfatlarına yönelik olmak üzere iki açıdan yorumlamışlardır. Zâta yönelik yorum O'nun acz ve eksiklikten, yani yaratılmışlık özelliklerinden berî ve münezze tutmayı, fiillerine yönelik yorum da lutuf ve ihsanının çok olduğunu belirtmeyi amaçlamıştır. Bunların ikisi de zât-ı ilâhiyyeyi yetkin sıfatlarla niteleme noktasında birleşir. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye göre tenzih yöntemi kemal ifade etmesi açısından ispat yönteminden daha kapsamlıdır. Çünkü kişinin olumlu özelliklere sahip olmakla birlikte bazı kusurlar taşınması mümkündür. Buna karşılık olumsuz niteliklerden uzak bulunan bir kimsede bunların karşıtılarını oluşturan meziyetler mevcut olur (*el-Emedü'l-aşkâ*, vr. 41^a). Abdülkerim el-Kuşeyrî Allah'ın insanlara lutfettiği, fakat çok kimisinin farkına varmadığı nimetlerden birinin de inanmış kalplerini hali üzere devam ettirip hayatlarında geçirdikleri zamanları bozucu unsurlardan arındırmasıdır. İnsanların tâbi tutulduğu en büyük imtihan ise sevgi odaklarının çeşitli alternatiflere açık bulunmasıdır (*et-Tahbîr*, s. 66).

Mecîd zâtî-tenzîhî bir isim olarak düşünüldeği takdirde alî, azîm, celîl, müteâlî; fiilî bir sıfat konumunda görülmesi halinde ise kerîm, ber ve ganî isimleriyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "mcd" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "mcd" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "mcd" md.; İbn Mâce, "Du'â", 10; Tirmizî, "Da'avât", 30, 82; Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (nşr. Halîl el-Mîs), Beyrut 1415/1995, XXX, 174; *Zeccâc*, *Tefsîru esmâ'illâhi'l-hüsnâ* (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), Beyrut 1395/1975, s. 53, 57; *Mâtürîdî*, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 343^a; Hattâbî, *Şe'nü'd-du'â'* (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), Dimaşk 1404/1984, s. 82; Ebû Abdullah el-Halîmî, *el-Minhâc fi şu'abi'l-imân* (nşr. Hilmi M. Fûde), Beyrut 1399/1979, III, 195, 197; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 47, 55; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Esmâ' ve's-şifât*, Kayseri Râşid Efendi Ktp.,

nr. 497, vr. 167^b- 168^a; Kuşeyrî, *et-Taḥbîr fî't-tezkîr* (nşr. İbrâhîm Besyûnî), Kahire 1968, s. 66-67; Gazzâlî, *el-Maḩşadü'l-esnâ* (Fazluh), s. 133, 144, 174; Ebû Bekîr İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aḩşâ*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 40^b-41^b; Fahreddin er-Râzî, *Levâmî'ü'l-beyyinât* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1404/1984, s. 288-289; a.mlf., *Mefâtiḩü'l-gayb*, Beyrut 1410/1990, XXI, 124; Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 870; Bennâ, *İthâfû fuḩalâ'i'l-beşer* (nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ'), Kahire 1359, s. 436; Bekîr Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *DİA*, XI, 407-409.



BEKİR TOPALOĞLU

MECİDİYE

(مجدیه)

Osmanlılar'da bir tür altın ve gümüş para.

Osmanlı Padişahı Abdülmecid'in tahta çıkışının altıncı yılı dolayısıyla 1260'ta (1844) onun adına basılan altın ve gümüş paraların genel adıdır. Bu tabir, daha çok 20 kuruş değerindeki gümüş sikkeleri belirtmek üzere yaygın olarak kullanılmıştır. Paranın basılma sebebi, Abdülmecid'in cülusunun ilk yıllarında piyasada bol miktarda değişik türde ve bir kısmı mağuşuş sikkelerin bulunmasıdır. Karışıklığı gidermek için 26 Safer 1256'da (29 Nisan 1840) çıkan bir fermanla paraların toplanıp yeni bir paranın basılması kararlaştırıldı. Fakat bunun için darphânenin teknik imkânlarının yetersiz kalması üzerine Londra'dan gerekli aletler sipariş edildi. Böylece yenilenen darphâne para basmaya hazır hale geldi. 25 Cemâziyelâhir 1259'da (23 Temmuz 1843) eski paralar kesin olarak tedavülden kaldırıldı, yenileri çıktığından eskilerin peyderpey darphâneye teslim edilmesi 4 Cemâziyelevvel 1260'ta (22 Mayıs 1844) gazete ile duyuruldu. İlk mecdiye 22 Nisan, yarım mecdiye 18 Mayıs, çeyrek mecdiye 19 Mayıs 1844'te basıldı.

Yeni darbedilen altın paralar 11 dirhem 4 krate ağırlığında 500 kuruşluk (beş yüz-

lük / beşbirlik), 2 dirhem 4 krate ağırlığında 100 kuruşluk (yüzlük) ve cülusun dokuzuncu yılında basılan 5 dirhem 10 krate ağırlığında 250 kuruşluk olup bunlara mecdiye deniyordu. Ayrıca 50'lik (yarım) ve 25'lik (çeyrek) altın mecdiyeler basılmıştı. Altın mecdiyeler yanında yine cülusun altıncı yılında gümüşten 7 dirhem 8 krate ayarında 1 mecdiye (20 kuruşluk) ve bunun alt birimleri olarak 3 dirhem 12 krate ağırlığında 1/2 mecdiye (10 kuruşluk), 1 dirhem 14 krate ağırlığında 1/4 mecdiye (5 kuruşluk) hazırlandı. Özellikle bu gümüş paralar için mecdiye adı genelleşti ve daha sonra basılan bu tür paralara da mecdiye dendi. Bunların 10 kuruşluğuna halk arasında yarım, 5 kuruşluğuna çeyrek adı veriliyordu. Daha küçük birimleri ise ikilik (12 krate), kuruşluk (6 krate) ve 20 paralıktı (3 krate). Gümüş mecdiyeler halk arasında "beyaz mecdiye, sim mecdiye" olarak anılmıştır. İlk basımından Abdülmecid'in ölümüne kadar geçen süre zarfında 15.312.329 adet altın, 54.987.960 adet gümüş mecdiye darbedilmiştir.

Mecdiyelerin bir yüzünde Abdülmecid'in tuğrası ile cülusunun kaçınıncı yılında basıldığını gösteren kayıtlar, diğer yüzünde darp yeriyle cülus tarihi olan 1255 rakamı bulunur. Mecdide altınında tuğranın üstünde yedi yıldız, altında yıl, sağ ve sol taraflarında aşâğidan yay ve ok kesesiyle bağlı defne dalları vardır. Beş yüzlük ve iki yüzlükte söz konusu bağın altında rakamla kuruş değeri yazılıdır. Bu ise daha önceki altın sikkelerde görülmeyen bir yeniliktir. Diğer yüzde yazıların etrafında defne dalı yer alır, bunlar altta bir kurdele ile birbirine bağlıdır, üstte de bir yıldız bulunur. Gümüş mecdiyede tuğra ve yazıların etrafında daire şeklinde on iki adet ay ve yıldız, bunların dış tarafında on iki çiçek motifi vardır. Mecdiyelerin İstanbul dışında Edirne, Mısır ve Tunus'ta basılmış örnekleri de mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA :

İsmâil Galib, *Takvîm-i Meskûkât-ı Osmâniyye*, İstanbul 1307, s. 426-429, 436-442; Lutfî, *Târiḩ* (nşr. Yücel Demirel), İstanbul 1999, VI, 1056; VII, 1150-1151; VIII, 1216; Nuri Pere, *Osmanlılarda Madenî Paralar*, İstanbul 1968, s. 257-261; Cüneyt Ölçer, *Sultan Abdülmecid Devri Osmanlı Madenî Paraları*, İstanbul 1978, tür.yer.; *Takvîm-i Vekâyi'*, sy. 259, 265, 270; Pakalın, II, 428; İ. H. Uzunçarşılı, "Mecdiye", *İA*, VII, 439; Nezihi Aykut, "Çeyrek", *DİA*, VIII, 298-299.



DİA

el-MECİSTÎ

(المجسطی)

Batlamyus'un
(ö. 168 [?])

astronomiye dair *Sintaksis* veya *Matematikîs Sintaksis* olarak anılan eserinin İslâm literatüründeki adı

(bk. BATLAMİYUS).

MECLİS

(المجلس)

Bir muhaddisin talebelerine hadis yazdırmak için yaptığı toplantı ve bu toplantıda yazılan hadislerden meydana gelen eser

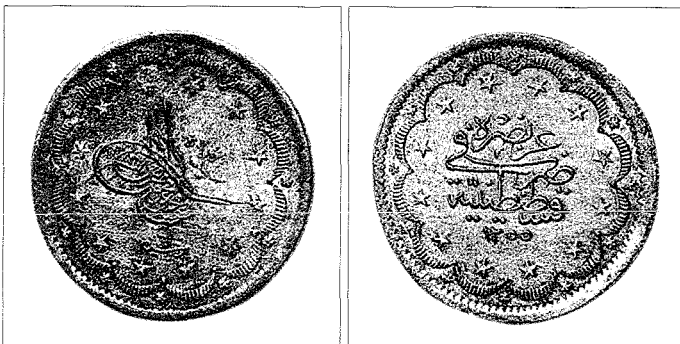
(bk. İMLÂ).

MECLİS

(المجلس)

Akdî oluşturan irade beyanlarını içeren görüşme ve müzakerelerin cereyan ettiği yer ve zaman anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "oturmak" anlamındaki cülus masdarından türeyen meclis kelimesi "oturulan yer ve oturma zamanı, oturum, toplantı" mânalarına gelir. Kelimenin bir eylem veya faaliyete izafe edilmesiyle oluşturulan tamlama onun icra edildiği veya cereyan ettiği yeri ifade eder. Kur'an-ı Kerim'de bir yerde çoğul (mecâlis) şekliyle geçen meclis (el-Mücâdile 58/11) hadislerde sözlük anlamı çerçevesinde yer alır. Fıkıh literatüründe kelime tek başına kullanıldığında çoğunlukla "meclisü'l-akd" tamlaması anlaşılır. Fakat bu terim, akdın kuruluş sürecinde peş peşe devreye giren üç muhayyerlikle iç içe işlenir ki bunlar rücû, kabul ve meclis muhayyerlikleridir. Meclisü'l-akd terkibi klasik fıkıh literatüründe akidlerin muhtelif



Mecdiye

türlerinden her biri, özellikle de akdin kuruluş evresi işlenirken sıkça geçer. Çeşitli yerlere serpiştirilmiş, meseleci bir şekilde incelenen akidle ilgili temel kavramları sistematik bir bütünlük içinde ele almayı amaçlayan modern İslâm hukuku çalışmalarında ise bu kavram akid genel teorisi çerçevesinde derli toplu biçimde işlenmeye çalışılır.

Hukukta kural olarak hakların ancak sahibinin iradesinden etkilenebileceği öngörülür. Hakları etkileme amacına yönelik irade açıklamaları "hukukî işlem" adını alır ve hukuk tekniği açısından ince ayrımlara tâbi tutulur. Bu işlemlerin en önemli türünü oluşturan akidlerin kuruluş süreci fıkıh doktrininde mühim bir yere sahiptir. Akdin bu evresiyle ilgili temel kavramlardan biri de akid meclisidir. Akid, terim olarak iki tarafın karşılıklı irade açıklamalarının irtibatını ifade eder (*Mecelle*, md. 103) ve akdin özünü teşkil eden bu irtibat ancak iki tarafın iradesinin birbiriyle örtüşmesi halinde gerçekleşir. Karşılıklı iki iradenin akidle sonuçlanması için bunların belli bir konu üzerinde birleşmesi ve ciddi bir ihtilâfa meydan vermeyecek şekilde örtüşmesi şart olduğu gibi irade açıklamalarının ayrıca yer ve zaman yönünden de uyuşması gerekir. İki tarafın belli bir konuda hukukî sonuç doğuracak şekilde yaptığı, "icap ve kabul" diye ifade edilen irade açıklamalarını birleştirme işlevi akid meclisi kavramına yüklenmiştir. "Akid müzakerelerinin sürdürüldüğü vasat (yer ve zaman), akdin taraflarının itibarî birlikteliği" anlamına gelen akid meclisi, akdin temel unsurlarından olan icabı belli bir süre canlı tutup onu kabul ile kaynaştırma işlevi gören bir süreç veya mekanizma olarak da nitelenebilir.

İcabın gerçekleşmesiyle işlemeye başlayan akid meclisi süreci akidle sonuçlanabileceği gibi akamete de uğrayabilir. Her şeyden önce -Mâlikî mezhebi âlimlerinin çoğunluğunca kabul edilmemekle birlikte- icapçı yaptığı tekliften dönme imkânına sahiptir. Bu seçimlik hakka "rücû muhayyerliği" denir. Ayrıca akid meclisi konusunda mekân ölçütünü esas alan Hanefî doktrini, icabın yapıldığı yerden ayrılmayı akid meclisini sona erdiren bir hareket olarak değerlendirir. Şâfiî mezhebi âlimleri zaman ölçütünü esas aldığı için kabulün hemen icabın peşi sıra yapılması, yani aralarına bir zaman fâsilasının girmemesi gerektiğini savunur. On-

lara göre bu zaman mesafesinin olağan ve olabildiğince kısa olması gerekir. Aksi takdirde icap-kabul arasında oluşması istenen irtibat yani akid teşekkül etmez. Şâfiîler bu arada aceleciliğin yol açabileceği olumsuz durumu meclis muhayyerliği (hıyârü'l-meclis) kurumuyula telâfi etmeye çalışırlar.

İcap, ister bağlayıcı sayıldığı için ister bu seçimlik hak kullanılmadığı için olsun, canlılığını korudukça akidleşme süreci devam edeceğinden akdin kuruluşunu karşı tarafın tavrı belirler. Bu aşamada onun yapılan teklifi olumlu karşılamak gibi bir mecburiyeti söz konusu olmayıp bu imkânâ "kabul muhayyerliği" denir. Şifahî olarak veya davranışlarıyla yapılan teklifle ilgilenmediğini gösterirse akid meclisi süreci akid üretmeden bu aşamada sona erer. Bundan sonra tekrar akid ortamına dönülmesi halinde önceki beyanlar etkisiz kaldığından akidleşme süreci yeniden başlar, hukukî sonuç da bu yeni süreçte yapılacak beyanlara bağlanır. Fakat icapla ilgilenip onu bütün içeriğiyle kabul etmesi durumunda süreç akidle sonuçlanmış olur. Bu noktada bütün fıkıh mezhepleri görüş birliğine varmışken kurulan akdin bu evrede bağlayıcılık kazanıp kazanmadığı noktasında ayrılığa düşmüşlerdir. Hanefîler ve Mâlikîler akdin kurulur kurulmaz bağlayıcılık kazandığı fikrini savunurken Şâfiîler ve Hanbelîler akdin ancak akid meclisinin dağılmasıyla bağlayıcılık kazandığı görüşündedir. Bu mezheplere göre akid kurulmuş olsa bile ilgili hadis sebebiyle taraflar birbirinden ayrılmadıkça bunlardan biri meclis muhayyerliği hakkını kullanarak akdi tek taraflı olarak sona erdirebilir.

Aslında meclis muhayyerliği Hz. Peygamber'in, "Alıcı ve satıcıdan her biri birbirinden ayrılmadıkça dönme hakkına sahiptir" meâlindeki hadisinde (Buhârî, "Büyû", 42-46; Müslim, "Büyû", 43-46) ifadesini bulan düşüncenin formülleşmiş biçimidir. Hadisteki kullanıma paralel olarak akiddan dönme veya akidleşme sürecini sona erdirme seçimlik hakkı "hıyâr", bu hakkı bahşeden hukukî durum "meclis" diye ifade edilirken ikisi birlikte fıkıh literatüründe "meclis muhayyerliği" ya da "akid meclisi muhayyerliği" olarak geçer. Bu tabir Şâfiî ve Hanbelî doktrinlerinde, akid meclisinin taraflardan her birine sağladığı, kurulmuş akdi kesinleştirme veya etkisiz kılma yönündeki seçimlik hak olarak algılanmıştır. Böyle bir anlayışa hu-

kukta güven ve istikrar ilkesini zedeleyeceği gerekçesiyle temelde karşı olan Hanefîler bu hadisi, taraflardan her birinin henüz akdin kuruluş aşamasına gelmemiş akidleşme sürecini tek başına sona erdirme seçimlik hakkı şeklinde yorumlama eğilimindedir. Bu mezhebe göre rücû ve kabul muhayyerlikleri taraflara esasen yeterli bir güvence sağlamaktadır. Dolayısıyla meclis muhayyerliği gibi yeni bir seçimlik yetki ihdasına gerek yoktur. Hanefîler'le aynı kanaati paylaştan ve anılan hadisi Medine uygulamasına (amel-i ehl-i Medine) aykırı bulan Mâlikîler'e göre de meşrû bir sebep olmadıkça tek tarafın feshine kapalı akidler (lâzım akidler) akid kurulur kurulmaz bağlayıcılık kazanır ve taraflardan hiçbiri tek başına bu akdi bozamaz. Şâfiîler ve Hanbelîler'e göre ise akid kurulsun bile akid meclisi dağılmadıkça bağlayıcı olmaz ve bu özelliğini ancak akid meclisi dağılınca kazanır. Buna göre Hanefîler ve Mâlikîler, akid kuruluşuna akid meclisini doğrudan sona erdirme işlevi atfederken Şâfiîler ve Hanbelîler, meclis muhayyerliği hadisine dayanarak akid meclisinin sona erişini tarafların fiilen birbirinden ayrılması durumuna bağlar. Dolayısıyla Şâfiîler ve Hanbelîler, akid kurulmuş olsa bile birbirinden ayrılmadıkları sürece taraflara akiddan tek taraflı olarak dönme imkânını verir. Bu noktadaki ihtilâf sadece iki tarafı bağlayıcı akidlerde bir değer ifade eder. Zira belirtilen seçimlik hakkın sağladığı imkân bağlayıcı olmayan akidlerde esasen vardır.

İzmirli İsmâil Hakkı ise meclis muhayyerliğiyle ilgili hadis gibi İslâm'ın ilk iki kuşağı sırasında bilinmeyip daha sonra ortaya çıkan hadislerle yerel uygulamalar gözüyle bakıldığını ve genel olarak bunlarla sahih bir hadis düzeyinde amel edilmediğini belirterek bu konuda mezhepler arasındaki ihtilâfı şöyle açıklar: Medine'nin yedi fakihî (fukahâ-i seb'a) ve çağdaşları haberdar olmadıkları için, Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik ise bu durumu bir kusur olarak nitelediklerinden bu hadislerle amel etmemişlerdir. Buna karşılık İmam Şâfiî, ilk dönemlerde bilinmemesini bir eksiklik olarak değerlendirmedeği için zikredilen hadislerle amel etmiştir (*İlm-i Hilâf*, s. 29).

Bir anlamda akdin kuruluş sürecini ifade eden akid meclisi kavramı hazır bulunanlar arasındaki akidlerde basit bir karakter arz ederken gaipler arası akidlerde

daha karmaşık bir görünüm kazanır. Farklı mekânlarda buldukları halde teknik imkânlar sayesinde taraflar eş zamanlı olarak birbirine muhatap olup bir akid yapıyorsa onları buluşturan iletişim aracı aradaki mekânsal mesafeyi ortadan kaldırmaktadır. Bu durumlarda hâzırlar arası akidlerde işleyen mekanizma geçerli olur. Fakat doğrudan muhatap olma imkânı vermeyen yollarla, yani araya bir kişinin veya mektubun girdiği durumlarda akid meclisi muhatabın bulunduğu yere taşınmış olur. Dolayısıyla şahıs ve mektup akid teklifinin aktarıcısıdır. Artık akid meclisi şahıs veya mektupla kabul beyanında bulunacak tarafı buluşturan yerdir. Kabul beyanı yapıldığı sırada icap beyanının üzerinden belli bir süre geçmiş olsa bile aradaki şahıs ve mektup bu zaman mesafesini kapatmış sayılır. Ancak gaip-ler arası akidlerde icap haberi karşı tarafa ulaşınca kadar geçen zaman içinde icapçının icabından dönüp dönemeyeceği, yine aynı şekilde karşı tarafın kabul beyanında bulunması halinde akdin ne zaman kurulmuş sayılacağı gibi muhtemel bir dizi sorun doktrinde ayrıntılı biçimde tartışılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Wensinck, *el-Mu'cem*, "meclis" md.; Buhârî, "Büyü", 42-46; Müslim, "Büyü", 43, 46; Se-rahsî, *el-Mebsût*, XII, 108-109; XIII, 45; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, İstanbul 1985, II, 141-143; İbn Kudâme, *el-Muğni*, Riyad, ts. (Mektebetü'r-Riyâdi'l-hadîse), III, 563-568; *Mecelle*, md. 103; İsmail Hakkı İzmirli, *İlm-i Hilâf*, İstanbul 1330, s. 29; Subhî Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-âmmeh li'l-mücebât ve'l-ukûd*, Beyrut 1948, II, 37-67; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Fikhü'l-İslâmî fi şevbihi'l-cedîd*, Dimaşk 1965, I, 318-351; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, *Meşâdirü'l-hağ fi'l-fikhî'l-İslâmî*, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), II, 5-59; İbrahim Kâfi Dönmez, "İslam Hukukunda Modern İletişim Araçları ile Yapılan Akitler", *İLAM Araştırma Dergisi*, I/1, İstanbul 1996, s. 9-62.



BİLAL AYBAKAN

MECLİS

(المجلس)

Sözlükte "oturmak" anlamındaki **cülûs** kökünden türetilmiş bir mekân ismi olan **meclis** (çoğulu mecâlis) oturumun yapıldığı yeri ifade eder, bir kelimeyle tamlama halinde kullanıldığında ise (ilim meclisi, zikir meclisi, tartışma meclisi, sohbet meclisi vb.) oturumun amacı, türü veya niteliği belirtilmiş olur. Daire şeklin-

de oturulduğundan meclislere **halka** da (**halaka**) (ilim halkası, zikir halkası) denilmiştir. Meclis kelimesi, Hz. Peygamber'den itibaren daha çok mescidlerde yapılan dersler için kullanılmıştır. Bununla beraber onun mescidinde zikir ve ilim gibi farklı meclislerin bulunduğu da rivayet edilir. Öğretici olarak gönderildiğini söyleyen Resûl-i Ekrem her iki meclisi de takdir etmekle birlikte ilim halkasında oturmayı tercih etmiştir (Dârimî, "Muqaddime", 32; İbn Mâce, "Muqaddime", 17).

İlim meclisleri meclis-i Resûlillâh, meclis-i Saîd b. Müseyyeb, meclis-i Şa'bî gibi hocanın adıyla anılmıştır. Hadis dersleri için daha çok "meclisü'l-ilim" ifadesi kullanılmış, Kur'an meclislerine "meclisü's-seb", genel olarak bir ilim dalının öğretildiği meclislere "meclisü't-tedris", camilerdeki konuşmalara "meclisü'l-va'z", daha çok kelâm ve felsefe konuları üzerinde tartışmaların yapıldığı meclislere "meclisü'n-nazar" (meclisü'l-münâzara) adı verilmiştir. Abbâsî halifeleri bu sonuncu meclislere özel bir önem vermişler, bazıları saraylarda yapılan münazara meclislerine katılmışlardır (C. Zeydân, V, 280-282). İlim meclislerinde öğrencilere nakledilen hadislerin veya okutulan ders ve kitapların yazdırılması usulüne "imlâ" denildiğinden bu şekilde telif edilen eserler genellikle "emâlî" diye anıldığı gibi derslerden her birine meclis denmesi sebebiyle de bu telifler "meclis, mecâlis, mücâlese" adlarıyla da anılmıştır. Ayrıca devlet ricâli veya büyük âlimlerin huzurunda düzenlenen meclislerde yapılan sohbet ve tartışmaları (muhâdara) ihtiva eden kitap türüne de "muhâdarât" (mecâlis) denilmiştir.

Saraylarda edebiyat, mûsiki ve diğer konularda meclisler kurulmuştur. İbnü'l-Cevzî eserinde Mansûr Camii'nde nahivcilerin ders meclislerinden söz eder (*el-Muntazam*, IX, 165). Âlimlerin biyografilerinde çok defa hangi camide, hangi ilim halkasında görevli olduğu belirtilir (İbn Kâdî Şühbe, II, 277). Nuaymî, Cemâlü'l-eimme'den bahsederken onun camide büyük bir halkasının bulunduğunu, burada Kur'an, fıkıh ve nahiv dersleri verdiğini söyler (*ed-Dâris fi târihi'l-medâris*, I, 203). Hangi ilim dalı olursa olsun halka açık derslere "meclisü'âm" adı verilmiştir. Ayrıca İsmâîlî dâilerce yapılan ve daha çok mezhebin felsefesini ortaya koyan davet konferansları ve bunların bir araya geti-

rildiği kitaplar mecâlis olarak tanınır. Bu mezhebin filozoflarından biri olan Müeyyed - Fiddîn'in meclislerini kapsayan *el-Mecâlisü'l-Mü'eyyediyye*'si 800 konferansı içerir. İlim meclisleri, modern üniversitelerin doğuş sürecinde medrese öncesi bir öğretim tarzı olarak kabul edilir (Makdisi, s. 10 vd.). Hadis kaynaklarında düzgün bir kıyafetle güzel kokular sürünerek meclise gelmek, selâm vermek, bulduğu boş yere oturmak, ön tarafa geçmek için insanları rahatsız etmemek, gizlice konuşmamak, çirkin sözlerden kaçınmak, konuşulan gizli şeyleri meclis dışına taşımamak gibi meclislerin âdâbıyla ilgili birçok rivayet yer almaktadır. İlim ve fazilet ehli yanında yaşlı kimselerle idareci konumundaki kişiler için ayağa kalkmak, halkaları genişletmek suretiyle onlara yer vermek Kur'an'ın da emrettiği bir nezaket kuralıdır (el-Mücâdile 58/11). Hz. Peygamber meclisleri günahlardan salim olanlar, iyiliği emredip kötülükten vazgeçirmeye çalışanlar ve helâk edenler olmak üzere üçe ayırmış (*Müsned*, III, 75), iyi niyete rağmen meclislerde işlenebilecek günahlara kefarete için kısa bir dua öğretmiştir (Dârimî, "İsti'zân", 29; İbn Asâkir, V, 184).

Câhiliye şairlerinden Tarafe, muallakasında kabilesinin meşveret meclisini kasdederek dileyenin kendisini "halkatü'l-kavm"de bulabileceğinden söz eder (Hatib et-Tebrîzî, s. 98). Araplar meşveret için bir araya gelinen kabile meclislerine "nâdî" derlerdi. Ümmü Zer hadisinde, kocaları hakkında konuşan hanımlardan bir evlerinin nâdiye yakın olduğunu söyleyerek (Buhârî, "Nikâh", 82; Müslim, "Fezâ'ilü's-şâhâbe", 92) meclise katılan üst düzey kimselerin kendilerine misafir olması, varlıklı ve cömert olan kocasının bunları ağırlaması ile övünür (Nevevî, XV, 215-216). Kur'an'da Lût kavminin nâdilerde yaptıkları hayasızlıktan söz edilir (el-Ankebût 29/29). Mekke'de bulunan Dârünnedve önemli konularda kararların alınacağı bir asiller meclisiydi. Dârünnedve'nin ileri gelenlerinden Ebû Cehil'le ilgili âyetlerde, "... o vakit çağırısın nâdîsini" denilmektedir (Elmalılı, VIII, 5961).

Son zamanlarda yapılan araştırmalarda, bu tür siyasi nitelikli meclis geleneğinin Ortadoğu'da milâttan önce üç bin yılına kadar uzanan bir geçişinin bulunduğu tesbit edilmiştir. Gilgamış destanında şehir devletlerinden oluşan eski Mezopotamya'da Kiş hâkimiyetini kabul etmeyen

Uruk Hükümdarı Gilgamesi'nin önce yaşlılar meclisinden savaş yetkisi istediği, bu isteği reddedilince eli silâh tutan kimselelerden oluşan gençler meclisine başvurduğu, onların kabulü üzerine işgalci Kiş'e karşı savaş açtığı anlatılmaktadır. Bazı ilim adamları bunu tarihte ilk ikili meclis olarak yorumlamışlar, eski Yunan'daki "ekklesia" ve Roma'daki "comitium"dan çok önce halk meclislerinin Mezopotamya'da kurulduğu sonucuna varmışlardır (Kramer, s. 25 vd.).

Eski Ahid'de daha çok evlilik dışı ilişkilerde karar mercii olarak geçen şehrin ihtiyarları da (Tesniye, 22/15; 25/9) bir tür meclistir. Kitâb-ı Mukaddes'te bilhassa Yeni Ahid'de yer alan ve Türkçe'ye "millet meclisi" olarak çevrilen "council" ile, yüksek bir hahamın liderlik ettiği yetmiş kişiden oluşan dinî mahkeme kastedilmektedir (Robinson, s. 206).

Kur'an'da işlerini aralarında danışma ile yürütme müminlerin bir özelliği olarak zikredilir (eş-Şûrâ 42/38). Bu ise devlet yönetiminde en doğru kararı verme açısından gerekli görülen bir danışma meclisi (meclis-i şûrâ) oluşturulması için delil sayılmıştır. Hz. Peygamber savaş gibi önemli konularda sahâbenin ileri gelenleriyle istişare ederdi. Daha sonra aynı yolu takip eden dört halifenin her birinin şûrâ meclisleri vardı. Hz. Ömer'le başlayan, resmî işlerin görüşülüp karara bağlandığı divanlar zamanla gelişmiş ve çeşitli ihtisas gruplarına ayrılmıştır. Meclis adı verilen bu gruplar esas itibarıyla hesap işleriyle ilgilenir, bunun yanında çeşitli hizmetleri yürütürdü. Abbâsiler devrinde faaliyette bulunan bu meclislerden bazıları şöyle sıralanabilir: Meclis-i beytûlmâl, meclis-i asil, meclis-i binâ, meclis-i ahbâr, meclis-i ceys, meclis-i esküdâr, meclis-i hisâb, meclis-i kûrâ, meclis-i tafsîl, meclis-i arz. Eyyûbîler'de devletin malî işlerini yürüten divânü'l-mâlin işleyişini kontrol eden heyete meclisü ashâbi'd-devâvin, âmililerin topladığı vergileri müşriflere teslim ettikleri sırada orada bulunan memurlar heyetine "meclisü'l-harb" adı verilmiştir. Selçuklu sultanlarının devlet adamlarını, elçileri ve özel misafirlerini kabul ettiği toplantıya da "meclis-i hâs" denirdi (İbn Bîbî, I, 83, 153, 173). İlhanlılar ve Memlûkler gibi bazı devletlerde de görülen bu meclis "emîr-i meclis" adı verilen görevli tarafından yönetilirdi. Memlûkler'de savaş ve barış kararları meclisü'l-ceys tarafından verilir.

Emevîler'den itibaren eski İran saray geleneğinin taklidiyle müslüman hükümdarların saraylarında "münâdeme" denilen eğlence meclisleri kurulmaya başlanmıştır. Bu meclislerde belli bir sraya göre oturulurdu. Hükümdarın ailesi ve çocukları ilk tabakayı, hükümdarın yakın dostları, nedimleri, ilim ve şeref ehlinde sohbet ettiği kimseler ikinci, güldürücü, şakacı ve eğlendiriciler üçüncü tabakayı oluştururdu. Mesleğinde mâhir müsiki erbabi ilk tabakadan, şarkıcılar ikinci tabakadan, mizahçı, güldürücü ve çalgıcılar üçüncü tabakadan sayılırdı (Câhiz, s. 23 vd.).

Arapça'da geceleri yapılan sohbet meclislerine ay ışığının renginden ilhamla "semer", toplanılan yere ve toplanan insanlara "sâmîr" denilmiştir (Lisânü'l-Arab, "smr" md.). Kelime Kur'an'da inen âyetleri eğlenceye alanların durumuyla alakalı olarak geçmektedir (el-Mü'minûn 23/67). Hz. Peygamber de zaman zaman gece meclislerine katılıp geçmiş milletlerin ibret alınacak hikâyelerini anlatırdı. Buhârî semerle ilgili olarak birkaç bab açmıştır ("İlim", 41; "Şalât", 149, 150, 151). Daha sonra halifeler de gece meclislerinde başta siyer ve megâzî olmak üzere çeşitli tarihî olayları ve ibret alınacak kıssaları dinlemeyi gelenek haline getirmişlerdir. Selçuklu sultanları meclislerinde siyasetnâme türünden eserleri ve tarih kitaplarını okutup dinlerlerdi. Kerîmüddin Aksarâyî, İlhanlılar'ın Anadolu valisi Timurtaş Noyan'a ithaf ettiği *Müsâmeretü'l-ahbâr ve müsâyeretü'l-ahyâr* adlı eserinde hükümdarların sohbet meclislerinde tarih kitaplarının okunmasını faydaları üzerinde durmuştur (bk. s. 1-4).

Meclis kelimesi halife, sultan, emîr, vezir, kadî gibi devlet ve ilim adamlarına yazılan mektuplarda bir saygı ifadesi olarak kullanılmıştır. İnşâ kitaplarında bu konu ayrıntılı biçimde ele alınmış ve meclis kelimesine eklenen sıfatların ayrı bir önemi olduğu vurgulanmıştır. Derece olarak el-meclisü'l-âlfîyi birinci sırada zikreden inşâ kitaplarında daha sonra el-meclisü's-sâmî, el-meclisü'l-kebîr, el-meclisü'r-refî, meclisü'l-emîr, meclisü'l-kadî, meclisü's-sadr, meclisü's-şeyh tabirlerine yer verilmiş, dua cümleleriyle birlikte bunların kimler için kullanılabileceğine işaret edilmiştir.

Başta Osmanlı Devleti olmak üzere İslâm ülkelerinde XIX. yüzyılın ortalarından itibaren meclis kelimesi, mahiyet ve fonksiyonları birbirinden farklı da olsa parlamento karşılığında kullanılmaya

başlanmıştır. Bu çerçevede millet meclisi için Türkiye'de Meclis-i Meb'ûsân, Millet Meclisi, Büyük Millet Meclisi; İran'da Meclis-i Şûrâ-yi Millî; Arap ülkelerinde Meclisü şûrâ'n-nüvvâb, Meclisü'n-nüvvâb, Meclisü'l-ümme, Meclisü's-şâ'b, el-Meclisü'l-vatanî gibi terkiplere yer verilmiştir. Senato için Meclis-i A'yân (Osmanlı Devleti, Irak, Ürdün), Meclisü's-şüyûh (Mısır, Sudan), Meclis-i Sînâ (İran); her iki meclis için Meclis-i Umûmî (Osmanlı Devleti) ve Meclisü'l-ümme (Irak, Ürdün) gibi isimler tercih edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-Arab, "cls", "smr" md.leri; *Müsned*, III, 75; Dârimî, "Muqaddime", 32, "İstîzân", 29; Buhârî, "İlim", 41, "Şalât", 149, 150, 151, "Tefsîr", 7/5, "Nikâh", 82, "İstîsâm", 2, 28; Müslim, "Fezâ'ilü's-şahâbe", 92; İbn Mâce, "Muqaddime", 17; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 350; Câhiz, *et-Tac fi ahlâkı'l-mülûk* (nşr. Ahmed Zeki Paşa), Kahire 1332/1914, s. 23 vd., 69-70; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, I, 23; Hatib et-Tebrîzî, *Şerhu'l-kaşâ'idü'l-aşr* (nşr. Abdüsselâm el-Hûfî), Beyrut 1405/1985, s. 97, 98; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk* (Müneccid), V, 184; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, IX, 165; İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, s. 672; İbn Bîbî, *el-Evâmîrü'l-alâiyye* (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 83, 153, 173; Nevevî, *Şerhu Müslim*, XV, 215-216; Aksarâyî, *Müsâmeretü'l-ahbâr* (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2000, s. 1-4; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XVI, 443; XX, 309; İbn Fazlullah el-Ömerî, *et-Ta'rîf* (nşr. Semîr ed-Dürûbî), Kerek 1413/1992, s. 25-27, 38, 42, 50, 52, 55, 96, 99, 104, 107; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'şâ*, bk. İndeks; İbn Kadî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, II, 277; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî* (Hatîb), I, 156; Nuaymî, *ed-Dâris fi târîhi'l-medâris* (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Dimaşk 1948, I, 165, 203, 213; C. Zeydân, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (trc. Zeki Mugâmiz), (İstanbul 1328-30), İstanbul 1978, V, 254, 280-282 vd.; Elmali, *Hak Dini*, VII, 4790 vd.; VIII, 5961; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, IV, 348; M. M. Ahsan, *Social Life under the Abbasids*, London-New York 1979, s. 56, 162; G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, Edinburgh 1981, s. 10 vd.; D. Robinson, *Concordance to the Good News Bible*, Westlea 1983, s. 206; Ramazan Şeşen, *Salâhaddin Devrinde Eyyûbîler Devleti*, İstanbul 1983, s. 169, 174; S. M. İmamuddin, *Arab Muslim Administration*, New Delhi 1984, s. 24-25; Majid Ali Khan, *The Truthful Caliphs al-Khulafa al-Rashidin*, Delhi 1986, s. 55-56, 96 vd., 163, 233 vd.; Hasan el-Başâ, *el-Elkâbü'l-İslâmiyye*, Kahire 1409/1989, s. 455-457; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye* (Özel), III, 39 vd., 153-154; S. N. Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar* (trc. Muazzez İlmiye Çığ), Ankara 1990, s. 25 vd.; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlis: Their History and Doctrines*, Cambridge 1992, s. 214, 218, 226; Mehmet Aykaç, *Abbâsî Devletinin İlk Dönemi İdarî Teşkilâtında Divânlar: 132-232/750-847*, Ankara 1997, bk. İndeks; "Madjilis", *EL²* (İng.), V, 1031-1033; W. Madelung, "Madjilis", *a.e.*, V, 1033; Munibur Rahman, "Madjilis", *a.e.*, V, 1033; Nebi Bozkurt, "Eğlence", *DİA*, X, 484-485.



MECLİS-i AHKÂM-ı ADLİYYE

(مجلس أحكام عدلیّه)

Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye ile
Meclis-i Âlî-i Tanzîmat'ın
14 Temmuz 1861'de

birleştirilmesiyle oluşturulan meclis
(bk. MECLİS-i VÂLÂ-yı AHKÂM-ı ADLİYYE).

MECLİS-i ÂLÎ-i TANZİMAT

(مجلس عالی تنظیمات)

26 Eylül 1854'te kurulan
ve Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye'nin
yasama yetkisini üstlenen
yüksek yasama organı

(bk. MECLİS-i VÂLÂ-yı AHKÂM-ı ADLİYYE).

MECLİS-i ÂLÎ-i UMÛMÎ

(مجلس عالی عمومی)

Meclis-i Vâlâ üyelerinin
ve önemli devlet adamlarının katılımıyla
Bâbîâlî'de toplanan meclis

(bk. MECLİS-i VÂLÂ-yı AHKÂM-ı ADLİYYE).

MECLİS-i A'YÂN

(مجلس أعيان)

İki meclisli
Osmanlı Parlamentosu'nun
padişahın tayin ettiği
üyelerden oluşan kanadı.

Hey'et-i A'yân olarak da adlandırılan Meclis-i A'yân, II. Abdülhamid'in 23 Aralık 1876 tarihli iradesiyle yürürlüğe giren Kânûn-ı Esâsî'nin öngördüğü Meclis-i Umûmî adlı Osmanlı Parlamentosu'nu oluşturan iki meclisten biri olup padişahın tayin ettiği üyelerden meydana gelmekteydi. Parlatmentonun diğer kanadını halkın seçtiği mebusların oluşturduğu Meclis-i Meb'ûsan teşkil ediyordu. Kânûn-ı Esâsî'ye göre her iki meclisin aynı dönemde açık olması gerekiyordu. Meclislerden biri diğeri açık olmadığında toplanıp faaliyetinde bulunamazdı.

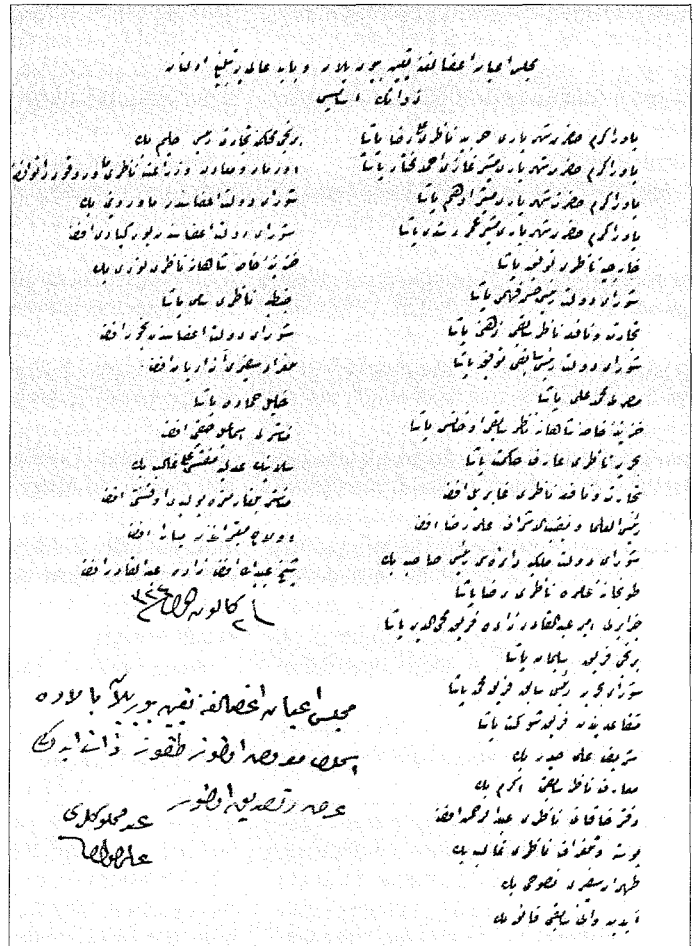
Padişah meclis üyelerini güvenilir, devlete yaptığı hizmetlerle tanınmış ve kırk yaşını doldurmuş olan hükümet üyeliği yapmış kişiler, elçiler, valiler, patrik, haham ve üst rütbeli askerler arasından seçer, ancak üye seçiminde sadrazamın tekliflerini de göz önünde bulundururdu. Resmî kanallarla başka bir göreve getirilen kişinin üyeliği devam eder, bunun kendi isteğiyle olması durumunda ise üyelik düşerdi. Üyeler padişaha, vatana ve Kânûn-ı Esâsî hükümlerine sadık kalacaklarına dair yemin ederek göreve başlar ve üyelik ömür boyu devam ederdi. Kânûn-ı Esasî'de meclisin üye sayısı mebus sayısının üçte biri ve üyelerin maaşları da 10.000 kuruş olarak belirlenmişti. Ancak üyelerin bir kısmının önceki görevlerinden olan maaşları bu miktarın çok üzerindeydi. Dolayısıyla onların maaşlarını aşağı çekmek yerine maaşların alt sınırı 10.000 kuruş olarak tesbit edildi.

Meclis-i Umûmî'nin açılış töreni 19 Mart 1877'de II. Abdülhamid, devlet erkânı, ruhanî liderler ve yabancı misyon şeflerinin katılımıyla Dolmabahçe Sarayı'nın Muayede Salonu'nda yapıldı. Açılış nutkunu padişah adına Mâbeyn-i Hümayun başkâtibi Küçük Said Paşa okudu. Meclislere çalışma yeri olarak Ayasofya civarındaki eski dârülfünun binası tahsis edildi.

Meclisin başlıca görevi Meclis-i Meb'ûsan'ın verdiği kanun ve bütçe tasarılarını dinî değerler, padişahın hukuku, hürriyetler, Kânûn-ı Esâsî hükümleri, devletin bütünlüğü, vatanın muhafazası ve savun-

ması ve genel ahlâk açılarından incelemektir. Bu esaslara aykırı bir unsur tesbit ederse tasarımı tamamen reddedebilir veya düzeltilmek üzere Meclis-i Meb'ûsan'a geri gönderebilirdi. Meclis-i A'yân'ın reddettiği bir tasarı o yıl içerisinde tekrar Meclis-i Meb'ûsan gündemine getirilemezdi. Diğer görevleri, kabul ettiği tasarıları onayladıktan sonra kanunî prosedürün tamamlanıp yayımlanması ve uygulanması için sadârete göndermek, Kânûn-ı Esâsî'yi tefsir etmek ve takdim edilen arzuhalleri inceledikten sonra önemli bulduklarını mütalaasını da ekleyerek sadârete göndermekti. Ayrıca görev sınırları içine giren konularla ilgili yeni bir kanun çıkarılmasını veya mevcutlardan birinin düzeltilmesini de önerebilirdi.

Kânûn-ı Esâsî'yi tefsir hakkı meclise tanınmış önemli bir ayrıcalık olup daha sonra Meclis-i Meb'ûsan'a karşı kullanılabilir bir silâha dönüştü ve Gazi Ahmed Muhtar Paşa kabinesi 1912'de meclisin bu yöndeki bir yorumuna istinaden Meclis-i Meb'ûsan'ı feshetti. Meclis-i Meb'û-



1908'de
Meclis-i A'yân
üyeliğine
tayin edilenlerin
isimlerini
gösteren
liste
(BA, Yıldız
Mâruzat
Defteri,
nr. 15538)

san'ın gerektiğinde hükümet üyelerinden birini çağırıp açıklama isteme hakkı olduğu halde Meclis-i A'yân'ın böyle bir yetkisi yoktu. Bu ise hükümetin Meclis-i A'yân'a karşı herhangi bir sorumluluğu olmadığını göstermektedir. Öte yandan hükümet üyeleri istedikleri zaman her iki meclisteki oturumlara katılıp söz alabilirdi. Vatan-daşlar kimliklerini ve adreslerini belirtmek şartıyla meclise dilekçe verme hakkına sahipti. Bunlar dilekçe encümeninde görüşülüp ilgili yerlere havale edilirdi.

Meclisin çalışma şekli ve kuralları 20 Eylül 1877 tarihli bir iç tüzükle belirlendi. Başkanlık divanı başkan, başkan vekili, iki kâtip üye ve iki idare memurundan oluşmakta, padişah başkan ve vekilini üyeler arasından bir yılığına göreve getirmektedir. Başkanın görevi müzakereleri yönetmek, iç tüzüğü uygulamak, düzeni ve emniyeti sağlamaktır. Meclisin ilk başkanı Server Paşa'dır. Meclis kendi içinde encümenlere bölünmüştü. Ele aldığı konular öncelikle encümenlerde incelenir, daha sonra genel kurulda karara bağlanırdı. Kanun teklifleri madde madde, bütçe tasarıları ise fasıl fasıl oylanır, ardından yasa veya bütçe taslağının tamamı için oylama yapılırdı. Oylama açık veya gizli olabilirdi, fakat meclisin müzakereleri gizliydi. II. Meşrutiyet'in ikinci yılından itibaren müzakereler alenileşti ve resmî gazete *Takvîm-i Vekâyi'*de yayımlanmaya başlandı.

Meclis-i A'yân ve Meclis-i Meb'ûsan, 19 Mart – 28 Haziran 1877 ve 13 Aralık 1877 – 14 Şubat 1878 tarihleri arasında iki devre halinde yaklaşık beş ay kadar faaliyet gösterdikten sonra 13 Şubat 1878 tarihinde Kânûn-ı Esâsî'nin kendisine verdiği yetkiye istinaden II. Abdülhamid tarafından süresiz olarak tatil edildi. Karar ertesi günkü Meclis-i Meb'ûsan toplantısında üyelere bildirildi. Ancak kaydıhayat şartıyla tayin edilen Meclis-i A'yân üyeleri sıfatlarını muhafaza etti; hatta padişah meclise yeni üye tayinini sürdürdü. En son 22 Nisan 1880 tarihinde tayin edilen Altunizâde İsmâil Zühdü Paşa'yla birlikte üye sayısı elli bire yükseldi. Bunların on ikisi gayri müslimdi. II. Meşrutiyet dönemine kadar yaşayan Logofet Bey, Said Paşa ve Abraham Paşa bu dönemde de mecliste bulundu; hatta Said Paşa meclisin ilk başkanı oldu.

Meclis-i Umûmî, II. Meşrutiyet'in ilân edilmesi üzerine 17 Aralık 1908'de yapılan açılış merasimiyle tekrar faaliyete geçti. Yaklaşık otuz yıldır kullanılmayan eski parlamento binası yeniden düzenlen-

di ve meclise çalışma yeri olarak tahsis edildi. Buranın dar gelmesi üzerine meclis Çırağan Sarayı'na taşındıysa da, çıkan bir yangında saray yanıp kül oldu. Ardından Cemile Sultan'a ait olup 5000 altın liraya satın alınan Fındıklı Sarayı'na taşındı ve kapanıncaya kadar faaliyetlerini burada sürdürdü.

Bu dönemde Kânûn-ı Esâsî'de yapılan değişikliklerle Meclis-i A'yân da Meclis-i Meb'ûsan gibi her konuda yeni kanun veya mevcutların tâdilini teklif etme hakkına sahip oldu. Meclislerden biri yaptığı kanun teklifini diğerine gönderip tasvibini almak zorundaydı. Meclisin elde ettiği en önemli yetki, 1875 Fransız anayasasında olduğu gibi Meclis-i Meb'ûsan'ın padişah tarafından feshedilmesine muvafakat hakkıydı. Padişahın meclisi feshedebilmesi için artık sadece kendi inisiyatifi yetmiyordu; Meclis-i A'yân'ın da oluru alması gerekiyordu. Ancak Meclis-i Meb'ûsan üzerinde hâkimiyet kurmak isteyen İttihat ve Terakkî Cemiyeti, Meclis-i A'yân'ın söz konusu yetkisini kaldırıp meclisin feshini kolaylaştırmak amacıyla bir kanun teklifi hazırladı. Uzun müzakerelerden sonra 28 Mayıs 1914'te bu imtiyaz lağvedildi. Böylece hükümetle Meclis-i Meb'ûsan arasında bir sorun çıkması ve her iki tarafın görüşlerinde ısrar etmesi durumunda meclisi feshetme yetkisi padişaha ait oldu.

Meclis, II. Meşrutiyet devrinde Meclis-i Meb'ûsan'la birlikte etkin bir yasama süreci geçirdi. Bunun yanında II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesi gibi önemli bir siyasî olayda faal rol aldı. Nitekim 31 Mart Vak'ası'nın patlak vermesi ve Hareket Ordusu'nun İstanbul'a doğru yaklaşması üzerine Meclis-i A'yân ve Meclis-i Meb'ûsan üyelerinin bir kısmı Yeşilköy'de Meclis-i Umûmî-i Millî adıyla toplandı. Ertesi gün, 27 Nisan 1909'da kendi binasında 240 mebus ve otuz yedi Meclis-i A'yân üyesinin katılımıyla toplanan Meclis-i Umûmî-i Millî, II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesine karar verdi. Bu tarihî toplantıya Meclis-i A'yân reisi Said Paşa başkanlık etmişti.

Meclis-i A'yân II. Meşrutiyet döneminde 4 Aralık 1908 – 5 Ocak 1911, 7 Nisan – 23 Temmuz 1912, 1 Mayıs 1914 – 19 Aralık 1918 ve 12 Ocak – 5 Nisan 1920 tarihleri arasında dört devre halinde faaliyetlerini sürdürdü. Görev yapan toplam doksan beş üyenin onu zaman içinde üyelikten istifa etti. Meclis-i A'yân ve Meclis-i Meb'ûsan üyeleri II. Meşrutiyet döneminde zaman zaman birbirlerini sert bir üslûpla

eleştirdiler. Meclis-i A'yân üyeleri mebusları küçümserken mebuslar da seçimle gelmedikleri için Meclis-i A'yân'ı halkın temsilcisi olmayan ve ikinci planda kalan bir organ saymaktaydı. Bu bakış açısıyla Meclis-i Meb'ûsan Meclis-i A'yân'ın yetkilerini sınırlandırmak istedi; ancak Meclis-i A'yân bu tasarıyı bekleterek gündemine almadı. İki meclis arasındaki bu çekişme Mütareke döneminde de sürdü ve Meclis-i Meb'ûsan Müdâfaa-i Hukukçu bir tavır gösterirken Meclis-i A'yân padişahın yanında yer aldı. İşgal yıllarında İngilizler'in Meclis-i Meb'ûsan'ı basmaları ve ardından 12 Nisan 1920'de meclisin resmen feshedilmesinden sonra Meclis-i A'yân üç toplantı daha yaptı. Meclis üyeleri ayrıca 1922 yılına kadar maaşlarını almaya devam ettiler. Meclis-i Meb'ûsan'ın feshinden on bir gün sonra 23 Nisan'da Ankara'da Büyük Millet Meclisi açıldı. Meclis-i A'yân üyelerinin çoğu yeni dönemde köşelerine çekilirken padişah damadı olanlar ülkeyi terketmek zorunda kaldı; üyelere sadece Seyyid Bey'le Abdurrahman Şeref Bey, Büyük Millet Meclisi'ne girerek statülerini sürdürme imkânı bulabildi.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed Midhat, *Üss-i İnkılâb*, İstanbul 1295/1878, II, 218-284; "Hey'et-i Âyan Nizâmname-i Dâhilîsi", *Düstur*, Birinci tertip, İstanbul 1299, IV, 20-35; Lütfî Simâvî, *Osmanlı Sarayının Son Günleri* (s. nşr. Şemsettin Kutlu), İstanbul, ts. (Hürriyet Yayınları), s. 125; *Meclis-i Meb'ûsan Zabıt Ceridesi: 1293/1877* (der. Hakkı Tarık Us), İstanbul 1939-54, I, 4-19; II, 4-14; Suna Kili – A. Şeref Gözübüyük, *Türk Anayasa Metinleri*, Ankara 1957; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, İstanbul 1986-89, II, 15-16; III, 188-196; Zekeriyâ Kurşun, *Küçük Mehmed Said Paşa* (doktora tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 120-122; Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri: 1789-1980*, İstanbul 1996, s. 100-123, 134-152; İhsan Güneş, *Türk Parlamento Tarihi*, Ankara 1997, I-II; Bekir Sıtkı Baykal, "93 Meşrutiyeti", *TTK Belleten*, VI/21-22 (1942), s. 45-83; Nahid Sırrı Örik, "Osmanlı İmparatorluğunda Âyan Meclisi", *Resimli Tarih Mecmuası*, III/35, İstanbul 1952, s. 1842-1849; İlhan Arsel, "Birinci ve İkinci Meşrutiyet Devirlerinde Çift Meclis Sistemi Tecrübesi", *AÜ Hukuk Fakültesi Dergisi*, X/1-4, Ankara 1953, s. 194-211; Ahmet Yeşil, "Osmanlı'da Siyasî Temsil ve Ayan Meclisi", *Türkiye Günlüğü*, sy. 60, Ankara 2000, s. 23-42; Cemil Koçak, "Meşrutiyet'te Heyet-i Âyan ve Heyet-i Mebusan", *TCTA*, IV, 961-973.



ALİ AKYILDIZ

MECLİS-İ HÂS

(bk. MECLİS-İ VÜKELÂ).

MECLİS-i MEB'ÛSAN

(مجلس مبعوثان)

İki meclisli

Osmanlı Parlamentosu'nun

seçimle gelen üyelerden oluşan kanadı.

Hey'et-i MEB'ûsan olarak da adlandırılan Meclis-i MEB'ûsan, 23 Aralık 1876'da yürürlüğe giren Kânûn-ı Esâsî'nin öngördüğü Meclis-i Umûmî adlı Osmanlı Parlamentosu'nu oluşturan iki meclisten biri olup halkın seçtiği mebuslardan meydana gelmekteydi. Parlatentonun diğer kanadı padişahın tayin ettiği üyelerin oluşturduğu Meclis-i A'yân'dı. Anayasaya göre meclislerden biri diğeri kapalı olduğunda toplanamazdı.

Kânûn-ı Esâsî, her 50.000 erkek nüfus için bir mebus seçilmesini, mebusların otuz yaşını doldurmuş, medenî haklarını ve itibarını kaybetmemiş, yabancı devlet imtiyazına sahip olmayan, Türkçe bilen Osmanlı uyruklular arasından gizli oyla belirlenmesini, seçimlerin yapıış tarzı için ayrı bir kanun çıkarılmasını; seçimlerin dört yılda bir yapılmasını ve vilâyet halından seçilecek olan mebusların seçim bölgesini değil bütün Osmanlılar'ı temsil etmesini öngörüyordu.

İstanbul ve taşra için ayrı ayrı seçim esasları belirlendi. Seçimler taşrada 29 Ekim 1876 tarihli geçici tâlimata göre yapıldı. Tâlimatın şartları anayasada belirlenen ilkelerden biraz farklıydı. Nitekim anayasada yer alan 50.000 kişiye bir mebus oranı uygulanmadığı gibi otuz yaş zorunluluğu da yirmi beşe indirildi; cina-yetten veya siyasî bir suçtan mahkûm olma hali seçilmeye engel kabul edildi; ayrıca mebusların memleketlerinde emlak sahibi olmaları şartı getirildi. Mebus sayısı sekseni müslüman, ellisi gayri müslim olmak üzere toplam 130 olarak belirlendi ve kontenjanları vilâyetlere bildirildi. Mebusları halk değil daha önce halkın seçmiş olduğu vilâyet, sancak ve kaza idare meclisleri üyeleri seçti. Üyeler, adayın ismini yazdıkları pusulayı kapalı ve mühürlü bir zarfa koyarak kazada kaymakama, sancakta mutasarrıfa, vilâyette valiyeye teslim edecek, vali daha sonra vilâyet ileri gelenlerinden bir meclis oluşturarak seçilen şahısları belirleyecekti. En fazla oy alan seçilecek, eşitlik durumunda kazanan kurayla tesbit edilecekti. Seçim prosedürü, her mebusun seçim evrakının Meclis-i MEB'ûsan'da tek tek in-

celenip kurallara uygun olduğu genel kurulun onayından geçtikten sonra tamamlanmaktaydı.

İstanbul için ayrı bir beyannâme neşredildi ve seçimler şehremânetinin nezâretinde iki dereceli olarak gerçekleştirildi. Birinci aşamada İstanbul ve civarı yirmi seçim bölgesine ayrılarak her daire biri müslüman, diğeri gayri müslim iki vekil seçti. İkinci aşamada vekiller şehremânetinde toplanarak beşi müslüman ve beşi gayri müslim toplam on mebusu belirledi. Bu arada Meclis-i Umûmî'ye uygun bir çalışma yerinin tesbiti için görevlendirilen komisyon Ayasofya civarındaki eski dârülfünun binasında karar kıldı. Tâdil ve tamir edilen binada padişahın, hükümet üyelerinin ve ziyaretçilerin meclis çalışmalarını izleyebilmeleri için yerler yapıldı. Ayrıca konuşmaları zaptetmek üzere bir yazı heyeti oluşturuldu ve stenograf lar istihdam edildi.

Meclis-i Umûmî, 19 Mart 1877'de Dolmabahçe Sarayı'nın Muayede Salonu'nda yapılan, II. Abdülhamid, devlet erkânı, ulemâ, ruhanî liderler ve yabancı misyon şeflerinin katıldığı bir merasimle açıldı. Açılış nutkunu padişah adına Mâbeyn-i Hümayun başkâtibi Küçük Said Paşa'nın okuduğu törene ülkenin uzak yörelerinden gelen bazı mebuslar yetişemedi. Mebuslar ertesi gün mecliste padişaha ve vatana sadık kalacaklarına ve anayasa hükümlerine uyacaklarına dair yemin ederek göreve başladılar. Padişah meclisin gizli oyla belirlediği kişiler arasından Ahmed Vefik Paşa'yı başkanlığa tayin etti.

Meclis öncelikle çalışma biçimini belirleyen geniş ve ayrıntılı bir iç tüzük hazırladı (13 Mayıs 1877). Başkanlık divanı başkan, iki başkan vekili ve iki kâtipten oluşmaktaydı. Meclis kendi içinde beş şubeye ve muhtelif encümenlere ayrılmıştı. Her encümenin başkanı, başkan vekili ve yazı işleri birimi mevcuttu. Encümenler hazırladıkları mazbataları başkana sunar, ayrıca bastırılan mazbatalar üyelere dağıtılır, konu hakkındaki son kararı genel kurul verirdi. Oylama ayağa kalkarak, el kaldırarak veya görevlilerin elindeki sandıklarla oy pusulalarını toplamak şeklinde olabildiği gibi gizli oy usulüyle de yapılabildi. Anayasa değişikliğinin veya hükümet üyelerinden biri hakkında verilen soru önergesinin kabul edilebilmesi için üyelerin üçte ikisinin oyu gerekmektedir. Vatandaşlar kimliğini ve adresini belirtmek şartıyla meclise dilekçe verebilir-

di. Bunlar dilekçe encümeninde görüşülerek ilgili yere havale edilirdi.

Oturlular, genel tartışmaların yapıldığı dinleyiciye açık, dinleyicilerin olmadığı özel ve mebuslarla kâtipler dışında kimse alınmadığı gizli toplantılar şeklinde üç tarzda yapılabilirdi. Üyeler, müzakerelerde ileri sürdükleri fikirlerden veya kullandıkları oylardan dolayı suçlanamaz ve meclis kararı olmadıkça tutuklanamazdı. Müzakere zabıtları redakte edilerek *Takvîm-i Vekâyi'* adlı resmî gazeteye kamuoyuna da duyurulmaktaydı.

Meclisin esas görevi kanun yapmak ve yıllık bütçe kanununu inceleyip kabul etmektir. Yeni kanun teklif etme veya eskileri değiştirme hakkı hükümete ait olup mebusların bu hakkı kullanabilmeleri padişahın iznine bağlıydı. Teklif öncelikle Şûrâ-yı Devlet'e havale edilir, burada gerekli işlemler yapıldıktan sonra hükümete / mebuslara gönderilirdi. Hükümet / mebus teklifi meclis başkanına, başkan da ilgili komisyona havale ederdi. Komisyondan tekrar başkana gelir ve o da genel kurula sunardı. Tasarı burada iki defa görüşülürdü. Birinci görüşmede genel hatlarıyla incelenir, maddeleri okunur ve konu hakkında söz almak isteyenler belirlenirdi. Beş gün sonra yapılan ikinci görüşmede maddeleri tek tek müzakere edilirdi. Bütçe tasarıları fasıl fasıl tartışılır, ardından da kanun veya bütçe tasarısının tamamı oylanırdı. Mecliste kabul edilen tasarı Hey'et-i A'yân'a gönderilir, burada da görüşülüp onaylandıktan sonra padişahın tasdiğiyle kanunlaşır. Reddedilen tasarılar ise o yıl içinde tekrar meclis gündemine getirilemezdi.

Anayasaya göre hükümet meclise karşı değil padişaha karşı sorumluydu. Ancak bir mebus hükümet üyelerinden biri hakkında şikâyetle bulunur ve meclisin üçte iki çoğunluğu şikâyeti haklı bulursa o vekil Dîvân-ı Âlî'ye gönderilebilirdi. Ayrıca hükümetle meclis arasında bir anlaşmazlık çıkar ve iki taraf da görüşlerinde ısrar ederse padişah yeniden seçim yapılmak üzere meclisi feshedebilir veya hükümeti değiştirebilirdi. Hükümet, meclisin kapalı olduğu dönemlerde Meclis-i MEB'ûsan'ın toplanmasına kadar geçerli olmak üzere gerektiğinde geçici kanunlar çıkarabilirdi. Hükümet üyeleri istediklerinde Meclis-i Umûmî'nin her iki kanadındaki toplantılara katılabilir, Meclis-i MEB'ûsan da çoğunlukla alacağı bir kararla hükümet üyesini çağırıp izahat isteyebilirdi.

Değişik dinî grupların temsilcilerinin bulunmasından dolayı cuma ve pazar günlerini tatil olarak belirleyen meclisin birinci faaliyet devresi 28 Haziran 1877'de sona erdi. Bu süre zarfında iç tüzüğünden Osmanlı-Rus savaşına ve matbuat nizamnamesine kadar pek çok konuyu görüştü. Seçim kanunu henüz hazırlanmadığı için ikinci dönem mebusları da yine geçici tâlimata göre seçildi ve meclis 13 Aralık 1877'de sade bir törenle açıldı. Elli altısı müslüman, kırkı gayri müslim olmak üzere doksan altı üyesi vardı. Savaşın, iç ve dış sorunların gölgesinde çalışmalarını yürüten bu meclis birinciye oranla hükümete karşı daha sert bir üslup kullandı. Meclisle hükümet ve saray arasında oluşan gerilim, anayasanın kendisine verdiği yetkiye dayanan II. Abdülhamid'in 13 Şubat 1878'de meclisi süresiz olarak tatil etmesiyle son buldu. Kararı ertesi günkü toplantıda öğrenen mebuslar memleketlerine geri döndü.

Yaklaşık otuz yıllık bir aradan sonra 23 Temmuz 1908'de Meşrutiyet ilân edildi ve anayasanın yeniden yürürlüğe konularak Meclis-i Umûmî'nin açılacağı kamuoyuna duyuruldu. Ancak hâlâ bir seçim kanunu yoktu. Bunun üzerine I. Meşrutiyet döneminde Meclis-i Meb'ûsan'da görüşülüp kanunlaşmayan İntihâb-ı Meb'ûsan Kanun Lâyihası *Takvîm-i Vekâyi*'de yayımlandı. Ayrıca İntihâb-ı Meb'ûsan Kanunnamesinin Sûret-i İcrâsına Dair Tâlimat Lâyihası hazırlanarak taşraya gönderildi. Daha sonra yapılan bazı küçük değişikliklerle birlikte bu iki metin 1908, 1912, 1914 ve 1919 seçimlerine esas teşkil etti. Buna göre her sancak bir seçim dairesi ve her nahiye de bir seçim şubesi idi. Erkek nüfusu 25.000 ile 75.000 arasında olan sancaklardan birer mebus seçilecekti. Seçimler iki dereceli olup birinci seçmenler ikincileri ve onlar da mebusları seçmekteydi. Seçmen yaşı yirmi beş, seçilebilme yaşı ise otuzdu. Mükerrer oy kullanımının önlenmesi için seçmenlerin nüfus cüzdanlarına "görölmüş-tür" kaydı düşülmüştü.

İttihat ve Terakkî Cemiyeti ile Ahrar Fırkası'nın katıldığı 1908 seçimlerini İttihatçılar ezici bir çoğunlukla kazandı. 17 Aralık 1908'de yapılan görkemli bir açılış töreniyle Meclis-i Meb'ûsan tekrar faaliyete geçti. II. Abdülhamid adına açılış nutkunu okuyan Mâbeyn-i Hümâyün başkâtibi Ali Cevad Bey'in ardından padişah da birkaç cümlelik bir konuşma yaptı. Merasim yeniden düzenlenip meclise tahsis edilen eski parlamento binasında ya-

pıldı. Meclis-i Umûmî bu bina dar gelince bir ara Çırağan Sarayı'na taşındı; ancak çıkan bir yangında sarayın kullanılamaz hale gelmesi üzerine Cemile Sultan'a ait olan Fındıklı Sarayı satın alınarak meclise tahsis edildi ve kapanıncaya kadar faaliyetlerini burada sürdürdü. Meclisin güvenliğini başlangıçta İtfaiye Alay Kumandanlığı, daha sonra ise yeni kurulan Meclis-i Umûmî Muhafız Bölüğü sağladı.

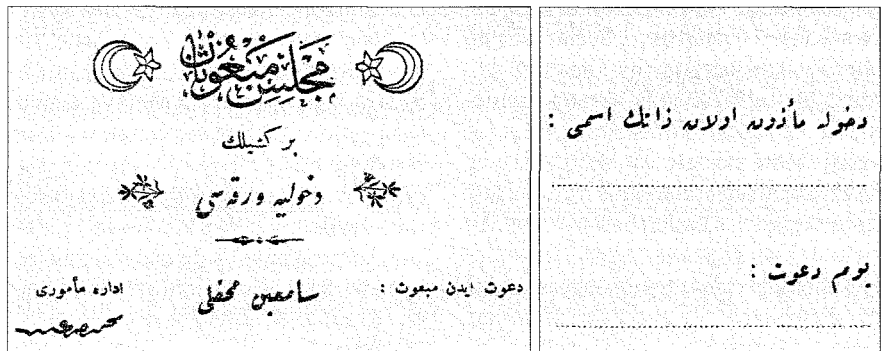
Anayasada bazı değişiklikler yapılarak meclisle padişah ve hükümet arasındaki ilişkilerle meclisin kendi yapısı esaslı bir şekilde düzenlendi (15 Ağustos 1909). Tahta çıkan padişahın Meclis-i Umûmî'de şeriata ve anayasa hükümlerine uyma şartına, vatana ve millete sadık kalacağına dair yemin etmesi esası getirildi. Diğer önemli değişiklik de hükümet üyelerinin sadrazam tarafından belirlenip padişahın onayıyla tayin edilmesi keyfiyetiydi. Ayrıca hükümet genel siyaseti itibarıyla müştereken ve her vekil de kendi faaliyet alanıyla ilgili olarak münferiden meclise karşı sorumlu tutuldu. Artık neşredilen kanunların üzerinde hükümet üyelerinin yanında padişahın da imzasının bulunması anayasal bir zorunluluktaki. Ayrıca padişahın meclisi feshedebilme prosedürü zorlaştırılarak bunun için Meclis-i A'yân'ın da onayını alması şartı getirildi. Fakat meclis üzerinde hâkimiyet kurmak isteyen İttihatçılar 28 Mayıs 1914'te Meclis-i A'yân'ın bu yetkisini kaldırarak meclisin feshini kolaylaştırdı.

Meclis bu değişikliklerle hükümete karşı biraz daha güçlü bir konuma getirildi. Nitekim hükümetle arasında görüş ayrılığı meydana gelir ve hükümetin isteği meclis tarafından ikinci defa reddedilirse hükümet ya meclisin görüşünü kabul

etmek veya istifa etmek zorundaydı. Ayrıca verilen soru önergesi sonucunda meclisten güvenoyu alamayan vekilin hükümet üyeliği, güvenoyu alamayan sadrazam olursa hükümet düşmekteydi. Bu şartlarda meclisi ikna edemeyen bir hükümetin iktidarda kalma şansı zayıftı. Ayrıca eski kanunları tâdil veya yeni kanun teklif etme yetkisi hükümete, Meclis-i Meb'ûsan'a ve Meclis-i A'yân'a kadar genişletildi. Ancak meclislerden birinin hazırladığı kanun teklifi diğeri tarafından da onaylandıktan sonra padişahın iradesine sunulabilirdi. Padişah teklifi düzeltmek üzere geri gönderebilirdi. Bu durumda düzeltilen metnin onaylanabilmesi için meclisin üçte ikisinin oyu gerekmekteydi. Başkanını ve başkan vekillerini seçme hakkı da meclise verildi. Bu arada Meclis-i Umûmî'nin yetkileri genişletildi. Nitekim padişahın barış, ticaret, tebaanın temel hakları, arazi terki veya ilhakı gibi önemli konularda meclisin onayını alması gerekiyordu.

Çoğunluğu elinde bulunduran İttihatçılar, kendilerine karşı muhalefetin gittikçe artması üzerine konularını güçlendirmek ve muhalefeti sindirebilmek için 18 Ocak 1912'de meclisi feshederek erken seçime gitti. İktidarın gücünü ve imkânlarını kullandıkları gerekçesiyle bu seçim muhaliflerce "sopalı seçim" olarak nitelendirildi. Hürriyet ve İtilâf Fırkası etrafında kümelenen muhalefetin seçim sonuçlarına yaptığı itirazlar geçiştirildi ve sadece altı muhalif mebus meclise girebildi. Meclis, bütün bu sorunların gölgesinde 18 Nisan 1912'de ikinci dönem çalışmalarına başladı. Ancak İttihatçılar'ın uygulamalarından rahatsız olan muhalefet gittikçe güçlendi. Yeni kurulan Gazi

Osmanlı Meclis-i Meb'ûsanı'na giriş kartı (77, V/30 [1986], s. 324)



Ahmed Muhtar Paşa hükümetinin programında, geçen seçimlerin kanunlara uygun yapılmadığı ve memurlarla askerlerin politikaya karıştığı şeklindeki ifadeler mecliste büyük tartışmalara sebep oldu. Ahmed Muhtar Paşa bu gerilim üzerine Meclis-i A'yân'ın oluruyla 4 Ağustos 1912'de meclisi feshettirdi.

Balkan Savaşı yüzünden 1914 yılına kadar seçim yapılamadı. Bu arada İttihatçılar, 23 Ocak 1913'te Bâbü'lî Baskını olarak adlandırılan bir darbeyle iktidarı ele geçirdi. Mahmud Şevket Paşa'nın öldürülmesi üzerine kurulan Said Halim Paşa hükümeti seçim hazırlıklarına başladı. O zamana kadar siyasi iktidarı perde arkasından yönlendiren İttihat ve Terakki Cemiyeti artık ön plana çıktı ve seçimlere tek başına katıldı. 14 Mayıs 1914'te açılan ve I. Dünya Savaşı yıllarında muhalefet olmaksızın bir savaş meclisi olarak faaliyetlerini sürdüren meclis pek çok geçici kanun çıkardı. Mondros Mütarekesi'nin ardından 21 Aralık 1918'de Padişah Vahdeddin tarafından feshedildi.

II. Meşrutiyet döneminin dördüncü ve son seçimleri sancılı bir ortamda yapıldı. 2 Ekim 1919'da kurulan ve Anadolu'daki Kuvâ-yi Milliyeciler'le iyi ilişkiler içinde olan Ali Rızâ Paşa hükümeti seçime gitme kararı aldı. Aralık ayının ilk yarısında yapılan seçimlere Rumlar ve Ermeniler katılmadı. Vahdeddin'in hastalığını ileri sürerek gelmediği meclisin açılışı 12 Ocak 1920'de savaş şartlarında İstanbul'a ulaşabilen yetmiş iki mebusla yapıldı. Mustafa Kemal Paşa meclis başkanlığına kutlama mesajı gönderdi. Müdâfaa-i Hukukçular'ın ağırlıkta olduğu bu son Osmanlı Meclis-i Meb'ûsanı hayli kısa süren faaliyet süresi içerisinde Mîsâk-ı Millî Beyannâmesi'ni ilân etti. 16 Mart 1920'de İstanbul İtilâf kuvvetleri tarafından işgal edildi ve İngilizler bir süre sonra Meclis-i Meb'ûsan'ı basarak Rauf (Orbay) Bey başta olmak üzere bazı Müdâfaa-i Hukukçu mebusları tutuklayıp Limni'ye ve Malta'ya sürdü. Bunun üzerine varlığını kanıtlamak isteyen meclis kendi iradesiyle oturumlarına ara verdi; nihayet 11 Nisan'da padişah iradesiyle kapatıldı. On iki gün sonra 23 Nisan'da Ankara'da Büyük Millet Meclisi açıldı ve mebusların bir kısmı Ankara'ya geçerek yeni meclise katıldı.

Meclis-i Meb'ûsan II. Meşrutiyet döneminde etkin bir yasama süreci geçirdi. Anayasa değişikliklerinin yanında pek çok önemli kanun çıkardığı gibi gensoru önergeleriyle de hükümeti denetleme görevini etkili bir şekilde sürdürdü. Nitekim

1909'da meclisle anlaşmazlığa düşen Kıbrıslı Kâmil Paşa hükümetini güvensizlik oyuyla düşürdü. Bu hükümet meclis tarafından güvensizlik oyuyla düşürülen ilk hükümetti. Ayrıca II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesi gibi önemli bir siyasi olayda faal rol oynadı.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed Midhat, *Üss-i İnkılâb*, İstanbul 1295/1878, II, 218-284; "Heyet-i Meb'ûsan Nizâm-nâme-i Dâhilisi", *Düstur*, Birinci tertip, İstanbul 1299, IV, 36-58; M. K., *Türkiye'de Meclis-i Meb'ûsan*, Kahire 1907; Lütfi Simâvi, *Osmanlı Sarayının Son Günleri* (s.nşr. Şemsettin Kutlu), İstanbul, ts. (Hürriyet Yayınları), s. 125; *Meclis-i Meb'ûsan Zabıt Ceridesi: 1293/1877* (der. Hakkı Tanık Us), İstanbul 1939-54, I, 4-19; II, 4-14; Suna Kılı – A. Şeref Gözübüyük, *Türk Anayasa Metinleri*, Ankara 1957; R. Devreux, *The First Ottoman Constitutional Period*, Baltimore 1963; Recai G. Okandan, *Âmme Hukukumuzun Anahatları*, İstanbul 1977; Servet Armağan, "Memleketimizde İlk Parlamento Seçimleri", *Armağan: Kanun-u Esasî'nin 100. Yılı*, Ankara 1978, s. 149-167; Tanık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, İstanbul 1986-89, I, tür.yer.; II, 9-16; III, 161-187, 192-196; Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri: 1789-1980*, İstanbul 1996, s. 100-123, 134-152; İhsan Güneş, *Türk Parlamento Tarihi*, Ankara 1997, I, tür.yer.; Bekir Sıtkı Baykal, "93 Meşrutiyeti", *TTK Belleteri*, VI/21-22 (1942), s. 45-83; Cemil Koçak, "Meşrutiyet'te Heyet-i Ayan ve Heyet-i Mebusan", *TCTA*, IV, 961-973; Zafer Toprak, "Meşrutiyet'te Seçimler ve Seçim Mevzuatı", a.e., IV, 973-976.



ALİ AKYILDIZ

MECLİS-i MEŞÂYİH

(مجلس مشايخ)

**Tekkeleri denetlemek
ve idarî işlerine bakmak üzere
1866 yılında şeyhülislâmlığa
bağlı olarak kurulan müessese.**

Osmanlı Devleti'nde XIX. yüzyıla kadar tarikatları denetleyen ve tekkelerin idarî işleriyle uğraşan bir kurum bulunmuyordu. Teşkilatlanmalarında belli ölçüde bağımsızlığa sahip olan tekkeler, XIX. yüzyılın ortalarına doğru bürokraside gelişen merkezîyetçi harekete paralel olarak devlet denetimine alınmaya başlanmıştır. Tekkeleri denetim altına almak için bilinen ilk çalışmalar III. Selim zamanında yapılmıştır. İstanbul'daki bazı tekke şeyhlerinin İstanbul kadılığına yaptığı şikâyet üzerine, sapkın inanışlara sahip olan tarikat mensuplarının durumlarının teftiş edilerek devlete bildirilmesi ve bu tür inanışlara sahip kimselere tekke açtırılmaması için bazı şeyhler görevlendirilmiştir. Fakat görevli şeyhlerin yetkilerini aşan davranışları üzerine Muharrem 1208

(Ağustos 1793) tarihinde çıkarılan bir fermanla bunların sayısı üç kişiyle sınırlandırılmıştır. Tekke vakıflarını Evkâf-ı Hümâyün Nezâreti'nin denetimine veren 1227 (1812) tarihli bir fermanla Osmanlı eyaletlerinde aynı tarikata bağlı bütün tekkeler tarikatın İstanbul âsitânesi merkez kabul edilerek buraya bağlanmıştır. Yine bu fermanla meşihatî boşalan bir tekkeye şeyh tayininde tevcihin şeyhülislâmlığa arzedilmesi ve taşradaki tekkelere şeyh tayinlerinde merkez tekkenin görüşünün alınması usulü getirilmiştir. Bu fermanla birlikte tekkeler idarî yönden şeyhülislâmlığın ve malî yönden Evkâf-ı Hümâyün Nezâreti'nin denetimine girmiştir.

Tekkelerin denetim altına alınmasında ikinci önemli adım Meclis-i Meşâyih'in kurulması olmuştur. Meclis-i Meşâyih'in tesisine ilgili bilgileri ihtiva eden en erken tarihli belge 1283 yılının Receb ayına (Kasım 1866) ait bir iradedir. Şeyhülislâm Mehmed Refik Efendi'nin arz tezkiresinin ekli bulunduğu iradede Meclis-i Meşâyih'in 1281'de (1864) kurulduğu, fakat Evkâf-ı Hümâyün Nezâreti'nin meclisin şeyh tayinlerine ait yazılarını dikkate almaması sebebiyle faaliyete geçmediği anlaşılmaktadır. Mehmed Refik Efendi sadârete gönderdiği bir tezkireyle Meclis-i Meşâyih'in tahkim ve yeniden tesisini talep etmiştir.

Meclisin yeniden teşkilî ve görevlerinin tesbiti maksadıyla on yedi maddelik bir lâyiha hazırlanmış, meclis üyeliğine seçilen meşâyihin isimleri bir pusula ile sadârete takdim edilmek üzere Bâb-ı Meşihat'ın tezkiresine eklenmiştir. Meşihatın tezkiresi sadâret tarafından Meclis-i Vâlâ'ya gönderilmiş, burada Kavânin ve Nizâmât Dairesi tarafından görüşülmüştür. Meclis-i Meşâyih için hazırlanan nizamnâmenin maddeleri Meclis-i Vâlâ tarafından kabul edilmiş ve teklif edilen meclis üyeleri uygun görülerek padişahın iradesine arzedilmiştir. Meclis-i Meşâyih 7 Receb 1283 (15 Kasım 1866) tarihli iradeyle yeniden kurulmuş ve nizamnâmesi yürürlüğe girmiştir.

1868 yılında Meclis-i Meşâyih, Yenikapı Mevlevihânesi şeyhi Osman Selâhaddin Dede'nin başkanlığında her biri farklı tarikatlara mensup beş üyeden oluşuyordu. Sa'diyye, Kâdiriyye, Sünbüliyye, Halvetiyye ve Nakşibendiyye'den birer temsilcinin bulunduğu meclisin üye sayısı 1874'te altıya çıkarılmış ve Rifâiyye tarikatı da bir üye ile temsil edilmeye başlanmıştır.

1875'te başkan ve üyelerin yanı sıra mecliste meşâyih'ten olmayan bir nâzır

görevlendirilmiş, müderris menşeli bir de kâtip tayin edilmiş, 1891'de bir mukayyit göreve başlamıştır. Üye sayısı yıllara göre azalıp çoğalan meclisin başkanlığı 1892-1897 yılları arasında boş kalmıştır. 1902'de Meclis-i Meşâyiḥ nâzırlığı kaldırılmış, 1911'de Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi görevde iken üye sayısı ikiye düşürülmüştür. Meclis-i Meşâyiḥ, 10 Mart 1334 (10 Mart 1918) tarihinde *Takvîm-i Vekâyi'*de yayımlanan Meclis-i Meşâyiḥ'in Tevsîi Kanunu ile bir başkan, yedi üyeden oluşmak üzere yeniden kurulmuştur.

İstanbul tekkeleri, Meclis-i Meşâyiḥ'in teşekkülü üzerine buldukları bölgelere göre tarikat ayırımına gidilmeden önce otuz beş merkez tekkeye bağlanmış, 1918 yılından sonra bu sayı on beş merkezle sınırlandırılmıştır. İstanbul'daki on beş merkez tekkenin yanı sıra müstakil merkezler olarak beş mevlevîhâne ile sekiz Nakşibendî tekkesi mevcuttu. Merkez tekke uygulamasının son şekliyle birlikte İstanbul içindeki tekkelerin Meclis-i Meşâyiḥ ile haberleşmesini merkez tekkeler aracılığıyla yürütmesi ve merkez kabul edilen tekkelerin diğer tekkeler üzerinde denetim haklarının bulunması hususları 1334 (1918) tarihli Meclis-i Meşâyiḥ Nizamnâmesi'nin Merkez Tekâyâ Tâlimatnâmesi ile kabul edilmiştir. Bu tâlimatnâmeye göre her bölgedeki meşâyiḥ kendi merkezinde toplanarak gizli oyla aralarından seçeceği iki şeyhi tekkelerin denetimiyle görevlendirecekti. Bir merkeze bağlı tekkeler yoklama ilmühaberleriyle sürekli kontrol edilecek ve bu ilmühaberler merkez tekkede muhafaza edilecekti. Yılda bir defa olmak üzere umumi ve tasdikli yoklama cetveli merkez şeyhleri tarafından Meclis-i Meşâyiḥ'e verilecekti.

Taşra tekkeleriyle ilgili ilk düzenlemeler II. Mahmud devrinde başlamış ve tarikat pîrinin medfun bulunduğu dergâh merkez kabul edilerek merkez tekke şeyhi kendi tarikatına ait diğer tekkelerin idaresinden sorumlu tutulmuştu. 1334 (1918) tarihli Meclis-i Meşâyiḥ Nizamnâmesi ile İstanbul'daki tekkeler merkezlerle ayrılıp yeni bir idare kurulunca taşrada da böyle bir teşkilâtlanmaya ihtiyaç duyulmuş, şeyhülislâmîlığın tesbit ettiği vilâyet, livâ ve kazalarda Encümen-i Meşâyiḥ adıyla müftü başkanlığında iki üyeden oluşan bir kurum oluşturulmuştur. Ulemâ ve meşâyiḥ arasında gizli oyla seçilen bu iki üye mahallî meşâyiḥ ve iyi hal sahibi kişilerden meydana gelen bir komisyon tarafından seçimle tayin ediliyordu.

Evlâdiyet ve hilâfet usulüyle tevcih edilmekte olan şeyhlik vazifesi, Meclis-i Meşâyiḥ'in kurulmasından sonra doğrudan meclis tarafından kontrol edilmeye başlanmıştır. Bir dergâhın şeyhi vefat ettiği zaman şeyhlik görevinin tevcihi için Meclis-i Meşâyiḥ'e müracaat edilir, müracaat eden kişi şeyhin neslinden ise ve gerekli şartları taşıyorsa tayin gerçekleşirdi. Meşihat evlâdiyet üzere meşrut olmaz ve şeyh de evlâdi olmadan vefat ederse şeyhin mensup olduğu tarikatın halifelerinden biri şeyh tayin edilirdi.

Tekke vakflarına ait vakfiyelerin Meclis-i Meşâyiḥ defterlerine kaydedilmesi, bunların korunması, kontrol ve denetimi meclisin görevlerindendi. Meclis-i Meşâyiḥ meşihat tevcihlerinde öncelikle vakfiyelerin şartlarını dikkate alıyordu ve tevcih muamelelerini bu vakfiyelere dayanarak yapıyordu. Evlâdiyet dışındaki tevcih muameleleri icâzetnâme almış olan halifelerin icâzetnâmesi kontrol edilerek yapılıyor ve bu icâzetnâmeler Meclis-i Meşâyiḥ tarafından kaydediliyordu. Meclis-i Meşâyiḥ şeyhülislâmîlık müessesesinin kaldırılmasına kadar faaliyetlerini Bâb-ı Meşihat'ta sürdürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, Cevdet- Evkaf, nr. 11874; BA, İrade- Meclis-i Vâlâ, nr. 25320; *Salnâme-i Devlet-i Altiyye-i Osmâniyye*, İstanbul 1285, s. 63; *Meclis-i Meşâyiḥ Nizamnâmesi*, İstanbul 1337; Mustafa Kara, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul 1979, s. 304-310; İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, İstanbul 1989, s. 193, 205-207; Cahit Baltacı, *İslâm Paleografyası: Diplomatik Arşivcilik*, İstanbul 1989, s. 299-300, 474; Bilgin Aydın, "Osmanlı Devleti'nde Tekkeler Reformu ve Meclis-i Meşâyiḥ'in Şeyhülislâmîlık'a Bağlı Olarak Kuruluşu, Faaliyetleri ve Arşivi", *İstanbul Araştırmaları*, sy. 7, İstanbul 1998, s. 93-109; İsmail Kara, "Meclis-i Meşâyiḥ, Ulema-Tarikat Münasebetleri ve İstanbul'da Şeyhlik Yapmış Beş Zâtın Kendi Kaleminden Terceme-i Hâli", *Kutadgubilig*, sy. 1, İstanbul 2002, s. 186, 202-203; Pakalın, II, 429-430.



BİLGİN AYDIN

MECLİS-İ MEŞVERET

(مجلس مشورت)

Osmanlı Devleti'nde önemli ve olağan üstü konuların görüşüldüğü danışma meclisi.

İslâm devlet geleneğinde önemli bir yeri olan meşveret usulü Osmanlı Devleti'nin hemen her devrinde sıkça başvurulan bir uygulamadır. Gerek divan toplan-

larında gerekse bunun dışında ihtiyaç duyuldukça bu tür görüş alışverişlerinin yapıldığı bilinmektedir. Meşveret toplantıları, çeşitli kesimlerden görüşülecek konuyla ilgili kimselerin bir araya gelmesiyle gerçekleştirilirdi. Söz konusu geniş katımlı toplantılar I. Abdülhamid ve III. Selim dönemlerinde nisbeten daha düzenli bir şekle girdi. Muhtemelen bunun sebebi, 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşından sonra devletin varlığını tehdit eden buhranların sebep olduğu siyasi kargaşa ve sorunların çözümünde sorumluluğu paylaşıp geniş bir mutabakata dayandırarak halkın gözünde meşrûlaştırma düşüncesiydi.

Bu tür meclisler belge ve metinlerde Meşveret-i Hâssa, Meclis-i Hâs, Meşveret-i Havâs, Meclis-i Şûrâ, Dârü's-şûrâ, Meclis-i Müşâvere, Encümen-i Meşveret, Meclis-i Hâssü'l-hâs ve Meclis-i Umûmî gibi isimlerle geçer. Adlandırmadaki çeşitliliğin bir kısmı mahiyet farkından kaynaklanmaktadır. Sınırlı sayıda üst düzey yöneticinin katıldığı meclise Meclis-i Hâssü'l-hâs, bunun biraz daha genişletilmiş olanına Meclis-i Hâs, geniş bir katılımı toplananına Meclis-i Umûmî veya Meşveret-i Âmme denilmekteydi. Bazı durumlarda Meclis-i Hâssü'l-hâs konuyu görüştükten sonra daha geniş bir mutabakatın gerekliliği ortaya çıkarsa Meclis-i Umûmî toplanırdı.

Meşveret Meclisi savaşa veya barışa karar vermek, antlaşmalar yapmak ve önemli devlet işlerini görüşmek üzere toplanırdı. Meşverete katılacak kişiler ve görüşülecek hususlar padişahın emri üzerine önceden belirlenirdi. Ayrıca sadrazam da bir telhisle meclisin toplanmasını padişaha önerbilirdi. Toplantılar padişahın, padişah katılmadığında sadrazamın başkanlığında yapılırdı. Eğer konu, üzerinde düşünülerek karar verilecek kadar önemliyse gerekli bilgi ve belgeler önceden üyelere verilirdi. Meclisin aldığı kararlar mazbata haline getirilip saraya sunulur ve padişah genellikle alınan kararlara uyardı. Ayrıca meşverete katılmayan, ancak konuyla ilgili olan ricâle de bilgi verilirdi. Mazbatalarda katılan üyelerin isimleri, meşverette yaptıkları açıklamalar ve neticede meclisin aldığı kararlar ayrıntılı olarak yer alırdı.

Meclis bazan esnaf, esnaf kethüdâları, yeniçeri aşçı ustaları, başkarakullukçular ve diğer avamın da katılımıyla çok geniş bir platformda toplanabilirdi. Nitekim III.

Selim'in tahta geçişinden yaklaşık bir ay sonra topladığı bir meclise 200'den fazla kişi katılmıştı. Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi, oy vermekten âciz kalabalıkların meclis toplantısına katılmasından dolayı rahatsızlığını açıkça dile getirir; meşveretin sünnet olduğunu, ancak bundan yarar sağlanabilmesi için öncelikle katılımcıların rey ve tedbir sahibi olmaları gerektiğini belirtir. Konuşulanların meclis dışına çıkmasını engellemek de devrin yöneticilerini meşgul eden diğer bir mesele idi. I. Abdülhamid, 1783'te bu amaçla yayımladığı bir fermanla meclislere üst düzey devlet görevlilerinin katılması esasını getirdi. Öte yandan sadrazam, konuşulan hususları dışarıda söz konusu etmemeleri için her meclisten sonra katılımcıları uyardı. Buna rağmen mecliste müzakere edilen önemli devlet sırları kısa bir süre içinde yabancı devlet elçilerinin kulağına ulaşmaktaydı. Dolayısıyla meclise katılacak kişilerin seçimi hemen her meclis toplantısında önemli bir sorun olarak öne çıkardı. Davet edilecek kişiler görüşülecek konuya göre değişebilirdi.

Meşveret Meclisi'nin toplandığı belli bir yer yoktu. Toplantı Tersane'de, sarayda, Bâbîâlî'de, sadrazam veya şeyhülislâm konağında, kaptanpaşa divanhânesinde, Ağakapısı'nda veya padişahın huzurunda olabiliyordu. Padişahın huzurunda gerçekleştirilen toplantılara üyeler alayla ve toplu halde giderdi. Devlet merkezinde olanların dışında sefer zamanlarında ordu kumandanının bulunduğu yerde de toplantı yapılabilirdi. Bâbîâlî'de sınırlı üyenin katıldığı toplantılar genelde sadâret kethüdâsı odasında olurdu. Sadrazam, sadâret kethüdâsı, reisülküttâb, çavuşbaşı, defterdar ve diğer bir kısım bürokratların katıldığı bu toplantılara "meşveretçik" denirdi. Ulemâ ve ocak ağaları bu toplantılarda yer almazdı. İncelenecek husus, halkın yardımını gerektirecek kadar önemli ve geniş kitleleri ilgilendiren bir konu olduğunda meclis İstanbul'daki camilerden birinde de toplanabiliyordu. Nitekim Osmanlı-Rus savaşı esnasında Herzargrad'la Silistre Kalesi'nin düşmesi ve Rus kumandanının Rusya'nın şartlarının kabul edilmemesi durumunda İstanbul'a gelip barışı orada yapacağı tarzındaki sert mektubu üzerine II. Mahmud, soruna milletçe bir çözüm bulunması için 24 Haziran 1810 tarihinde Fâtih Camii'nde umumi bir meşveret toplanmasını iste-

di. Camide alınan cihad kararı ertesi gün bütün ülkeye duyuruldu.

Değişik rütbe ve statüdeki insanların mecliste bir arada bulunması meclisin sağlıklı çalışması açısından ciddi bir sorundu. Çünkü düşük rütbe ve makam sahiplerinin büyüklerinin düşüncesine aykırı fikir beyan etmeleri zordu. Böyle olunca da meşveretten beklenen amaç gerçekleşmiyordu. Bu meseleyi çözebilmek için öncelikle sadrazam ve şeyhülislâm gibi üst rütbeli memurlar konuyu açtıktan sonra meclis başkanı burada rütbe farkının önemli olmadığını, herkesin kendi görüşünü çekinmeden açıkça söylemesi gerektiğini, mecliste susup alınan kararlara dışarıda muhalif konuşanların cezalandırılacağını, ayrıca doğru bildiğini söylemeyenlerin âhirette sorumlu olacağını üyelere bildirirdi. Mecliste kararların oy birliğiyle alınması hedeflenirdi. Meclis görüştüğü konunun önemine göre bazan birkaç gün ardarda toplanabilir, bazan da herhangi bir karara varmadan dağılabildi; padişah böyle durumlarda bir karar verilmesi için meclise müdahale edebilirdi.

Meşveret Meclisi'nin toplanma günleri zamanla düzenli hale getirildi. Toplantılar pazartesi ve perşembe olmak üzere haftada iki gün yapılmaya başlandıysa da topçu, humbaracı ve lağımçı askerlerinin bu günlerde tâlimleri olduğu ve ocak ağaları meşverete katılmadığı için toplantı günleri pazar ve salı olarak değiştirildi. Böylece meclis dâimî bir meclis özelliği kazandı. Ele alınan konuların şer'îliği hususunda fikir beyan ederek fetva veren şeyhülislâm ve ulemânın mecliste hayli yüksek bir nüfuzu vardı. Bu nüfuz 1830'lu yıllardan itibaren zayıflama sürecine girdi.

II. Mahmud meşveret meclislerini I. Abdülhamid ve III. Selim gibi gayet yararlı bir şekilde kullandı. Bu dönemde meclis toplanma periyodu ve katılımcılar açısından belirgin şekilde kurumlaştı. Özellikle 1830'lu yıllarda devletin merkezî yapısında gerçekleştirdiği reformlarla ve kurduğu yeni nezâretlerle Avrupalı bir kabine sistemi görüntüsünü ortaya koyan II. Mahmud, dâimî meclislerle alt kademelelerdeki yöneticilerin de karar verme mekanizmasında yer almasını sağladı. Üst düzey görevlilerin bir araya gelmesiyle oluşan Meclis-i Meşveret'ten Meclis-i Vükelâ'ya, yani modern hükümet yapısına tadrîcî bir geçiş yapıldı. Dâimî meclislerin

kurulması meşveret meclislerinin toplanmasına engel teşkil etmedi. Nitekim devletin büyük buhran dönemlerinde yine sorumluluğu daha geniş kitlelerle paylaşmak üzere meşveret meclisleri toplanmıştır. Bunların sonuncusu, Paris Antlaşması'nın imzalanıp imzalanmaması konusunu müzakere etmek üzere Damad Ferid Paşa tarafından çağrılan ve 22 Temmuz 1920 günü Mehmed Vahdeddin'in huzurunda toplanan saltanat şurasıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, HH, nr. 14160, 16248, 16297; BA, Cevdet - Dahiliye, nr. 6781; Selânikî, *Târih* (İpsirli), I, 82, 207, 256, 426; II, tür.yer.; Naîmâ, *Târih*, II, 261; V, 277, 215; Vâsîf, *Târih* (İlgürel), tür.yer.; Şânîzâde, *Târih*, I, 62, 64-66; II, 98; III, 198; IV, 2, 3, 155-157, 201; Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, *Üss-i Zafer*, İstanbul 1243, s. 14-15, 207; a.mlf., *Târih* (haz. Ziya Yılmaz), İstanbul 2000, s. 575, 631; Cevdet, *Târih*, I-XII, tür.yer.; Olivier, *Türkiye Seyahatnamesi: 1790 Yıllarında Türkiye ve İstanbul* (trc. Oğuz Gökmen), Ankara 1977, s. 153-155; Danişmend, *Kronoloji*, IV, 280, 284; IV, 295 vd.; Uzunçarşılı, *Merkez-Bahriye*, s. 1-5; Ahmet Mumcu, *Hukuksal ve Siyasal Karar Organı Olarak Divan-ı Hümayun*, Ankara 1986, s. 157-162; C. V. Findley, *Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform* (trc. Latif Boyacı - İzzet Akyol), İstanbul 1994, s. 76-78; a.mlf., "Ma'djîlis al-Shûrâ", *EP* (İng.), V, 1082; Ali Akyıldız, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform*, İstanbul 1993, s. 177-180; Muzaffer Doğan, *Sadâret Kethüdâlığı: 1730-1836* (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 128-134; Ahmet Cihan, *Modernleşme Döneminde Osmanlı Uleması: 1770-1876* (doktora tezi, 1996), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 52-82, 142-151; Fikret Sarıcaoğlu, *Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi: Sultan I. Abdülhamid: 1774-1789*, İstanbul 2001, tür.yer.; Recep Ahışalı, *Osmanlı Devlet Teşkilâtında Reisülküttâblık (XVIII. Yüzyıl)*, İstanbul 2001, s. 213; B. Lewis, "Meşveret", *TED*, sy. 12 (1982), s. 779-782; Cevdet Küçük, "Damad Ferid Paşa", *DİA*, VIII, 438-439.



ALİ AKYILDIZ

MECLİS-İ ŞER'

(bk. MAHKEME).

MECLİS-İ ŞÛRÂ

(bk. MECLİS-İ MEŞVERET).

MECLİS-İ TEDKİKÂT-İ ŞER'İYYE

(مجلس تدقیقات شرعیہ)

Osmanlı adliye teşkilâtında şer'îye mahkemelerinden gelen dosyaları istinaf veya temyiz mahkemesi olarak incelemekle görevli yüksek yargı organı (bk. MAHKEME).

MECLİS-i VÂLÂ-YI AHKÂM-ı ADLİYYE

(مجلس والای احکام عدلیه)

II. Mahmud'un kurduğu,
reformları planlayıp icrasını denetleyen
yüksek yasama ve yargı organı.

24 Mart 1838'de kuruldu. Başkanlığına eski seraskerlerden Koca Hüsrev Paşa'nın getirildiği meclis beş üyeden oluşmaktaydı. Padişah ve şeyhülislâmın huzurunda yapılan törenden sonra 31 Mart 1838'de faaliyete geçti. Çalışma yeri Gülhane Kasrı'ydı. Özellikle ilk dönemlerde belgelerde geçen "meclis-i âlî" tabiri de Meclis-i Vâlâ'yı nitelemek için kullanılırdı. Meclisin görevi yapılması düşünülen ve "tanzimat-ı hayriyye, tanzimat-ı mülkiyye" olarak adlandırılan reformların gerçekleştirilmesi amacıyla kanun ve nizamları hazırlamak ve Dâr-ı Şûrâ-yı Bâbîâlî, Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî'nin tanzim ettiği mazbatalara son şeklini vermektir. Ayrıca çıkardığı kanun ve nizamnamelerin uygulanıp uygulanmadığını denetleme hakkına sahipti. Meclisin toplanma şeklini, kurallarını ve işleyiş tarzını belirleyen iç tüzüğü, üyelerin düşüncelerini serbestçe açıklamalarını ve kararların oy çokluğuyla alınmasını öngörüyordu.

Meşveret Meclisi dışında kurumsallaşmış meclis uygulaması yaygın olmadığından ilk zamanlarda ortaya çıkan yapı ve zihniyete dair bazı sorunlar meclis çalışmalarını aksattı. Bunların ilki, üyelerin başlangıçta üyelikle birlikte daha önce buldukları memuriyetleri de sürdürmeleriydi. Bunun meclis çalışmalarını aksattığı ortaya çıkınca ikinci memuriyetler üyelerin üzerinden alındı. Diğer bir husus da üyeler arasındaki rütbe ve statü farklarının görüşmeleri ve oylamayı olumsuz etkilemesiydi. Çünkü düşük rütbeli üyeler üstlerinin yanında fikirlerini açıkça söyleyemedikleri için görüşmeler yüksek rütbeli üyelerin eğilimlerine göre şekilleniyordu. Bu olumsuzluğu gidermek amacıyla üyelerin rütbeleri eşitlendi. Ayrıca kendilerine diğer devlet memurlarından farklı nişanlar verilerek teşrifattaki yerleri tesbit edildi. Meclis-i Vâlâ, bu sorunlardan dolayı kuruluşundan Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun ilânına kadar fazla bir varlık gösteremedi. Öte yandan Dâr-ı Şûrâ-yı Bâbîâlî de iki meclis arasındaki yetki kargaşası yüzünden lağvedildi ve üyelerinin bir kısmı Meclis-i Vâlâ'ya, bir bölümü de Meclis-i Nâfia'ya aktarıldı (12 Ağustos 1839). Yapılacak reformları belir-

leme ve görüşme vazifesi Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile Meclis-i Vâlâ'ya verildi ve üye sayısı artırıldı. Ayrıca belirlenecek bazı günlerde devlet ileri gelenleri, vükelâ ve bazı Bâbîâlî ricâlinin de meclis toplantılarına katılması kararlaştırıldı (25 Kasım 1839). Meclis iç tüzüğü bu duruma uygun olarak yeniden düzenlendi.

Meclis kurulduğunda çalışma günleri pazartesi, salı, çarşamba ve cumartesi olarak belirlenmişti. Ancak Tanzimat'la beraber işler çoğalınca sadece perşembe günleri tatil edildi. Mecliste pazartesi ve salı günleri görüşülen konuların çarşamba, cuma ve cumartesi görüşülen konuların ise pazar günleri meclis üyeleri, vükelâ ve devlet ricâlinin de katılımıyla meclis dairesinde Meclis-i Âlî-i Umûmî adıyla toplanıp yeniden görüşülmesi kararlaştırıldı (Şubat 1840). Meclis-i Vâlâ'nın işlerinin çoğaldığından aradan bir yıl geçmeden Meclis-i Âlî-i Umûmî toplantıları yeterli gelmemeye başladı. Bunun üzerine Meclis-i Âlî-i Umûmî'nin salı, çarşamba, cumartesi ve pazar olmak üzere haftada dört gece toplanması kararlaştırıldı.

Meclis-i Vâlâ, 8 Mart 1840'ta Sultan Abdülmecid'in katıldığı bir merasimle Bâbîâlî'de inşa edilen yeni binasına taşındı. Yeni mekânda padişahın çalışmaları takip edebilmesi için özel bir yer yapılmıştı. Padişah, bundan sonra her sene hicri yılbaşı olan muharrem ayında bir önceki yılın çalışmalarının muhasebesini yapmak ve yeni yılda ele alınacak işler hakkında tâlimat vermek üzere meclisi ziyareti gelenek haline getirdi.

Tanzimat'la beraber meclisin öneminin günden güne artması ve yetkilerinin genişlemesine paralel olarak yazı işlerini yürüten kâtiplerin sayısı da arttırıldı. Ayrıca gerek üye gerekse düzen yönünden istenilen seviyeyi tutturamaması üzerine 1841'de mecliste bir değişiklik yapılarak üye sayısı ona indirildi. Meclis kitâbeti düzenlenip bir evrak müdürlüğü kuruldu.

Meclis başkanı 17 Temmuz 1841'de meclis iç tüzüğünü yeniden düzenledi. Aralarındaki rütbe farkından dolayı birbirlerini kıskanmamaları için ilmiyenin dışındaki üyelerin rütbeleri ve maaşları eşitlendi. Ayrıca üyeliğin mansıp şeklinde verilmesi esası benimsendi. Meclis-i Âlî-i Umûmî'nin Meclis-i Vâlâ üyeleri, vükelâ, Harbiye, Dîvân-ı Deâvî, Darphâne-i Âmire, Ticaret ve Evkaf nazırları, müsteşarlar, âmedî, sadâret mektupçusu, gümrük emini, Meclis-i Maliyye başkanı ve Darphâne-i Âmire ferikinin katılımıyla cumartesi günleri toplanması karar-

laştırıldı. Gerektiğinde sadrazamın muvafakatiyle toplantı sayısı ikiye çıkarılabiliyordu. Bu ise Meclis-i Âlî-i Umûmî'nin haftada dört gün toplanmasını öngören iradenin uygulanmadığını göstermektedir. Meclisin haftada iki gün toplanması bile Bâbîâlî'de işleri aksatıyordu. Çünkü hem Bâbîâlî'de iş görececek memur kalmıyor hem de mecliste gereksiz bir kalabalık oluşuyordu.

1843'te Meclis-i Vâlâ'nın üye sayısı tekrar azaltılarak maaşlarına zam yapıldı. Ayrıca nezâretlerle ve diğer meclislerle olan ilişkileri yeniden düzenlendi. Bundan hedeflenen amaç meclisin sıradan işlerle boş yere meşgul edilmemesiydi. Kanunlara dair bütün konularla mülkî düzenlemeler mecliste görüşülecekti. Böylece faaliyet alanı daha ziyade düzenleme ve islahatlarla problemler ve çözümüne güç meselelere hasredildi. Meclisin bir görevi de Tanzimat'a ve kanunlara aykırı davranan yüksek rütbeli devlet adamlarını yargılamaktı. Nitekim Hüsrev Paşa, eski Dahiliye nazırı Âkif Paşa Nâfiz Paşa, Tâhir Paşa ve Hasib Paşa Tanzimat'a aykırı hareketlerinden dolayı mecliste yargılanıp cezalandırıldı. Ayrıca vükelâ ve sadâret makamında bulunmuş kişiler arasındaki âdi davalar da mecliste görüşülüyordu. Meclis, nazırlar dahil ilgili kişileri bilgilerine başvurulmak üzere meclise getirebilme yetkisine sahipti.

11 Ağustos 1850'de iç tüzüğün ihtiyacı karşılayamaması üzerine ilâve bir nizam-nâme hazırlandı. Buna göre oylamada karşıt görüşte olup azınlıkta kalanlar mazbatayı imzalamaya mecbur değildi. Meclis-i Âlî-i Umûmî veya Meclis-i Vükelâ, Meclis-i Vâlâ'nın aldığı kararları değiştirebilirdi. Muhâkeme ve sorgu işleri pazartesi ve perşembe günleri, önemli hukukî konular ise diğer günlerde görüşülmekteydi.

Meclis-i Vâlâ, baktığı konuların çeşitliliği ve iş yoğunluğu dolayısıyla 1849'dan itibaren işlerin gerisinde kalmaya başladı. Bu durum yapılan düzenlemeleri aksattığı gibi bazı bürokratların halka eziyet etmesine sebep oldu. Aynı zamanda Tanzimat bürokratlarının kendi aralarındaki iktidar mücadeleleri yüzünden 26 Eylül 1854 tarihinde Meclis-i Âlî-i Tanzimat kuruldu ve Meclis-i Vâlâ'nın iki temel faaliyet alanından biri olan yasama yetkisini devraldı. Meclis-i Vâlâ ise küçük davatir, veraset meseleleri, inzibatî davalar, mülkî taksimat, arazi anlaşmazlıkları gibi tâli konulara bakmaya başladı. Nâdir

de olsa bazı yasama konularını ele aldı. Ayrıca iki meclis zaman zaman birleşerek veya komisyonlar oluşturarak ortak çalışmalar yaptı.

21 Nisan 1857'de yapılan bir düzenlemeyle Meclis-i Vâlâ, Mülkiye, Maliye ve Evkaf, Askeriye, Hâriciye ve Deâvî olmak üzere beş cemiyete ayrıldı. Bu birimlere meclis üyelerinden üçer kişi seçildi ve her birimin ayrı yazı işleri oluşturuldu. Mecliste ve cemiyetlerde bakılmaya değer görülmeyen davalar Deâvî Nezâreti'ne gönderilecek ve bunlara perşembe günleri bakılacaktı. Cemiyetlerin üç üyesinden biri o birimin başkanı sıfatıyla birimi yönetecekti. Görüleceği konuların sadâret tarafından belirlenip havale edilmesi icra memurlarından şikâyeti olanların meclise ulaşmasını engellediği için yapılan bir düzenlemeyle meclisin her türlü arzuhali kabul etmesine izin verildi.

İltimas yoluyla meclise üye tayini neticesinde üye sayısı kırka yükseldi. Bu kalabalığın meydana getirdiği kargaşa mecliste işleri aksattığı gibi üyelerin keyfi davranışları yüzünden hazırlanan mazbatalar imzalanamıyordu. Sultan Abdülmecid, Şubat 1858'de Bâbîâlî'ye gelip tasarrufa riayet etmeleri hususunda vükelâyı sert bir şekilde uyardı ve meclislerdeki fazla üyelerin azaltılmasını istedi. Gerekli düzenlemeleri yapmakla görevlendirilen Meclis-i Âlî-i Tanzîmât'ın çalışmaları sonucunda Meclis-i Vâlâ'nın üye sayısı on dörde indirildi ve meclis, daha önce kurulan beş cemiyet lağvedilerek İntihâb-ı Me'mûrîn ve Tatbîk-i Kavânîn Cemiyeti ile Muhâkeme Cemiyeti adlı iki yeni cemiyet oluşturuldu (29 Eylül 1858).

Meclis-i Vâlâ ile Meclis-i Âlî-i Tanzîmât gibi iki reform meclisinin mevcudiyeti bazı sıkıntı ve kargaşalara sebep olduğu için 15 Temmuz 1861'de yapılan bir düzenlemeyle iki meclis Meclis-i Ahkâm-ı Adliyye adıyla birleştirildi. Mülkiye, Muhâkemât ve Kavânîn ile Nizâmât daireleri olmak üzere üç kısımdan oluşan yeni meclisin başkanlığına Keçecizâde Fuad Paşa getirildi. Yeni yapıya uygun olarak kitâbet de üçe ayrıldı. Ahmed Cevdet Paşa tarafından hazırlanan ve 16 Ağustos 1861 tarihli iradeyle onaylanan meclis iç tüzüğüne göre her daire görüştüğü konuların mazbatasını ayrı ayrı düzenleyecek ve önemli bir konu olduğunda birlikte çalışma yapabilecekti. Kavânîn ve Nizâmât Dairesi'nin görevi, yeni kanunları, eski kanunlarda yapılacak değişiklikleri ve nezâretlerin hazırladığı nizam lâyhalarını görüşmekti. Mülkî ve malî idare ile nizamların yürü-

tülmesi hakkında kendisine havale edilen konuları görüşen Mülkiye Dairesi'nin bir görevi de kaymakamların azil ve tayin işlemlerini yürütmek, vali ve mutasarrıfların tayin ettiği müdürlerin asaletini onaylamaktı. Muhâkemât Dairesi, kurulması düşünülen cinâyet mahkemeleri için bir çeşit istînaf mahkemesi olarak tasarlanmıştı. Meclisin üye sayısı Mülkiye Dairesi'nde yedi. Kavânîn ve Nizâmât ile Muhâkemât dairelerinde beşer olmak üzere toplam on yedi olarak belirlendi. Bu düzenlemeyle önceleri Meclis-i Vâlâ'nın, daha sonra Meclis-i Âlî-i Tanzîmât'ın görevleri arasında yer alan, kanun ve nizamların uygulanmasına nezaret etme ve yolsuzlukları sadârete bildirme yetki ve sorumluluğu yeni meclisin elinden alındı.

1868 yılına kadar yoğun bir şekilde faaliyetlerini sürdüren Meclis-i Ahkâm-ı Adliyye, 6 Mart 1868'de çıkan bir iradeyle Şûrâ-yı Devlet ve Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye olmak üzere ikiye ayrıldı. Kanun ve nizam-nâmeler yapmakla görevli Şûrâ-yı Devlet'in başkanlığına Midhat Paşa, yüksek bir temyiz mahkemesi olarak görev yapacak olan Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin başkanlığına da Ahmed Cevdet Paşa getirildi. Bu düzenlemeyle yasama ve yargı birbirinden ayrıldığı gibi meclis de fiilî hayatını tamamlamış oldu. Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar varlığını devam ettiren bu iki kurumdan Şûrâ-yı Devlet Danıştay'ın ve Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye Yargıtay'ın temelini oluşturdu.

Meclis-i Vâlâ kanunlarla ilgili bütün hususların görüşüldüğü, üst düzey bürokratların yargılama işleminin yapıldığı, mülkî, malî ve askerî düzenlemelerin planlandığı bir merci olduğu için üye seçiminde titiz davranılırdı. Üyelerde Tanzîmât'a inanmış, dürüst, dirayetli, ehliyetli, fikir üretebilecek bir kapasiteye sahip olma gibi bazı hususiyetler aranır. Ayrıca değişik konuların görüşüldüğü mecliste bilgili ve uzman kişilerin belli bir oranda bulundurulmasına özen gösterilirdi. Meselelerin şer'î yönünü incelemek üzere ilmiye mensupları da meclise alınıyordu. İslahat Fermanı'nın ilânına doğru bütün tebaa ile ilgili konuları görüşmek üzere gayri müslimlerin temsilcileri de bir yıllığına meclis üyeliğine getirildi.

Kuruluşundan itibaren Meclis-i Vâlâ çalışmalarını tam bir reform meclisi olarak yürüttü. Faaliyet süresinde ortaya çıkan hemen bütün reformlar bu mecliste ele alındı. Meclis hem reformları tesbit hem de uygulanıp uygulanmadıklarını kontrol etti. Bu niteliği yanında, Tanzîmât'a

aykırı davranan üst düzey bürokratları yargılama işleminde olduğu gibi Tanzîmât'ın koruyuculuğu görevini de yerine getirdi. Böylece "Tanzîmât-ı Hayriyye'ye mugayir davranma" ithamıyla muhalifler susturuldu. Meclis Tanzîmatçıların bir mahkemesi gibi çalıştı; Tanzîmât'ın "hâmî-i hakîkî"si ve Hariciye Nezâreti'yle beraber reformların planlayıcısı ve denetleyicisi oldu.

BİBLİYOGRAFYA :

Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1289, I, 325-342, 703-718; Cevdet, *Ma'rûzât*, s. 12-15, 34-35; a.m.f., *Tezâkir*, II, 62, 153; Lutfî, *Târih*, V, 107-108; VI, tür.yer.; VII, 16; VIII, 23; X, 15-16; İbnülemin, *Son Sadrazamlar*, I, 221, 319; Recai G. Okandan, *Âmme Hukukumuzun Anahatları*, İstanbul 1977, I, 70-72, 77-79; Reşat Kaynar, *Mustafa Reşid Paşa ve Tanzîmat*, Ankara 1985, s. 198, 200-205, 220-222; Ali Akyıldız, *Tanzîmat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform*, İstanbul 1993, s. 185-218; Mehmet Seyitdanlıoğlu, *Tanzîmat Devrinde Meclis-i Vâlâ: 1838-1868*, Ankara 1994; S. J. Shaw, "19. Yüzyıl Osmanlı Reform Hareketinde 1876 Öncesi Merkezi Yasama Meclisleri" (trc. Püren Özgören), *TT*, sy. 76 (1990), s. 11-16; sy. 77 (1990), s. 40-47.



ALİ AKYILDIZ

MECLİS-i VÜKELÂ

(مجلس وکلاء)

Sadrazamın başkanlığında nâzırlardan oluşan ve Osmanlı hükümetini niteleyen meclis.

Sultan II. Mahmud döneminde merkezî idarede bazı düzenlemelerin yapılması ve nezâretlerin kurulması neticesinde teşekkül eden bu meclis belgelerinde Encümen-i Mahsûs, Encümen-i Mahsûs-ı Vükelâ, Meclis-i Hâs, Meclis-i Meşveret, Meclis-i Hâs-ı Vükelâ, Meclis-i Hâs-ı Meşveret, Meclis-i Hâs-ı Âlî, Meclis-i Âlî-i Vükelâ, Meclis-i Mahsûs-ı Vükelâ, Meclis-i Mahsûs ve Hey'et-i Vükelâ gibi farklı isimlerle geçer. Meclis, muhtemelen Meclis-i Meşveret'ten (bk. MECLİS-i MEŞVERET) tadrîcî bir geçişle oluşturulduğu için kuruluş tarihi açık değildir.

Meclis-i Vükelâ, başvekilin veya sadrazamın başkanlığında toplanıp önemli devlet işlerini görüşür ve icra işlerinde nezâretler arasında koordinasyonu sağlardı. Nâzırların her biri nezâretinin görev alanına giren işlerden sorumluydu. Meclis, gerekli gördüğü veya alt kademedeki diğer meclislerin hazırladığı tasarıları ve meseleleri tartışıp gerekli düzeltmeleri yapar, daha sonra sadrazam bunları bir tezkireyle padişahın onayına sunar.

İlk dönemlerde meclisin çalışma düzenini, görev ve yetkilerini belirleyen bir nizamnâmesi yoktu. Meclis normalde haftada iki gün toplanır, ancak toplanma periyodu şartlara göre değişebilirdi. 7 Aralık 1843'te toplantıların çarşamba günleri yapılması kararlaştırıldıysa da meclis cumartesi, pazar, pazartesi, salı, çarşamba ve perşembe günlerinde de toplantı yapıyordu ki bu, periyodik olanların yanında gerektiğinde toplandığını göstermektedir. Duruma göre bazan birkaç gün ardarda toplanabilir, padişah da olağan üstü durumlarda veya gerekli gördükçe meclisi toplantıya çağırabilirdi. II. Abdülhamid döneminde meclisin olağan toplantı günleri çarşamba ve pazardı (BA, Y. PRK. BŞK, nr. 67/5). Bu günlerin dışında yapılabilecek olağan üstü toplantılar için padişahın izni gerekiyordu. Çünkü izin alınmadan yapılan toplantılar padişahın meşhur vehmini harekete geçirmekteydi. Nitekim böyle bir toplantıyı önemli bir sorun haline getiren padişah sadrazamı sert bir şekilde uyarıyordu (BA, Y. PRK. BŞK, nr. 11/45). Gereğini olağan üstü toplantının bazı kişiler tarafından yanlış yorumlanması ihtimali olarak gösterse de (BA, Y. PRK. BŞK, nr. 11/55), esas sebep, selefleri Sultan Abdülaziz ve V. Murad'ın tahttan indirilme kararlarının bu gibi meclis toplantılarında olgunlaştırılmış olmasıydı. Bu yüzden Serasker Mehmed Rızâ Paşa ve Zeki Paşa gibi bazı üyeler vasıtasıyla meclis müzakerelerini günü gününe takip ederdi (Tugay, s. 32, 35).

Meclis Bâbîâli dışında sadrazam, şeyhülislâm veya vükelâdan birinin konağında toplanır, ramazan aylarında ise genellikle sadrazamın konağında ve iftardan sonra çalışmalarını yürütürdü. Yıldız Sarayı Merasim Dairesi'nde Vezir Odası denilen bir mekân mevcut olup saraydaki meclis toplantıları burada yapılırdı. Meclisin nerede, ne zaman ve hangi saatte toplanacağı Teşrifat Kalemi'nden yazılan tezkirelerle üyelere haber verilir, meclise katılmayanlar mazeretlerini sadârete bildirirlerdi.

Meclis üyeleri bürokratik yapıya ve zamana göre bazı değişiklikler göstermiştir. 1840'lı ve 1850'li yıllarda meclis genel olarak şu üyelerden oluşuyordu: Sadrazam, şeyhülislâm, serasker, Meclis-i Vâlâ başkanı (Meclis-i Tanzîmat kurulunca Meclis-i Tanzîmat başkanı), Maliye, Ticaret, Hariciye, Evkâf-ı Hümâyun nâzırları, sadâret müsteşarı, Darbhâne-i Âmire nâzırı (Hazîne-i Hâssa'nın kurulmasından

sonra Hazîne-i Hâssa nâzırı), Zaptiye müşiri, Tophane müşiri, kaptan-ı deryâ, Dîvân-ı Deâvî nâzırı, vâlîde kethüdâsı. Zamanla idarî değişikliklere paralel olarak bunlara yenileri eklendi veya içlerinden bazıları üyelikten çıkarıldı; nezâretlerin aldığı şekle göre Meclis-i Vükelâ'nın yapısı da kısmî değişiklikler gösterdi. Üyelerden biri İstanbul'da bulunmadığı zaman yerine vekâlet eden kişi (kaymakam) kurumu adına meclis toplantılarına katılabilirdi.

Ayrıca hükümet üyesi olmayıp tecrübelerinden yararlanılmak üzere bazı devlet ileri gelenleri ve vükelâ mâzulları de üyeliğe tayin edilebilirdi. Bunlar "Mecâlis-i Âliye memuriyeti" adıyla ve yüksek maaşlarla Meclis-i Vükelâ ve Meclis-i Âli-i Umûmî'ye üye olurlar, ancak meclis teşrifatında nâzırların altında yer alırlardı (BA, Y.A.HUS, nr. 251/151). Bu uygulama II. Abdülhamid döneminde kaldırıldı. Öte yandan mecliste görüşülecek konu toplantılara katılacak üyelerin tesbitinde önemli bir husustu. Nitekim mühim meselelerin görüşüldüğü toplantılara üst düzey yöneticiler, olağan konular görüşüldüğünde uygun görülenler ve ihtisasa dayalı konularda da meclis üyesi olup o hususta bilgi sahibi olanlar çağırılırdı. Dolayısıyla her üyenin bütün toplantılara katılması söz konusu değildi.

1839'da yapılan ve göreve yeni başlayacak memurlara yemin etme zorunluluğu getiren düzenlemeye göre vükelânın padişahın huzurunda yemin ederek vazifelerine başlaması gerekiyordu. Bu karardan yaklaşık on yıl sonra, 11 Aralık 1849'da mülkiye, askeriye ve ilmiye memurlarının yemin şekillerine dair bir nizamnâme hazırlandı. Padişahın yemin etmesinin ardından vekiller de padişaha ve devlete sâdik kalacaklarına, rüşvet almaya, devlet malını telef etmeyeceklerine ve kimseye ettirmeyeceklerine, gerekmedikçe hazineye masraf çıkarmayacaklarına ve gerçekten ihtiyaç olmadıkça memur istihdamına göz yummayacaklarına dair Kur'an üzerine yemin etti.

Mecliste kararlar oy çokluğuyla alınır. Oylanacak konunun tercih şıkları beyaz bir kâğıt üzerine yazılır ve üyeler tercih ettikleri şıkkın altını imzalar, oylama sonunda çoğunluğun düşüncesi kararın yönünü belirlerdi. Ancak çoğunluğun kararı bazan güçlü bir ses tarafından bastırılabilirdi. Nitekim Nisan 1903'te yapılan bir toplantıda Serasker Mehmed Rızâ Paşa meclis kurallarına ve âdâbına aykırı olarak bağırıp çağırarak meclisin kararını

kabul etmeyeceğini beyan etti. Kendisini sessizce dinleyen Sadrazam Avlonyalı Mehmed Ferid Paşa daha sonra durumu padişaha bildirdi (BA, Y.A.HUS, nr. 446/73). Mehmed Rızâ Paşa 1908'e kadar yerini koruduğuna göre bu şikâyetten bir sonuç alınmadığı anlaşılmaktadır. Meclisin ilk yıllarına ait mazbatalar elde mevcut değildir. Dolayısıyla bu dönemde konuların mecliste görüşülmüş olduğu sadâret tezkirelerinden çıkarılabilmektedir. Ancak 1850'lere doğru müstakil mazbatalar düzenlenmeye başlanmıştır.

1 Temmuz 1872'de yapılan bir düzenlemeyle, mevcut kanun ve nizamların tamamen veya kısmen değiştirilebilmesi yahut yeni bir kanun yapılabilmesi için öncelikle konunun Şûrâ-yı Devlet'te, ondan sonra da Meclis-i Vükelâ'da ele alınıp gerekli düzeltme ve ilâveler yapılarak padişahın onayına sunulması ve padişahın tasdikinden sonra uygulanması esası getirildi.

II. Meşrutiyet döneminde meclisin görev, yetki ve sorumluluklarının sınırları Kânûn-ı Esâsî ile belirlenerek Meclis-i Meb'ûsan'a karşı sorumlu bir hale getirildi. Üyeler hükümet başkanı sıfatıyla sadrazam tarafından tesbit edilir ve padişahın onayıyla görevlerine başlardı. Meclis-i Meb'ûsan'a Hey'et-i Vükelâ'yı düşürme yetkisi de tanınmıştı (ayrıca bk. HÜKÜMET). Bu dönemde bazı üst düzey mâbeyin görevlilerinin tayini de meclisin kararı ve padişahın onayı ile yapılmaktaydı.

İlk dönemlerde meclis üyelerinin maaşı şahsın rütbesine göre değişebiliyordu. Ayrıca günlük ve aylık olarak kendilerine verilen aynı tayinatları da vardı. 1895'te vekil maaşı 40.000 kuruştı. Mâbeyin başkâtibi Tahsin Paşa, II. Abdülhamid'in bu maaşların dışında sadrazam, serasker ve bazı vekiller kendi hesabından hususi maaşlar verdiğini belirtir ve maaş alanların listesini verir. II. Meşrutiyet'ten sonra 21 Ağustos 1908'de yapılan genel maaş tensikatından vükelâ da nasibini aldı ve maaşları 25.000 kuruşa indirildi. Sadrazamın maaşı 40.000, şeyhülislâmınki 30.000 kuruştı. 1909'da Sultan Mehmed Reşad'ın arzusu doğrultusunda yapılan bir düzenlemeyle meclis üyelerinin bayramlarda ve resmî törenlerde tek tip elbise giymeleri esası benimsendi ve yaptırılan üniformaların bedelini padişah ödedi.

31 Mart 1909'da yayımlanan iç tüzükle meclisin toplanma ve müzakere biçimi, görevleri ve aldığı kararların icra şekli belirlendi. Toplanacağı zamanı sadrazamın kararlaştırdığı mecliste görüşmelere baş-

lanmadan önceki oturumda alınan kararların zabıtları imzalanır, ilgili nâzır bulunmadıkça kendi dairesine ait evrak günde me alınıp görüşülemezdi. Mazeretli olarak meclise katılamayan üyeler alınan kararların zabıtlarını imzalamak zorundaydı. Üyelerin mecliste fikir beyan edebilmeleri için sadrazamdan izin almaları gerekiyordu. Meclis kararlarından önemlileri mazbatayla padişahın iradesine sunulur, iradeye gerek olmayanlarsa Sadâret Mektubî Kalemî'nde kaleme alınan bir yazıyla ilgili makama bildirilerek icra süreci başlatılırdı. İstikraz akdi, savaş veya barış kararı, sıkıyönetim ilânı, kara ve deniz kuvvetlerinin tamamen veya kısmen teyakkuza geçirilmesi veya cepheye sevkî, Meclis-i Umûmî'nin kapalı olduğu dönemde geçici kanun çıkarılması, bütçe dışı olağan üstü harcamayapılması, imtiyazat, mukavelât veya devlet daireleri için düzenleme yapılması, anlaşma hükümleri veya yabancı devletlerle ortaya çıkan siyasi sorunlar gibi konular mazbatayla, bunların dışındaki mühim hususlar sadrazamın tezkiresiyle padişahın onayına sunulurdu.

İç tüzükte meclisin yazı işleri de düzenlendi. Âmedci müzakereleri zaptetmekle, sadâret mektupçusu müzakere edilecek evrakı okumak ve gündemi hazırlamakla; âmedci yardımcısı ve birkaç kâtip meclisin yazı işlerini yürütmekle görevlendirildi. Meclis zabıtnâmeleri Âmedî Kalemî'nde saklanmakta, meclise havale edilen evrak, gerektiğinde kolayca bulunabilmesi için müteselsil numaralarla bir deftere kaydedilmekteydi.

1912'de iç tüzük değiştirilerek meclisin ele alacağı hususlarla yazı işleri yeniden düzenlendi. Meclisin görüşeceği konular genel siyasete dair meseleler, anayasa gereği vükelânın ortak sorumluluğunu gerektiren işler ve anayasa dışındaki diğer kanunların meclise yüklediği görevler olmak üzere üç grupta toplandı. Nâzırlar, ancak genel siyasete dair hususların meclis gündemine alınmasını teklif edebilirdi. Ayrıca bunun gerekçelerini ve kendi mütalaalarını yazılı olarak sadârete bildirmeleri lâzımdı. Bu üç grubun dışında olup padişahın onayını gerektiren hususlar nâzırlar, sadrazam ve padişahın ortak imzalarıyla yürürlüğe konur ve ilmiyeye dair meseleler şeyhülislâm vasıtasıyla padişaha arz edilirdi. Meclis kararlarından padişahın onayını gerektirenlerin yine mazbatayla arz edilmesi ve düzenlenecek olan irâde-i seniyye lâyhalarının meclis üyelerince imzalanması şarttı.

Meclis, kuruluşundan 4 Kasım 1922'de son sadrazam Ahmed Tevfik Paşa'nın istifası etmesine kadar varlığını ve faaliyetlerini kesintisiz sürdürdü. Osmanlı devlet geleneğinde meclis halkla mâbeyin, yani padişahlık makamı arasında bir perde vazifesi görürdü. Diğer bir ifadeyle yönetimin halkın hoşuna giden icraatları padişaha, başarısız uygulamaları ise meclise ve sadrazama hamledilir, böylece başarısız icraatlarda vekillerden biri veya birkaçı yahut sadrazam görevden alınarak padişaha gelebilecek tepkiler önlenmiş olurdu (Cevdet, IV, 151).

BİBLİYOGRAFYA :

BA, Y.A.HÜS, nr. 446/73, 251/151; BA, Y. PRK. BŞK, nr. 11/45, 11/55, 67/5; *Düstur*, Birinci tertib, İstanbul 1289, I, 16; İkinci tertib, İstanbul 1329-31, I, 62-64, 143-145; II, 61-64; IV, 547-548; Abdurrahman Şeref, *Târîh-i Devlet-i Osmâniyye*, İstanbul 1309, II, 444; Cevdet, *Tezâkir*, I, 17-18; IV, 151; *Mir'ât-ı Hakikat* (Miroğlu), s. 161-162, 510, 567; Lütfî Simâvi, *Osmanlı Sarayının Son Günleri* (s.nşr. Şemsettin Kulu), İstanbul, ts. (Hürriyet Yayınları), s. 105-106; Asaf Tugay, *İbret: Abdülhamid'e Verilen Jurnaller ve Jurnalciler*, İstanbul 1962, s. 32, 35; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1976, VI, 117-119; Ali Fuat Türkogeldi, *Görüp İştiklârim*, Ankara 1984, s. 11-12, 50-51; Tahsin Paşa, *Sultan Abdülhamid, Tahsin Paşa'nın Yıldız Hatıraları*, İstanbul 1990, s. 24, 56, 365, 398; Ali Akyıldız, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform 1836-1855*, İstanbul 1993, s. 58, 179-185; C. V. Findley, *Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform: Bâbiâli 1789-1922* (trc. İzzet Akyol - Latif Boyacı), İstanbul 1994, s. 147-148, 207-209, 259-260.



ALİ AKYILDIZ

MECLİSİ, Muhammed Bâkır

(محمد باقر المجلسي)

Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Ali el-Meclisî (ö. 1110/1698-99 [?])

Şii âlim ve müellifi.

1037'de (1627) İsfahan'da doğdu. Allâme Meclisî ve Meclisî-i Sâni olarak da bilinir. Şah İsmâil zamanında Lübnan'ın Cebelîâmîl bölgesinden İran'a gelip yerleşen ve din ilimleriyle meşgul olan bir aileye mensuptur. Meclisî-i Evvel diye anılan babası Muhammed Takî dönemin âlimlerindendi. Dedesi, şiirleri ve güzel konuşmasından dolayı meclislerde aranan, bu sebeple Meclisî mahlası ile tanınan Maksûd Ali'dir. Muhammed Bâkır başta babası olmak üzere sayıları yirmi bire ulaşan âlimlerden öğrenim gördü (Hüseyin en-Nûrî, II, 76-82; Kays Âl-i Kays, III, 485-487). Tahsilini tamamladık-

tan sonra ders verme ve eser yazma faaliyetine yöneldi, çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Talebelerinden kırk dokuzunun biyografisine yer veren bazı araştırmalar yanında (meselâ bk. Hüseyin en-Nûrî, II, 82-104; Kays Âl-i Kays, III, 488-492) ölümünün 300. yılı münasebetiyle Seyyid Ahmed el-Hüseyinî tarafından yapılan bir çalışmada öğrencilerinin 274'e ulaştığı belirtilerek bunların biyografileri verilmiştir (*Telâmizetü'l-allâme el-Meclisî*, tür.yer.). Öğretim hayatının belli bir noktasına geldiğinde ilminin bir muhasebesini yapan Meclisî, Kur'an'ın anlaşılabilmesi için en önemli kaynak olarak hadisleri ve özellikle imamlara ait haberleri gördüğünden bunları tesbite ve incelemeye başladı. Eserlerini Arapça yanında daha çok Farsça yazan Meclisî'nin amacı, Hz. Peygamber'in ve imamların söz ve haberlerini Arapça bilmeyen geniş Şii halk tabakasına ulaştırmaktı.

Safevî şahlarından bilhassa Süleyman ve Hüseyin'le yakın ilişkiler kuran Meclisî, eserlerini ve özellikle *Bihârü'l-envâr*'ı telif ederken onlardan önemli ölçüde malî destek sağladı. Bundan dolayı adı geçen iki hükümdar için aşırıya kaçan övgü ifadeleri kullandı (*Hayâtü'l-kulûb*, I, 3; *Zâdü'l-me'âd*, s. 2-3) ve eserlerinin bir kısmını onlara ithaf etti. 1098 (1686-87) yılında Şah Süleyman tarafından şeyhülislâmlığa getirilen Meclisî, bütün işleri din adamlarına bırakan Hüseyin Şah'ın tahta geçmesiyle (1106/1694-95) mollabaşı unvanını aldı. Böylece en yüksek dinî ve ilmî makama ulaşarak İsfahan'da cuma imamlığı yaptı, bu görevde bulunduğu süre içinde hukukî dava ve muameleleri bizzat yürüttü. Bu arada kendisine karşı çıkan muhaliflerini bid'atçılık ve inançsızlıkla suçlayarak sindirmek için gücünü ve nüfuzunu kullanmaktan çekinmedi. Ancak Şii olmayanların devlet tarafından takibe uğraması halk arasında huzursuzluğa sebep oldu. Emir bi'l-ma'rûf nehiy anî'l-münker faaliyetlerini de yöneten Meclisî, tasavvufa karşı olması dolayısıyla bazı sûfilerle mücadelesi yanında İsfahan'daki Hindu putlarının kırılması için emir verdi (İbn Usfûr el-Bahrânî, s. 55; Hüseyin en-Nûrî, II, 17-20). Hüseyin Şah zamanda bulunduğu dört yıllık görevi esnasında İran'ın gerçek yöneticisi olarak Sünnîler'e karşı oldukça sıkı bir dinî politika ve baskı uyguladı. Bu tutumu büyük ihtimalle Afganlılar'ın İran'ı istilâsını (1135/1722-23) çabuklaştırmıştır. Meclisî, *Hakku'l-yâkin* adlı eserini Sünnî kıyımının had safhaya ulaştığı bir dönemde kaleme aldı; burada

Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın münafık, kâfir ve Allah'ın lânetine müstahak kimseler olduğunu ilân etti (s. 154-278, 519, ayrıca bk. tür.yer.). Şîa'nın Ahbârî grubuna hiçbir şekilde karşı çıkmadığı gibi Muhammed Emîn Esterâbâdî'yi de zaman zaman övmekten geri kalmadı. Muhammed Bâkir el-Meclisî 1110 (1698-99) veya (1111/1699-1700) yılında İsfahan'da vefat etti ve orada defnedildi.

Özellikle Sünnilik ve kendi muhalifleri konusunda taassubu bir yana bırakılırsa Meclisî'nin gayretleri neticesinde İsnâaşeriyye Şîası'nın kültürü ve hadis bilgisi önemli bir gelişme kaydetmiştir. Onun öğretileri idareciler ve Şii cemaati üzerinde büyük etki meydana getirmiştir. Hükümdarlara yakınlığı dolayısıyla onların hukukunu korumayı da ihmal etmeyen Meclisî, Şîa toplumunun yöneticilerine karşı itaatli davranılması gerektiğini bilhassa vurgulamıştır. Ona göre hükümdarlara itaat etmeyen gerçek anlamda Allah'a da itaat etmemiş sayılır, zira onların kalpleri Allah'ın tasarrufundadır; zalim olanlarına bile hürmet etmeli, zararlarından kurtulmak için takıyyeye başvurmalıdır ('*Aynü'l-hayât*, s. 560-567). Meclisî'nin imamın gaybeti dolayısıyla kılınmayan cuma namazlarını bizzat kıldırması büyük ihtimalle hükümdarlar hakkındaki bu düşüncesine dayanmaktadır. Cuma namazı konusundaki uygulaması çağdaşlarından Abdülhay Kâşânî tarafından eleştirilmiştir (Hânsârî, II, 131), Mîr Levhî de onu bazı hadislerin anlamını değiştirmekle itham etmiştir. Meclisî'den sonra öğretilerini uygulayan önemli âlimler arasında Şeyh Murtaza Ensârî hükümdarlara karşı gerekli kurallara uyan, Âgâ-yı Necefi diye bilinen Muhammed Takî İsfahânî de İran'daki dinî azınlıklar üzerinde baskı uygulayanlara örnek olarak gösterilmektedir.

Eserleri. 1. *Biḥârü'l-envâr**. Meclisî'ye asil şöhretini sağlayan en önemli çalışması olup Şii-İmâmî rivayetlerin tamamını içeren Arapça bir kitaptır. 400 civarında Şii eserinden yararlanılarak kaleme alınan ve birçok Sünnî âlimin eserine de atıflar yapılan *Biḥârü'l-envâr* XIII. (XIX.) yüzyıl başlarından itibaren basılmaya başlanmış ve üzerinde muhtelif çalışmalar yapılmıştır. **2. *Mir'âtü'l-ukûl fi şerhi aḥbârî âli'r-resûl***. Küleynî'nin *el-Kâfi* adlı eserinin usul, fûrû ve ravza bölümlerinin şerhidir. *el-Kâfi* şerhleri içinde en iyilerinden sayılan eser taş baskısından sonra (Tahran, ts.) Murtazâ el-Askerî'nin

mukaddimesiyle birlikte neşredilmiş (Tahran 1401/1981), ardından Ali el-Âhûndî'nin tashihiyle yayımlanmıştır (Tahran 1409). **3. *el-İ'tikâdât*** (nşr. Mehdî er-Recâî, İsfahan 1409). **4. *'Akâ'idü'l-İslâm***. Sâlim el-Kâzîmî el-Bağdâdî tarafından şerhedilip yayımlanmıştır (baskı yeri yok, Dârü'l-hidâye, 1993). **5. *Haḳḳu'l yakîn***. Tevhid, nübüvvet, imâmet, adl ve meâd konularını içeren 31.000 beyitlik Farsça bir eserdir (Tahran 1241, 1248, 1259, 1305). **6. *Kitâbü'l-Bedâ'***. Son kısmı *Biḥârü'l-envâr*'a aktarılan bu çalışma Şîa'daki bedâ inancıyla ilgilidir (Âgâ Büzürğ-i Tahrânî, III, 54). **7. *Rec'at***. On ikinci imam Muhammed el-Mehdî el-Muntazar'ın geri dönüp dünyayı ıslah edeceği inancını işleyen eseri bir mukaddime ilâvesi, tashih ve hâşiyelerle birlikte Ebû Zer Bîdâr neşretmiştir (Tahran 1367 hş./1988). **8. *Me-lâzü'l-aḥyâr fi fehmi Tehzîbü'l-aḥbâr***. Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin ahkâm hadislerini ihtiva eden *Tehzîbü'l-ahkâm* adlı eseri üzerine yazılmış 50.000 beyitlik bir şerh olup Mehdî er-Recâî tarafından yayımlanmıştır (Kum 1406/1985-86). **9. *Zâdü'l-me'âd***. Sünnet olarak kabul edilen hususları ele alan ve pek çok baskısı yapılan 15.000 beyitlik bir eserdir (baskıları için bk. Hânâbâ, II, 2740-2743). **10. *Hudûd ve Kîşâş ve Diyât*** (Kum, ts.). **11. *Tuḥfetü'z-zâ'ir***. Ziyaret mahalleri ve ziyaret âdâbını on iki babda anlatan Farsça bir eserdir (Tahran 1261, 1273, 1274, 1281, 1300, 1312, 1313, 1314). **12. *Ecvibetü'l-mesâ'ili'l-Hindiyye***. Meclisî'nin, kardeşi Abdullah b. Muhammed Takî'nin Hindistan'dan gönderdiği sorulara verdiği cevapları ihtiva eder (nşr. Mehdî er-Recâî, Kum 1411). **13. *'Aynü'l-hayât***. Hz. Peygamber'in Ebû Zer el-Gıfârî'ye vasiyetinin Farsça şerhi olup çok sayıda baskısı vardır (Leknev 1268, 1304; Tahran 1278, 1280, 1373, 1376). Eserin müellif tarafından nazma çekilmiş 3000 beyitlik *Mişkâtü'l-envâr* adlı muhtasarı da yayımlanmıştır (Tebriiz 1308; Bombay-Tahran 1311). **14. *Hayâtü'l-kulûb***. Peygamberler ve imamların tarihiyle ilgili üç ciltlik bir eserdir (Tebriiz 1241, 1307; Tahran 1261, 1290, 1303, 1313, 1321; diğer baskıları için bk. Hânâbâ, II, 1827-1829). Kitabın Resûl-i Ekrem'in hayatını anlatan cildini J. L. Merrick *The Life and Religion of Muhammed* adıyla İngilizce'ye çevirerek neşretmiştir (Boston 1850). Bu tercümenin bazı tashihlerle tıpkı basımını Zahra Trust gerçekleştirmiştir (Teksas-San Antonio, 1982). **15. *Tezkiretü'l-e'imme yâ***

E'imme-i Ma'şûmîn. Hz. Peygamber'in ve Fâtîma'nın kısa biyografileriyle on iki imamın hayat hikâyesini içeren bu Farsça eser Neşr-i Mevlânâ serisi içinde yayımlanmıştır (Tahran, ts.). **16. *Cilâ'ü'l-ıyûn***. Mâsum imamların uğradığı felâketleri mâsumların sayısına uygun olarak on dört babda anlatan bir eserdir (Tahran 1240, 1262, 1276; Necef 1353, diğer baskıları için bk. Hânâbâ, II, 1567-1568). **17. *Şerḥu Nehci'l-belâğa. Biḥârü'l-envâr*** dan alınarak Ali Ensârîyan tarafından düzenlenmiştir (Tahran 1408/1988; Meclisî'nin bu eserleri ve diğer çalışmaları hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed b. Ali el-Erdebîlî el-Garavî, II, 78-79; Hüseyin en-Nûrî, II, 37-53; Kays Âl-i Kays, III, 494-512; Ali b. Ahmed er-Reştî, sy. 38 [1341], s. 203-210).

Meclisî'nin eserleri, gerek kendi hayatında gerekse sonraki dönemlerde Şii âlimleri tarafından eleştirilmiştir. Eleştiri konularından biri çelişkili rivayetlere yer vermesidir. Müellif kitaplarında sahih rivayetleri sahih olmayandan ayırmayı ihmal etmiş yahut bunu okuyucuya bırakmış, konuyla ilgili görüşlerini belirtmemiş, bazı haberlerin mezhebe muhalif olduğunu, itibar edilmemesi gerektiğini söylemekle yetinmiştir. Birbirine aykırı rivayetleri tevcih veya te'vil eden yahut aralarındaki zıtlığı gidermeyi amaçlayan ifadelerle hadis veya haberin sıhhati ve kabulü için verilen bilgiler kendisine ait değildir. Eserlerinin sayı bakımından çok olması müellife bir üstünlük ve şöhret sağlamışsa da çalışmaları düzenlenmeye muhtaçtır. Müellifin, kitaplarına doğru yanlış her şeyi alması, açıklamalarının çoğunun aceleye gelip yadazis ve şüpheye düşürücü nitelikte olması çalışmalarının değerini düşürmektedir. Meclisî hakkında Şîa'nın mübalağalı ifade ve övgülerinin de bir çeşit taassuba dayandığı kabul edilmektedir (*A'yânü's-Şî'a*, IX, 183). Müellifin düşüncelerinde tutarsız olduğu iddiaları yanında (Ma'sûm Ali Şah, I, 279 vd.) kitaplarında mâsum insanları aşağılaması sebebiyle Şîa'nın imâmet anlayışına güvenin kalmayacağı da belirtilmiştir (Ali Şeriatî, s. 156).

BİBLİYOGRAFYA :

Meclisî, *Hayâtü'l-kulûb*, Tahran 1869, I, 3; a.mlf., *Zâdü'l-me'âd*, Tahran 1903, s. 2-3; a.mlf., *'Aynü'l-hayât*, Tahran 1952, s. 4, 560-567; a.mlf., *Haḳḳu'l-yakîn*, Tahran 1968, s. 154-278, 519, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., *Biḥârü'l-envâr*, Beyrut 1403/1983, I, 1-5; Abdullah Efendi el-İsfahânî, *Riyâzü'l-ulemâ' ve ḥiyâzü'l-fużalâ'* (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, V, 39-40; İbn Uşfûr el-Bahrânî, *Lü'lü'etü'l-Bah-*

reyn, Necef, ts., s. 55; Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, II, 78-93, 131; Tebrîzî, *Reyhânetü'l-edebe*, Tebriz, ts. (Çâphâne-i Şafak), III, 455; Browne, *LHP*, IV, 120, 381-404, 409, 417; L. Lockhard, *The Fall of Safavid Dynasty and the Afghan Occupation of Persian*, Cambridge 1958, s. 3-4, 6; Ma'sûm Ali Şah, *Tarâ'ik*, I, 279 vd.; Hânbâbâ, *Fihrist*, I-V, tür.yer.; Muhammed b. Ali el-Eddebîlî el-Garavî, *Câmi'ü'r-ruvât*, Beyrut 1403/1983, II, 78-79; Hüseyin en-Nûrî, *el-Feyzû'l-kudsî fi tercemeti'l'allâme el-Meclisî* (Meclisî, *Biḥârü'l-envâr* içinde), II, 2-199; Abbas el-Kummî, *el-Künâ ve'l-elkâb*, Beyrut 1403/1983, III, 147-152; A'yânü's-Şî'a, IX, 182-184; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ teşânîfi's-Şî'a*, Beyrut 1403/1983, tür.yer.; Kays Âl-i Kays, *el-İrâniyyûn*, III, 484-512; Ali el-Fâzîl Kâinî en-Neceffî, *Mu'cemü mü'ellifi's-Şî'a*, Kum 1405, s. 384; Seyyid Ahmed el-Hüseyinî, *Telâmizetü'l'allâme el-Meclisî*, Kum 1410, tür.yer.; Ali Şeriatî, *Ali Şî'asî Safevî Şîasî* (trc. Artinli-Fezullah), İstanbul 1990, s. 156; Ali b. Ahmed er-Reştî, "Fihrist-i Taşnîfât ve Te'lîfât-ı Mevlânâ Ahmed Muhammed Bâkır Meclisî", *Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât*, sy. 38, Tahran 1341, s. 203-210; Abdul-Hadi Hairî, "Maḍlîsî, Mulla Muhammed Bâkır", *EP* (İng.), V, 1086-1088; E. Kohlberg, "Maḍlîsî", *ERE*, IX, 141-142; Michel M. Mazzaoui, "Maḍlîsî, Muhammed Bâkır", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, III, 27-28.



MUSTAFA ÖZ

MECLİSİ, Muhammed Takî

(محمد تقى المجلسى)

Muhammed Takî b. Maksûd Âlî el-Meclisî-i Evvel el-İsfahânî el-Âmilî (ö. 1070/1659)

Şîî âlim ve müellifi.

1003 (1594) yılında İsfahan'da dünyaya geldi. Doğum yerine nisbetle İsfahânî, aile büyüklerinin geldiği bölgeye izâfeten Âmilî diye anılır. İnsanlarla kolay anlaşış çevresinde sohbetler gerçekleştirildiği için Meclisî lakabıyla meşhur olmuş, soyundan gelenler de aynı lakapla zikredilmiştir (Abbas el-Kummî, III, 151). Şî'a'nın en hacimli hadis kaynağı *Biḥârü'l-envâr*'ın müellifi oğlu Muhammed el-Bâkır'dan ayrılması için kendisine Meclisî-i Evvel denilmiştir. İlimle meşgul olan bir aileden gelmektedir. Soyu baba tarafından *Hil-yetü'l-evliyâ*' adlı eserin müellifi Ebû Nuaym el-İsfahânî'ye, anne tarafından Cebellâmil'in büyük müctehidlerinden Derviş Muhammed b. Hasan el-Âmilî'ye dayanır.

Meclisî başta Bahâeddin el-Âmilî, Abdullah et-Tüsterî ve İshak el-Esterâbâdî olmak üzere devrin önde gelen âlimlerinden ders aldı. Kısa zamanda tefsir, hadis, fıkıh ve ricâl gibi alanlarda yetişerek dö-

nemin seçkin simalarından biri haline geldi (Hânsârî, II, 120). Hayatını genellikle yetiştirdiği muhitte geçiren Meclisî zaman zaman Kûfe, Meşhed, Kerbelâ gibi Şîa merkezlerine seyahat etti.

İlmî faaliyetleri yanında devlet idarecilerine de yakın olmaya çalışan Meclisî, özellikle Safevî Hükümdarı Şah II. Abbas ile iyi münasebetler kurarak yazdığı eseri ona ithaf etti (aş. bk). Onun kaynaklarda belirtilen en önemli özelliklerden biri İsfahan'da cuma imamlığı vazifesine getirilmiş olmasıdır. Bu görev kendisine ardından verildiğine göre göreve başlama tarihi 1031 (1622) yılından sonra olmalıdır.

Hayatının önemli bölümünü Hz. Peygamber'den ve on iki imamdan nakledilen rivayetleri derlemeye ve eser telifine ayıran Meclisî İsfahan'da vefat etti. Kaynaklarda, çocukları arasında hadis derleme yolunda babasının izini takip eden ve zamanla onu çok aşarak Şî'a'nın en büyük hadis külliyyatını meydana getiren Muhammed Bâkır el-Meclisî ile kızlarından Muhammed Sâlih el-Mâzenderânî'nin eşi bilhassa zikredilmektedir (a.g.e., II, 118).

Meclisî tefsir, fıkıh ve tasavvuf gibi ilimlerle meşgul olmuşsa da onun yoğunlaştığı temel alan hadis ilmi olmuştur. Kaynaklarda kendisinden Safevîler döneminde imamlardan nakledilen rivayetleri neşreden ilk âlim olarak söz edilir. Meclisî rivayetleri derlemekle kalmamış, bunların halka yansımına da büyük önem vermiştir. Şî'a'nın dört temel hadis külliyyatından ikisine dair yazdığı şerhlerle de bunu göstermiştir. Şîî geleneğinde iki ayrı ekol olarak gelişen Ahbârî ve Usûlî ayrımından ilkinde mensup olan Meclisî, Kur'an'ın ancak imamlardan nakledilen rivayetlerle (ahbâr) anlaşılabilirliğini, imamların yaşadıkları dönemde olduğu gibi gaybet döneminde de kendilerinden menkul haberlerin yeterli olacağını, aklî istidlâllere dayalı icthadlara gerek olmadığını belirtmiştir (Uyar, s. 226). Tasavvufa da ilgi duyan ve *Teşvîku's-sâlikin* adlı bir eser yazan Meclisî diğer bazı kitaplarında da tasavvufi yorumlara yer vermiş, birtakım menkibe, kerâmet ve rüyalardan söz etmiştir. Onun özellikle *Levâmi'* adlı eserinde sûfî motifler üzerinde durulmaktadır. Ancak tasavvufu sapıklık olarak gören oğlu Muhammed el-Bâkır babasının tasavvufu uzak olduğunu iddia etmiş, onun görünüşte tasavvufa yakın olma-

sının tasavvufu benimsemesinden değil sûfliği daha yakından tanıyıp yanlış taraflarını eleştirme amacından kaynaklandığını ileri sürmüştür (İbn Uşfûr el-Bahrânî, s. 60).

Eserleri. 1. *el-Levâmi'ü'l-kudsîyye*. Şî'a'nın dört temel hadis külliyyatından biri olan İbn Bâbeveyh Şeyh Sadûk'un *Men lâ yaḥḍuruhü'l-fakih* adlı eserinin Farsça şerhidir. Meclisî bu çalışmayı Sâhibkırân lakabıyla da anılan Şah Abbas'a ithaf etmiş ve ismini *Levâmi'ü Şâhibkırânî* şeklinde değiştirmiştir (Tahran 1324, muhteva ve yürümleri için bk. Âgâ Büzürg-i Tahrânî, XVIII, 368-369). 2. *Ravzâtü'l-müttaḳîn*. Bir önceki eserin Arapça versiyonudur. Meclisî bu şerhte yer yer hadislerin isnad ve sıhhati hakkında da bilgi vermiştir (a.g.e., XI, 302-303). 3. *Hadîkatü'l-mütteḳîn fi ma'rifeti aḥkâmî'd-dîn li'rîtikâ'i me'ârici'l-yâḳîn*. Farsça bir risâle olup tahâret, namaz, zekât ve humus, oruç, hac ve ziyaretler olmak üzere beş bölüm halinde düzenlenmiştir (Hindistan 1265). 4. *el-Erba'ün hadîsen* (İran 1319; a.g.e., I, 413). 5. *İhyâ'ü'l-eḥâdîs*. Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *Kütüb-i Erba'a*'dan biri olan *Teḥzîbü'l-aḥkâm* adlı eserinin şerhidir (a.g.e., I, 307). 6. *Teşvîku's-sâlikin*. Tasavvufî mahiyette bir eserdir (İran 1311; Tebriz 1333 ḥş.). 7. *Hukûku'l-vâlidayn*. 1046 (1636) yılında kaleme alınmış küçük hacimli Farsça bir çalışmadır (Abdullah Efendi el-İsfahânî, V, 47). Kaynaklarda bunlardan başka *Kitâbü'r-Raḍâ'*, *Kitâb fi'r-ricâl*, *Risâle fi'l-meḳâdir*, *Şerḥ 'alâ hadîsi Hemmâm fi şifâtî'l-mu'min* gibi eserler de Meclisî'ye izâfe edilmektedir (Hânsârî, II, 119-120; Tebrîzî, V, 200-201).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Uşfûr el-Bahrânî, *Lü'lü'etü'l-Bahreyn* (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Beyrut 1406/1986, s. 60-61; Abdullah Efendi el-İsfahânî, *Riyâzû'l-'ulemâ' ve ḥiyâzû'l-fuzalâ'* (nşr. Ahmed el-Hüseyinî), Kum 1401, V, 47; Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, II, 118-123; Mirza Muhammed b. Süleyman et-Tünükübünî, *Kıssaşü'l-'ulemâ'*, Tahran 1396, s. 231-233; Browne, *LHP*, IV, 403-404, 417; Tebrîzî, *Reyhânetü'l-edebe*, Tebriz 1347, V, 198-201; Hânbâbâ, *Fihrist-i Kitâbhâ-yi Çâpi-yi 'Arabî*, Tahran 1344 ḥş., I, 1355; IV, 4406; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ teşânîfi's-Şî'a*, Beyrut 1403/1983, I, 307, 413; VI, 389; XI, 302-303; XIII, 304-305; XVIII, 368-370; A'yânü's-Şî'a, IX, 192-193; Abbas el-Kummî, *el-Künâ ve'l-elkâb*, Beyrut 1403/1983, III, 151; Hossein Modarressi Tabatabâ'i, *An Introduction to Shi'i Law*, London 1984, s. 96; Mazlum Uyar, *İlmîyye Şîasî'nda Düşünce Ekolleri Ahbârilik*, İstanbul 2000, s. 223-226; Abdul-Hadi Hairî, "Maḍlîsî-yi Awwal", *EP* (İng.), V, 1088-1090.



İLYAS ÜZÜM

MECMA-İ ÂSÂR-İ ATİKA

(bk. MÜZE).

MECMAU'İ-BAHREYN

(مجمع البحرين)

Kur'an'a göre
Mûsâ ile Hızır'ın buluştuğu yerin adı.

"İki denizin birleştiği yer" anlamındaki bu ifade Kur'an-ı Kerim'de Hz. Mûsâ ile ilgili bir kıssa sebebiyle yer almaktadır. Buna göre Mûsâ yardımcısı olan gençle birlikte Allah katından kendisine rahmet ve ilim verilmiş, hadislerde adının Hızır olduğu belirtilen sâlih kişi ile görüşmek için iki denizin birleştiği yere gider ve o kişiden bilmediği bazı şeyleri öğrenmek ister; ancak mahiyetini anlayamadığı olaylar karşısında sabredemeyip söz verdiği halde soru sormaya devam edince beraberlikleri sona erer (el-Kehf 18/60-82).

Mecmau'î-bahreynin neresi olduğuna dair Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde bilgi bulunmamakta, gerek kıssadaki Mûsâ'nın kimliği gerekse bahr kavramının ifade ettiği anlam çerçevesinde mecmau'î-bahreynin delâlet ettiği yer konusunda İslâmî literatürde çeşitli yorumlar yer almaktadır. Arapça'da **bahr** kelimesi bol su, dolayısıyla deniz, göl ve büyük nehir için kullanılmakta, Lût gölüne el-Bahrü'l-meyyit (Ölüdeniz), Nil nehrine de Bahr veya Bahru Mısır denilmektedir (*Eİ²* [Fr.], VIII, 38). Öte yandan bahreyn kelimesi Kur'an'da biri **bahrân** şeklinde olmak üzere dört yerde geçmektedir; ancak bunların Mûsâ ile Hızır'ın buluştuğu yer olan mecmau'î-bahreyn ile ilgisi yoktur (bk. BAHREYN).

Bugün bir ülkenin adı olan bahreyn kelimesi, İslâm öncesinde ve İslâm'ın ilk dönemlerinde Katîf ve Hasâ vahalarının da dahil olduğu Doğu Arabistan'a verilmiş bir isim olmasına karşılık (*a.g.e.*, I, 970) müfessirler, Kehf sûresinin 60. âyetindeki bahreynin bir yerin adı olması ihtimalini göz önünde bulundurmayıp isimleri verilmeyen iki denizle bunların birleştiği yerin kastedildiğini kabul ediyorlardı; çünkü bahreynin özel isim olması halinde tekil zamir kullanılması gerektiği, halbuki âyette "o ikisinin birleştiği yere vardıklarında" denilmek suretiyle iki ayrı denize işaret edildiği belirtilmektedir (Elmalılı, V, 367-368).

İki denizin birleştiği yerin neresi olduğu tartışmalıdır. Müfessirler, bahr kelimesi-

nin anlamından ve Kur'an-ı Kerim'de verilen özelliklerinden hareketle bahreyn ile kastedilen iki yerin bir nehir ve bu nehrin döküldüğü deniz veya iki ayrı deniz ya da bir nehirle onun döküldüğü göl olabileceğini ileri sürmekte; iki denizin birleştiği yerden mutlaka bir boğazın anlaşılmasını gerektiğini, zira arada bir engelin bulunduğu belirtilmiş olduğunu ifade etmektedirler.

Bu çerçevede bahreynin Fırat ve Nil nehirleriyle bunların döküldüğü deniz, mecmau'î-bahreynin de bu nehirlerin denize döküldüğü yer veya Bahr-i Fâris (Basra körfeziyle bağlantısı sebebiyle Atlas Okyanusu) ve Bizans denizi (Akdeniz), bu iki denizin birleştiği yerin de Tanca ve Cebelitarık Boğazı yahut Karadeniz'le Hazar denizi, hatta Kafkasya'daki Kur ve Res nehirlerinin arası veya İfrîkiye (Tunus çevresi) olduğu rivayet edilmektedir. Bahr-i Fâris'in Basra körfezi, Rum denizinin Kızıldeniz, mecmau'î-bahreynin Bâbülmendeb olduğu, ayrıca Basra körfeziyle Uman denizi arasındaki Hürmüz Boğazı olabileceği ileri sürülmektedir. Mecmau'î-bahreynin Basra körfeziyle Akdeniz'in birleştiği (birbirine yaklaştığı) yer yani Süveyş bölgesi ve Ürdün ırmağı ile onun döküldüğü Taberiye gölü olduğu da söylenmektedir (Taberî, XV, 271; Kurtubî, XI, 9-10; Mustafavî, I, 205; M. Tâhir b. Âşûr, XV, 362). Öte yandan hadisenin Sudan'da Mavi Nil ile Beyaz Nil'in birleştiği yerde geçtiği ifade edilmektedir (Mevdûdî, III, 182). Çivi yazılı tabletlerdeki "büyük suların kavşağı"nın ve Kur'an'daki mecmau'î-bahreynin Bahreyn adasının bulunduğu bölge olduğu da söylenmekte (Erdem, sy. 115 [1986], s. 5), Gilgamiş destanı, İskender'in romanı ve bir yahudi efsanesiyle alâka kurulmaktadır (*Eİ²* [Fr.], IV, s. 935-937).

Ancak en kuvvetli ihtimale göre mecmau'î-bahreyn Akabe ve Süveyş körfezlerinin birleştiği yerdir. Çünkü burası iki denizin ayrıldığı ve birleştiği noktadır. İbn Abbas'ın naklettiği bir hadisteki bilgilerden anlaşıldığı gibi olay (Buhârî, "Tefsîr", 18/2-4, "İlim", 44, "Enbiyâ", 27; Müslim, "Fezâ'il", 170, 172), Hz. Mûsâ'nın İsrâiloğulları'nı Mısır'dan çıkarıp Sînâ dağına götürmesi ve burada vahiy almasından sonra vuku bulmuştur. Sînâ dağına ve Sînâ çölüne en yakın iki deniz ise Süveyş ve Akabe körfezleridir. Hz. Mûsâ'nın Hızır'la buluşmak için Cebelitarık Boğazı'na veya Nil'in doğduğu yer yahut Basra körfezindeki Bahreyn adasına gitmesi uzak ihtimaldir. Zira bilindiği kadarıyla Hz. Mûsâ, Mısır'dan ayrıldıktan sonra denizi geçip

Sînâ yarımadasının batı sahilini takip ederek güneydeki Sînâ dağına ulaşmış, daha sonra arz-ı mev'ûda gitmek üzere bu defa Sînâ yarımadasının doğu tarafından yukarıya çıkmış, İsrâiloğulları söz dinlemeyince geri dönmüş, kırk yılını Sînâ yarımadasında geçirmiş (el-Mâide 5/26) ve Tevrat'ın bildirdiğine göre Eriha karşısındaki Nebo dağında vefat etmiştir (Tesniye, 34/1-4).

Mecmau'î-bahreyn biri Mûsâ'nın temsil ettiği zâhir, diğeri Hızır'ın temsil ettiği bâtin ilminden oluşan iki ilim denizi veya ruhla cisim âlemlerinin birleşmesi şeklinde yorumlanmışsa da (Abdürrezzâk b. Ahmed el-Kâşânî, II, 237), birinci yorum bid'atçılık olarak değerlendirilmiştir (Zemahşerî, II, 490).

BİBLİYOGRAFYA :

M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "bhr" md.; Buhârî, "Tefsîr", 18/2-4, "İlim", 44, "Enbiyâ", 27; Müslim, "Fezâ'il", 170, 172; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XV, 271; Sa'lebî, *Arâ'isü'l-mecâlis*, s. 166; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Kahire), II, 490; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXI, 143 vd.; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 343-344, 347; Kurtubî, *el-Câmi'*, XI, 9-10; İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'an*, V, 170-178; Abdürrezzâk b. Ahmed el-Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşânîyye* (trc. Ali Rıza Doksanycı, s.nşr. M. Vehbi Güloğlu), Ankara 1987, II, 237; Elmalılı, *Hak Dini*, V, 366-369; VII, 371; Mustafavî, *et-Taḥkîk*, I, 204-207; M. Tâhir b. Âşûr, *Tefsîrü'l-Tahrîr ve't-tenvîr*, [baskı yeri ve tarihi yok], XV, 362; Seyyid Kutub, *Fî Zılâlî'l-Kur'an*, Beyrut, ts., XV, 106; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, İstanbul 1996, III, 182; Sargon Erdem, "Cennet Ülkesi", *Zafer*, sy. 115, Adapazarı 1986, s. 3-9; G. Rentz - W. E. Mulligan, "al-Bahrayn", *Eİ²* (Fr.), I, 970; A. J. Wensinck, "al-Khadîr", *a.e.*, IV, 935-937; J. H. Kramers, "al-Nîl", *a.e.*, VIII, 38.



CELAL KIRCA

MECMAU'İ-BAHREYN

(مجمع البحرين)

Radiyyüddin es-Sâgânî'nin
(ö. 650/1252),

Cevherî'nin es-Şihâh'ı ile onu tamamlayıp yanlışlarını düzeltmek üzere yazdığı *et-Tekmile* ve *el-Hâşiye* adlı eserlerini kapsayan sözlüğü

(bk. SÂGÂNÎ, Radiyyüddin).

MECMAU'İ-BAHREYN

(مجمع البحرين)

Hanefî fakihî İbnü's-Sââtî'nin
(ö. 694/1295)

mezhep literatüründe "mütün-ı erbaa" diye anılan dört temel kitaptan biri olan eseri (bk. İBNÜ'S-SÂÂTÎ, Muzafferüddin).

MECMAU'I-BEYÂN

(مجمع البيان)

Şii âlimi Tabersî'nin

(ö. 548/1153)

Kur'an-ı Kerim tefsiri.

Tam adı *Mecma'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* olan eserin mukaddimesinde müellif i'rab, lugat, müşkil hususlar, meânî, esbâbü'n-nüzûl, haberler, kıssalar, helâl, haram, Şia'nın diğer fırkalardan farklı olarak ortaya koyduğu görüşlerin doğruluğunun ispatı, aklî ve naklî ilimlere işaret ve Kur'an'a dil uzatanların itirazlarını cevaplandırma gibi birçok konuyu ele aldığı belirtilir (I, 76-77).

Bazı kaynaklarda (meselâ bk. *A'yânü's-Şî'a*, VIII, 400) eserin yazılış sebebine dair anlatılan garip hikâyeler bir tarafa bırakılırsa Tabersî gençliğinden beri bir tefsir yazmak istediğini, fakat bazı engeller yüzünden bunun geciktiğini belirtmiş, arzunu gerçekleştirmek için altmış yaşının üstünde iken *Mecma'u'l-beyân*'ı yazmaya başladığını ifade etmiş, eserinin ortaya çıkmasında kendisine her türlü desteği veren Sebzevâr Emîni Ebû Mansûr Muhammed b. Yahyâ b. Hibetullah el-Hüseynî'yi övgüyle anmıştır (I, 75-77). Ehl-i sünnet âlimi Tabersî'nin *Câmi'u'l-beyân*'ına karşılık olmak üzere Tabersî'nin eserine *Mecma'u'l-beyân* adının verilmiş olabileceği ileri sürülmüştür (Hüseyn Kerîmân, II, 20). Gerek Ehl-i sünnet gerek Ehl-i beyt haberlerine yer verilmişse de eser daha çok bir dirayet tefsiri niteliğindedir. Müellif Kur'an'ın re'y ile tefsir edilmesini yasaklayan rivayetin metrûk olduğunu, Arap dilinin inceliklerine vâkîf olan herkesin Kur'an'ın mücmel olmayan lafızlarını anlayabileceğini belirtir.

Sûrelerin başında Mekkî ve Medenî âyetlerin sayısına ve konuyla ilgili ihtilâflara yer verilen eserde Kur'an'ın Kur'an'la ve sünnetle tefsirinin gereği üzerinde durulmuş, ayrıca sahâbe ve tâbiîn sözlerinin tefsir için önemi vurgulanmış, âyetlerin kiraatine ve kiraatlerin delillerine dair bilgi verilmiştir. Müellif, İmâmiyye'ye göre mütevâtir olmayan kiraatlerin müteber sayılmayacağını belirtiyorsa da bazan şâz kiraatlara yer vermiştir. Âyetlerin nüzûl sebeplerine dair rivayetler incelenmiş, lugat, sarf, iştikak, nahiv ve i'râbla ilgili açıklamalar yapılmıştır. Daha sonra âyetlerin anlamına geçilmiş, önce İmâmiyye'nin görüşlerine yer verilmeksizin

daha çok sahâbe ve tâbiîn tefsirlerinden istifade edilerek âyetin mânası izah edilmiştir. Konu Ehl-i beyt ve dolayısıyla Şia itikadıyla ilgili ise, "Mezhep âlimlerimiz şöyle istidlâl ederler" denilerek İmâmiyye'nin görüşleri sıralanmıştır.

Mecma'u'l-beyân'da üzerinde durulan hususlardan biri de Kur'an'ın i'caz ve belâgat yönüdür. Müellif, Kur'an kelimelerinin lafız ve mâna üstünlüklerinden söz ederek âyetlerdeki edebî sanatları bütün incelikleriyle göstermeye çalışmıştır; ona göre Kur'an Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat eden en büyük mücedir. Ahkâm âyetlerini yorumlarken Ca'feriyye mezhebinin görüşlerini ispat etmeye gayret göstermiş ve İmâmiyye'ye dair konularda mâsum kabul edilen imamların sözlerine bağlı kalmışsa da diğer mezheplerin fikirlerine de yer vermiştir. Özellikle itikadî meselelerde ortaya koyduğu görüşlerden birini tercih ederken karşı görüşleri eleştirmiş, doğrudan Şia'yı ilgilendirmeyen âyetlerde kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Kur'an'da neshin bulunduğunu kabul eden Tabersî, Kur'an'ın sünnetle de neshinin câiz olduğunu ileri sürmüştür (I, 347). Bu arada onun Abdullah b. Abbas, Kâ'bü'l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih ve Ehl-i beyt'e dayanan İsrâiliyyât'a yer verdiği de olmuştur.

Tabersî, Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *et-Tib-yân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*'ına atıfta bulunarak tefsirin kendisi için örnek teşkil ettiğini ifade ederse de bu eserin nahiv ve i'rab konularında doğru ile yanlış birbirine karıştırdığını, iyi bir tertipten yoksun olduğunu, kelimelere verilen mânaların kastedilen mânalardan uzak bulunduğunu belirtmekten de geri kalmamıştır. Kendisinden on yıl önce vefat eden Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ındaki güzelliklerin kendi kitabında yer almadığını itiraf eden müellif *el-Keşşâf*'ı *Mecma'u'l-beyân*'ı yazdıktan sonra gördüğünü, onun bedîi mânalarını bir kitapta özetlemek istediğini ifade etmiştir (Hüseyn Kerîmân, II, 43). Genellikle Şii müellifler *Mecma'u'l-beyân*'da Ehl-i beyt haberlerine yeteri kadar yer verilmediğinden yakınmakta olup onlara göre Tabersî, Ayyâşî ve İbrâhim el-Kummî gibi Şii müfessirler dışında ehl-i beyt kaynaklarına iltifat etmemiştir.

Mecma'u'l-beyân üzerinde Zeynüddin Ali b. Yûnus *Zübdetü'l-beyânî'l-munteza' min Mecma'i'l-beyân*, İbrâhim Kutubşah diye bilinen Hoceğî-i Şîrâzî

Muhtaşaru Mecma'i'l-beyân, Takıyyüddin İbrâhim el-Kef'amî *Kırâdatü'n-nazîr ve hulâsatü't-tefsîr* adıyla ihtisar çalışması yapmış, Molla Âğâ-yı Tahrânî eseri *Mufaşşalü'l-beyân fi 'ilmi'l-Kur'ân* ismiyle Farsça'ya çevirmiştir. Muhammed Hüseyn b. Mûsâ el-Kazvînî, *Şerhu Şevâhidi Mecma'i'l-beyân*'ında (Tahrân 1338 hş./1959) Tabersî'nin tefsirinde örnek olarak kullandığı şiirleri tahlil etmiştir. *Mecma'u'l-beyân*'ın Kahire baskısı için Mahmûd Şeltût'un yazdığı, daha sonra müstakil makale olarak yayımlanan takdim yazısı (*Risâletü'l-İslâm*, X [1958], s. 229-241), Tabersî'nin ilmî kişiliğinin ve metodunun anlaşılması açısından önemlidir. Muhammed ez-Zehabî *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*'da Tabersî'ye ve *Mecma'u'l-beyân*'ına geniş yer vermiş, tefsir metodunu ve mezhebî etkilerini incelemiştir. Tabersî ve *Mecma'u'l-beyân* hakkında yapılan en kapsamlı çalışma Hüseyn Kerîmân tarafından gerçekleştirilmiş olup *Tabersî ve Mecma'u'l-beyân* adını taşımaktadır. Bu iki ciltlik araştırmanın ilk cildinde Tabersî, II. ciltinde eseri ele alınarak telif sebebi, metodu ve kaynakları incelenmiş, diğer tefsirlerle mukayesesi yapılmıştır.

Mecma'u'l-beyân ilk defa 1268 (1852), ikinci defa 1306 (1889) yılında iki cilt olarak İran'da basılmıştır. Beş ciltlik diğer bir baskısı uzun sürede gerçekleştirilebilmiş (Sayda 1333-1356), bu baskının benzeri bir neşir de Tahrân'da yapılmıştır (1373-1374). Dârü't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye tarafından gerçekleştirilen yayımı ise on iki cilt olup (Kahire 1378/1958) bilinen en son neşri Seyyid Hâşimî er-Resûlî el-Mahallâtî ve Seyyid Fazlullah el-Yezdî *et-Tabâtabâi* tarafından yapılmıştır (Beirut 1406/1986).

BİBLİYOGRAFYA :

Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (nşr. Hâşim Mahallâtî - Fazlullah *et-Tabâtabâi*), Beirut 1406/1986, I, 75-77, 347; M. Hüseyn b. Mirzâ Tâhir el-Kazvînî, *Şerhu şevâhidi Mecma'i'l-beyân*, Tahrân 1338 hş./1959; *Keşfü'z-zunûn*, I, 386; Musa O. A. Abdul, *Shaykh Tabarsi's Commentary*, Lahor 1977, s. 21-82; a.mlf., "The Majma' al-Bayan of Tabarsi", *IQ*, XV/2-3 (1971), s. 106-120; *A'yânü's-Şî'a*, VIII, 398-401; Kays Âl-i Kays, *el-İrâniyyûn*, III, 285-286; M. Hüseyn ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Kahire 1405/1985, II, 93-136; Hüseyn Kerîmân, *Tabersî ve Mecma'u'l-beyân*, Tahrân, ts., II, 20-44; Mahmûd Şeltût, "Takdim li-kitâbi Mecma'i'l-beyân", *Risâletü'l-İslâm*, X, Kahire 1958, s. 229-241; Sabîh Hammûd eş-Şâtî, "Menhecü't-Tabersî fi tefsiri'l-elfâz", *Âdâbü'r-râfideyn*, XIII, Musul 1981, s. 97-140.



MUSA KÂZİM YILMAZ

MECMAU'I-EMSÂL

(مجمع الأمثال)

Ahmed b. Muhammed el-Meydânî'nin
(ö. 518/1124)Arap atasözlerini alfabe sırasına göre
dizip açıkladığı,
alanındaki en büyük eseri

(bk. MEYDÂNÎ, Ahmed b. Muhammed).

MECMAU'I-ENHUR

(مجمع الأنهر)

Osmanlı fakihi Şeyhîzâde'nin
(ö. 1078/1667)Halebî'nin *Mülteka'l-ebhur* adlı
fıkıh kitabına yazdığı şerh

(bk. MÜLTEKA'I-EBHUR).

MECMAU'I-FIKHÎ'I-İSLÂMÎ

(مجمع الفقه الإسلامى)

İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı
İslâm Fıkıh Akademisi.

25-28 Ocak 1981'de Suudi Arabistan'da toplanan III. İslâm Ülkeleri Devlet ve Hükümet Başkanları Zirvesi'nde alınan kararlar kurulmuştur; merkezi Cidde'dedir. Amacı İslâm hukuku alanındaki çalışmalara yardımcı olmak ve modern hayatın ortaya çıkardığı problemlere İslâm hukukuna uygun çözümler üretmektir. Akademinin yönetmeliği 22-26 Ağustos 1982'de Nijer'in başşehri Niamey'de toplanan XIII. İslâm Ülkeleri Dışişleri Bakanları Konferansı'nda kabul edilmiştir. Kuruluş toplantısı 7-9 Haziran 1983'te Mekke'de yapılmış ve İslâm Konferansı Teşkilâtı sekreterliği tarafından hazırlanan program çerçevesinde çalışmalara başlanmıştır. 19-22 Kasım 1984'te Mekke'de gerçekleştirilen ilk oturumda kurumun statüsü ele alınarak uygulanması düşünülen projeler için bir icra planı oluşturulmuştur.

Akademiyenin üyeleri ve uzmanları başta İslâm hukuku olmak üzere iktisat, tıp vb. ilimlerde ihtisas sahibi kişilerden ve diğer ilim adamlarından oluşmaktadır. İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye olan her devletin akademisi meclisinde bir temsilcisi vardır; İslâm Fıkıh Akademisi Meclisi'nin kararı ile devletlerin birden fazla üyesi de bulunabilir. Aralarında İslâm Kültür, Bilim ve Eğitim Teşkilâtı (Rabat), Dünya İslâm Birliği, İslâm Hukuk Akademisi (Mekke), Kraliyet İslâm Medeniyeti

Araştırmaları Akademisi (Ürdün), Ezher Üniversitesi İslâm Araştırmaları Akademisi (Kahire) ve Fıkıh Ansiklopedisi'nin (Küveyt) bulunduğu bazı kurumların da bu mecliste üyeleri vardır.

Kuruluş yönetmeliğinde akademiyenin organları ve faaliyetleri şu şekilde belirlenmiştir: 1. Akademi meclisi. İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye devletlerin temsilcilerinden oluşur ve temsilcilerin çoğunluğunun katılımıyla yılda bir defa toplanır. Üyelerin üçte birinin talebi ya da yönetim kurulunun kararı üzerine yılda birden fazla toplantı yapılabilir. Meclisi üyeleri arasından seçilen bir başkan yönetir. İslâm Fıkıh Akademisi'nin kuruluşundan beri başkanlığı Suudi Arabistan temsilcisi Zeyd Ebû Bekir yürütmektedir. Akademi meclisinin görevi çalışma planını müzakere etmek, gerekli değişiklikleri yapmak, fikhî araştırmaları ve sonuçlarını görüşmek, bununla ilgili kararları almak şeklinde özetlenebilir. 2. İhtisas şubeleri. Akademiyenin ilgi alanlarına yönelik çeşitli ihtisas şubeleri kurulmuştur. a) Planlama şubesi. Akademiyenin neşretmeyi planladığı temel eserleri tesbit etmek, sosyal ve ekonomik hayatla ilgili güncel meseleleri belirlemek, üniversiteler ve diğer araştırma kurumları ile bağlantıları gerçekleştirmek bu şubenin görevleri arasında yer almaktadır. b) Araştırma ve inceleme şubesi. Akademiyenin çalışma metodunu ve incelenecek konuları belirlemekle görevlidir. c) Fetva şubesi. Fetva ve ilm-i hilâf eserleriyle ilgili araştırmalar yapar. d) Mezhep görüşlerini uzlaştırma şubesi. İslâm hukukunun doğuşu, gelişimi, kaynakları ve mezhepler hakkında yapılacak araştırmaları planlar, farklı görüşleri uzlaştırma yönünde çaba sarfeder. e) Tercüme ve yayın şubesi. Farklı dillerde yayımlanacak eserleri, belli başlı dillere çevrilecek olan araştırmaları belirlemek ve ilmî bir dergi çıkarmak bu şubenin görevleri arasındadır. 3. Yönetim kurulu (büro). İslâm Konferansı Teşkilâtı genel sekreteri veya vekiliyle altı üyeden oluşur. Akademi meclisinin çalışma planını ve meclise sunulan tavsiye ve karar taslaklarını incelemek, akademi meclisinin oturumlarını ve ihtisas şubelerinin çalışmalarını izlemek, akademiyenin çalışmalarını ilgili olarak faydalı gördüğü hususları meclise tavsiye etmek gibi görevleri bulunmaktadır. 4. Genel sekreterlik. İdarî ve malî işlerle görevlidir. Genel sekreter, akademi üyeleri arasından İslâm Konferansı Teşkilâtı genel sekreteri tara-

findan tayin edilir. Kuruluşundan beri bu görevi Tunus temsilcisi Muhammed Habîb İbnü'l-Hoca yürütmektedir.

İslâm Fıkıh Akademisi İslâm ülkelerindeki çeşitli üniversite ve kurumlarla iş birliği yapmaktadır. İslâm Kalkınma Bankası, Dünya İslâm Birliği, İslâm Tıp Bilimleri Teşkilâtı (Küveyt), Kraliyet İslâm Medeniyeti Araştırmaları Akademisi (Ürdün), İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi (Riyad), Ümmülkurâ Üniversitesi (Mekke), Zeytûne Üniversitesi (Tunus), Karaviyyîn Üniversitesi (Fas), Melik b. Abdülazîz Üniversitesi'ne bağlı Uluslararası İslâm İktisadî Araştırmaları Enstitüsü, Uluslararası İslâm Düşüncesi Enstitüsü (Washington), İslâm ülkelerinin vakıflardan sorumlu bakanlıkları bunlar arasındadır. İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi ile yapılan iş birliği çerçevesinde Mâlikî fakihi ve hadis âlimi İbn Şâs'ın mezhep fıkıhının muteber ve meşhur kaynaklarından sayılan *'İkdü'l-cevâhiri's-semîne fi mezhebi 'âlimi'l-Medîne* adlı eseri neşredilmiştir (nşr. Muhammed Ebû'l-Ecfân – Abdülhafîz Mansûr, I-III, Beyrut 1995).

Akademi bugüne kadar milletlerarası nitelikte çeşitli toplantılar düzenlemiş, burada İslâm hukukunun muhtelif meseleleri uzmanlar arasında tartışılmıştır. 25-27 Mayıs 1996'da Cidde'de tertip edilen "İnsan Hakları Semineri", 14-17 Haziran 1997'de Fas'ın Kazablanka şehrinde İslâm Tıp Bilimleri Teşkilâtı, İslâm Kültür, Bilim ve Eğitim Teşkilâtı ile Dünya Sağlık Teşkilâtı Bölge Ofisi'nin iş birliğiyle düzenlenen, yiyecek maddelerinin ve ilaçların kimyasal katkı maddeleri sebebiyle geçirdiği değişiklikler, klonlama ve orucu bozan maddelerin tartışıldığı "Bazı Sağlık Meselelerine İslâmî Yaklaşımlar" toplantısı bunlardandır. Diğer taraftan akademiyenin himayesinde İslâm Kalkınma Bankası'nın Cidde'deki merkezinde 11-13 Kasım 1990'da "Şer'î İlimlerde Bilgisayar Kullanımı" adıyla bir toplantı yapılmış ve burada sunulan tebliğler daha sonra yayımlanmıştır (*İstihdâmü'l-hâsûb fi'l-ülûmi's-şer'iyye*, Cidde 1992).

Enflasyon probleminde karşı İslâmî çözümlerle ilgili olarak Bahreyn'deki Faysal İslâm Bankası ile iş birliği halinde ilki Cidde'de, ikincisi Kuala Lumpur'da ve sonuncusu Menâme'de olmak üzere üç çalışma grubu toplantısı öngörülmüştür. Bu alanda İslâm Kalkınma Bankası ile iş birliği yapılarak iktisadî ve malî konularda ortaya çıkan güncel meseleleri incelemek ve varılan sonuçları akademi meclisi-

sine sunmak üzere İslâm hukuku âlimleriyle iktisat ve finans alanında uzman kişilerden oluşan İslâm İktisadı Komisyonu kurulmuştur. Bu komisyon, çeşitli dönemlerde yaptığı toplantılarda İslâm iktisadıyla ilgili bazı meseleleri ele almıştır. Yine Küveyt'teki İslâm Tıp Bilimleri Teşkilâtı ile iş birliği yapılarak "İslâmî Açısından Genetik Mühendisliği ve Genetik Tedaviler" adlı bir seminer düzenlenmesi öngörülmüştür.

İslâm Fıkıh Akademisi'nin çok yönlü ön araştırmalara dayalı periyodik ilmi toplantıları ve bu toplantılarda alınan kararlar günümüzdeki fetva ve toplu ictihad usulünün yeni bir şekli olarak değerlendirilebilir. Akademi tarafından müzakere edilen ve karara bağlanan güncel meselelere örnek olarak alacakların ve hisse senetlerinin zekâtı, tüpbebek, süt bankaları, organ nakli, sigorta ve reasürans konuları zikredilebilir.

Akademinin oturumlarında alınan kararlar ve yapılan tavsiyeler bir kitapçık halinde Arapça olarak yayımlanmakta olup İngilizce, Fransızca, Urduca, Türkçe ve Farsça'ya da tamamen veya kısmen çevrilmiş bulunmaktadır. Akademinin 1985-1989 yılları arasında gerçekleştirdiği II-V. dönem toplantılarında aldığı kararlar ve tavsiyeleri Türkçe'ye tercüme edilmiştir (bk. bibl.). Ayrıca 1986 yılından itibaren yıllık olarak *Mecelletü Mecma'î'l-fıkhi'l-İslâmî* adlı bir dergi yayımlanmaktadır. İslâm hukuku araştırmalarında başvurulan bir kaynak durumunda olan bu dergide akademi üyelerinin araştırmaları, bu araştırmalarla ilgili tartışmalar, akademi meclisinin kararları ve tavsiyeleri yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rif bi-Mecma'î'l-fıkhi'l-İslâmî bi-Cidde, Cidde, ts. (Dârü'l-ilm li't-tibâa ve'n-neşr), tür.yer.; *Kararlar ve Tavsiyeler* (trc. Bilal Aybakan – Hasan Hacak), İstanbul 1995 (İslâm Konferansı Teşkilâtı İslâm Fıkıh Akademisi); "en-Nizâmü'l-esâsî li-Mecma'î'l-fıkhi'l-İslâmî", *Mecelletü Mecma'î'l-fıkhi'l-İslâmî*, sy. 1, Cidde 1407/1986, s. 59-66; "el-Lâ'ihatü't-tenfizîyyetü'lle-tî ekarrehâ meclisü Mecma'î'l-fıkhi'l-İslâmî", a.e., sy. 1 (1407/1986), s. 137-143.



KÂMİL YAŞAROĞLU

MECMAU'İ-FUSAHÂ

(مجمع الفصحاء)

Rizâ Kuli Han'ın
(ö. 1288/1871)

Farsça kaleme aldığı şairler tezkiresi
(bk. RIZÂ KULİ HAN).

el-MECMAU'İ-İLMİYYÜ'İ-ARABÎ

(bk. MECMAU'İ-LUGATİ'İ-ARABİYYE).

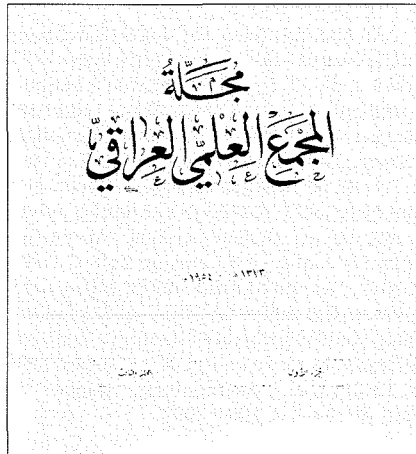
el-MECMAU'İ-İLMİYYÜ'İ-İRÂKÎ

(المجمع العلمي العراقي)

Irak'ta Arap dili ve edebiyatı ile diğer alanlarda ilmi çalışmalar yapan kurum.

Irak'ta ilmi kuruluşların ortaya çıkışı 1921'de başlar. Bu yıl içinde Sâbit Abdünnûr ve on beş arkadaşı tarafından el-Ma'hedü'l-ilmî adıyla bir enstitü meydana getirildi. Enstitünün amaçları arasında Arap dilini bozulmaktan korumak, dile yeni terimler kazandırmak, dil, edebiyat ve sanatta fikir hareketlerini canlandırmak, ilim ve düşünce adamları ile yazar ve şairleri bir araya getirmek gibi faaliyetler görülmüyordu. Ancak bu kurum fazla bir varlık gösteremedi. Enstitü üyelerinin teşebbüsüyle Iraklı dil ve edebiyatçılarla yazar ve şairleri bir araya toplayan, Cemil Sıdkî ez-Zehâvî başkanlığında 1934'te kurulan Nâdi'l-kalemi'l-İrâkî 1958'e kadar varlığını sürdürdü. 1945'te Tâhir er-Râvî başkanlığında oluşturulan telif, tercüme ve neşir komisyonu 1947'de dağıldı. Aynı yıl el-Mecmau'l-ilmîyyü'l-İrâkî'nin kuruluşu hükümet tarafından onaylandı. Kurumun tesis edilmiş amaçları arasında Arap dili ve edebiyatı ile Araplar'ın ve Irak'ın tarih, sanat ve kültürünün incelenmesi, Arap kültürünü yayan İslâm milletleri arasındaki bağların araştırılması-

Mecelletü'l-Mecma'î'l-ilmîyyü'l-İrâkî'nin iç kapağı



sı, çağdaş bilim ve sanat etkinlikleriyle tercüme ve telif faaliyetlerinin desteklenmesi, Arapça nâdir yazmalarla belgelerin koruma altına alınıp neşredilmesi, bir dergi çıkarılması, araştırmacılara maddî destek sağlanması, diğer akademi ve üniversitelerle iş birliği yapılması gibi faaliyetler yer alıyordu.

Şubat 1963 devriminden itibaren ikinci dönemine giren kurumun başkan ve üyeleri değiştirildi; bütçe açısından geniş bir özerklik tanınan kurum terimler, sözlükler ve yazma eser neşirleriyle ilgili olmak üzere üç komisyon halinde çalışmalarını sürdürdü. Müesseseye bağlı olarak kurulan Kürt (1970) ve Süryânî (1972) kurumlarının 1978'de feshedilmesiyle üçüncü dönemine giren el-Mecmau'l-ilmîyyü'l-İrâkî 1979'da Sâlih Ahmed el-İlî başkanlığında yeniden oluşturuldu ve üye sayısı kırka yükseltildi.

Kurum, gerek 1950-1962 arasında gerekse 1963'ten sonra yazma ve çağdaş telif olarak çok sayıda eser yayımlamış, ayrıca bazı eserlerin neşri için malî destek sağlamıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: Cevâd Ali, *el-Mufaşşal fi Târîhi'l-'Arab kabale'l-İslâm* (I-VIII, Bağdad 1950-1960); M. Rizâ eş-Şebîbî, *Mü'errihu'l-'Irâk İbnü'l-Fuvâtî* (I-II, Bağdad 1950-1958); İbnü'l-Müneccim, *Kitâbü'n-Negam* (nşr. M. Behcet el-Eserî, Bağdad 1950); Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, *el-Câmi'u'l-kebîr* (nşr. Mustafa Cevâd – Cemil Saîd, Bağdad 1956); İmâdüddin el-İsfahânî, *Harîdetü'l-kaşr* (nşr. M. Behcet el-Eserî – Cemil Saîd, I-V, Bağdad 1955-1978); İbnü's-Sâbûnî, *Tekmiletü İkmâli'l-İkmâl* (nşr. Mustafa Cevâd, Bağdad 1957; Beyrut 1986); Abbas el-Azzâvî, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî fi'l-'Irâk* (I-II, Bağdad 1961-1962); Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî, *İştikâku es-mâ'illâh* (nşr. Abdülhüseyn el-Mübârek, Necef 1974); Asmaî, *el-İştikâk* (nşr. Selîm en-Nuaymî, Bağdad 1968); İbn Ferrâc, *el-Uşûl fi'n-naḥv* (nşr. Abdülhüseyn el-Fetlî, Necef 1973); Nehhâs, *et-Tüffâḥa fi'n-naḥv* (nşr. Korkis Avvâd, Bağdad 1965); İbnü'l-Cevzî, *Takvîmü'l-lisân* (nşr. Abdülazîz Matar, Kahire 1966); Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-muştalahâti'l-belâğîyye* (Bağdad 1972; eserlerin tamamı için bk. Afif Abdurrahman, s. 43-49).

el-Mecmau'l-ilmîyyü'l-İrâkî kendi adıyla çıkardığı dergisini 1950-1963 döneminde on, 1964-1974 arasında on beş cilt olarak yayımlamıştır. Bunun dışında 1955-1967 yıllarında çok sayıda terim sözlüğü neşreden kurum çeşitli ilim adamlarında elli kadar konferans verdirip bunları ken-

di dergisinde veya müstakil olarak neşretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mustafa eş-Şihâbi, *el-Muštalahâtü'l-İlmiyye fi'l-luğati'l-'Arabiyye*, Dimaşk 1384/1965, s. 62-63; Abdullah el-Cübürî, *el-Mecma'u'l-İlmiyyü'l-'İrâkî*, Bağdad 1965; Afîf Abdurrahman, *el-Cühüdü'l-luğaviyye hilâle'l-karni'r-râbi' 'aşer el-hicri*, Riyad 1403/1983, s. 15, 41-49; Şevki Dayf, *Mecma'u'l-luğati'l-'Arabiyye fi hamsine 'âmen*, Kahire 1404/1984, s. 12-15; J. D. J. Waardenburg, "Mađjma' 'İlmi", *EP* (İng.), V, 1093-1094.



HİDAYET KEMAL BAYATLI

MECMAU'İ-LUGATİ'L-ARABİYYE

(مجمع اللغة العربية)

Kahire'de Arap dili ve edebiyatına dair ilmi çalışmalar yapan kurum.

Aralık 1932'de kraliyete ait bir kararnameyle Tâlim - Terbiye Bakanlığı'na bağlı olarak Mecmau'l-luğati'l-Arabiyyeti'l-Melekî adıyla kuruldu. Zamanın hükümetinin milliyetçiliğini ve vatanperverliğini gösterme, Kral Fuâd'ın Araplar'ı dil yoluyla birleştirme arzusu gibi siyasî sebepler akademinin kuruluşunda etkili olmuştur. Kurum Arap âlimlerinden ve şarkiyatçılardan seçilen kırk üyeden meydana geliyordu.

Tüzüğünde yer alan başlıca amaçları Arap dilini bozulmaya karşı korumak, onu çağın ve çağdaş hayatın, bilim ve sanatın ihtiyaçlarına cevap verecek düzeye yükseltmek, fasih dilin kelime ve terimlerini kapsayan bir sözlük hazırlamak, Arap dilinin gelişim sözlüğünü telif etmek, semantiğiyle ilgili çalışmaları neşretmek, Arap lehçelerinin ilmi incelemesini yapmak, kullanılması gereken kelime ve terkipleri belirlemek, Arapça'yı geliştirme yollarını araştırmak, Arap dili ve filolojisine dair eski metinlerin tahkikli neşrini yapmak ve bu çalışmaları yayımlamak üzere bir dergi çıkarmaktır.

Çeşitli dil meselelerini inceleyen kurum dilin aslı, doğuşu, gelişmesi gibi konulara dair araştırma yazıları neşretmiş, terimlerin belirlenmesi amacıyla komisyonlar oluşturmuştur. Terimlerin tesbiti sırasında izlenmesi gereken metot hususunda bir tereddüt devresi geçiren kurum, neticede ileri sürülen yöntemleri uzlaştırma cihetine giderek üzerinde ittifak edilen ve Arap dilinin temel ilkeleriyle çelişmeyen bütün terimleri benimseme yolunu tercih etmiştir.

Arap dilinin gramerini ve yazım kurallarını kolaylaştırmayı amaçlayan kurum

Arap dilcilerinden ve şarkiyatçılardan meydana gelen bir sözlük komisyonu oluşturmuştur. Komisyon, XX. yüzyıl sözlüğünün zamanımıza kadar ortaya çıkan anlam ve kelimelerle Arap dilini ifade edecek bir kapsama sahip olmasını gerekli görmüş, eski dilcilerin yaptığı gibi kıyas ve iştikak yöntemlerinden yararlanmanın faydalı olduğu görüşünü benimsemiştir. Sözlük alanında kurum için en önemli tercübe henüz tamamlanmamış bulunan August Fischer'in tarihî sözlüğüdür.

Kurum, genel sözlükler yanında çeşitli terimlere dair özel sözlüklerin telif ve neşrini de gerçekleştirmiştir. Bunların arasında *Mu'cemü Fischer (el-Mu'cemü'l-luğavî et-târîhî)*, *el-Mu'cemü'l-vaşî*, *el-Mu'cemü'l-kebir*, *el-Mu'cemü'l-veciz*, *Mu'cemü elfâzi'l-Kur'âni'l-Ke-rîm*'den başka medenî kanun ve ticaret kanunlarına dair terimler, tıp, kimya, jeoloji, atom fiziği, biyoloji ve felsefe terimlerini içeren sözlükler yer almaktadır. Kurum ayrıca birçok eski eserin tahkik ve neşrini de gerçekleştirmiş olup bunlardan bazıları şunlardır: Ebû Bekir Hâzîmî el-Hemedânî, *'Ucâletü'l-mübtedî' ve fuzâletü'l-müntehî fi'n-neseb* (nşr. Abdullah Kennûn, Kahire 1384/1965); Râdiyüddin es-Sâgânî, *et-Tekmile ve'z-zeyl ve's-şıla fi'l-luğa* (nşr. Abdülâlîm et-Ta-hâvî v.dğr., I-VI, Kahire 1970-1979); Ebû Amr eş-Şeybânî, *el-Cîm fi'l-luğa* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî v.dğr., Kahire 1394/1974); Ebû İbrâhim İshak b. İbrâhim el-Fârâbî, *Dîvânü'l-edeb fi'l-luğa* (nşr. Ahmed Muhtâr Ömer, I-IV, Kahire 1394-1399/1974-1979); Ebû Osman Saîd b. Muhammed el-Muâfirî es-Sarakustî, *el-Ef'âl* (nşr. Hüseyin Muhammed Muhammed Şeref, I-IV, Kahire 1395-1400/1975-1980). Kurum *Mecelletü Mecma'i'l-luğati'l-'Arabiyye* adıyla bir dergi çıkarmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Afîf Abdurrahman, *el-Cühüdü'l-luğaviyye hilâle'l-karni'r-râbi' 'aşer el-hicri*, Riyad 1403/1983, s. 32-41; Şevki Dayf, *Mecma'u'l-luğati'l-'Arabiyye fi hamsine 'âmen*, Kahire 1404/1984, tür.yer.; Ahmet Savran, *19. Yüzyıl Osmanlılar Döneminde Yeni Arap Edebiyatı*, Erzurum 1987, s. 47-49; M. Reşâd el-Hamzâvî, *A'mâlü Mecma'i'l-luğati'l-'Arabiyye bi'l-Kâhire*, Beyrut 1988, tür.yer.; Abdülazîz er-Rifâî, "Mecma'u'l-luğati'l-'Arabiyye fi hamsine 'âmen: 1934-1984", *'Âlemü'l-kütüb*, XIV/3, Riyad 1413/1993, s. 286-289; Hilâl Nâtût, "el-Mecâmi'u'l-İlmiyyetü'l-luğaviyyetü'l-'Arabiyye hadîşen", *Âfâku's-şekâfe ve'l-türâs*, III/11, Dübey 1995, s. 13-25; J. D. J. Waardenburg, "Mağjma' 'İlmi", *EP* (İng.), V, 1091-1093.



MUHAMMED HARB

MECMAU'İ-LUGATİ'L-ARABİYYE

(مجمع اللغة العربية)

Şam'da

Arap dili ve edebiyatına dair ilmi çalışmalar yapan kurum.

1919'da el-Mecmau'l-İlmiyyü'l-Arabî adıyla kuruldu. Başlangıçta sekiz olan üye sayısı kısa bir müddet sonra yirmiyeye, bugün ise altmışa ulaşmıştır; kurumun ayrıca 200 kadar muhabir üyesi vardır. Müessesenin kurucusu ve ilk başkanı Muhammed Kürd Ali, ikinci başkanı Halîl Merdem, üçüncü başkanı Emîr Mustafa eş-Şihâbî'dir. Başlıca amaçları şunlardır: Arap diliyle bu dilin çağımızdaki durumunu incelemek, Arap edebiyatını yaymak ve yazma eserleri neşretmek, Avrupa dillerinde yazılmış ilim, sanat ve bilim kitaplarını Arapça'ya kazandırmak, bir genel kütüphane kurup yazma ve basma eserleri bir araya getirmek, müze tesis ederek Arapça ve diğer dillerle olan tarihî eserleri burada toplamak, bir dergi çıkarmak.

Kurum, Türkçe'nin hâkim olduğu devlet dairelerinin dilini ıslah etme yolunda resmî dildeki birçok kelimeyi değiştirmiş, yenileştirdiği kelime, deyim ve terimlerin yaygınlaşması için hükümetle basından yardım talep etmiştir. Arap dilinin öğretim kurumlarındaki durumuyla ilgilenerek okul kitaplarının dilini kontrol etmiş, sadece onayladığı kitapların okutulmasına izin vermiştir. Bu arada yazı dilini ve Arap edebiyatını yaygın hale getirmek amacıyla bir edebiyat fakültesinin kurulması projesini hazırlamıştır. Ayrıca çeşitli alanlarda yurt dışından davet ettiği uzmanlara yirmi beş yıl boyunca konferanslar verdimiş, bunların büyük bir kısmını yayımlamıştır.

Daha çok Dârü'l-kütübi'l-Misriyye'den esinlenerek Dârü'l-kütübi'l-Arabiyye adıyla bir kütüphane oluşturan kurum, bu iş için tahsis edilen Zâhiriyye binasını düzenleyip yazma ve basma eserleri toplayarak kataloglarını hazırlamış, bir müze kurup Arapça ve diğer dillerle yazılan eski eserleri burada toplamıştır. Ayrıca tarihî eserler için geziler düzenlenmiş, kazı çalışmaları yaptırmış, bunun için de bir müze açmış, müze 1937'de Âsarü'l-âmme Müdürlüğü'ne bağlanmıştır.

Kurumun 1921'de *Mecelletü'l-mecma'i'l-İlmiyyi'l-'Arabî* adıyla çıkarmaya başladığı dergi 1931 yılına kadar ayda bir, 1949'a kadar iki ayda bir, bu tarihten sonra üç ayda bir neşredilmiştir. 1966'

dan (XLI. cilt) itibaren *Mecelletü Mecma'i'l-lugati'l-'Arabiyye* adıyla yayımına devam eden dergi Ocak 2002'de LXXVII. cildini neşretmiştir.

Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye, 1925 yılından itibaren Arap dili ve edebiyatı başta olmak üzere çeşitli dallarda birçok eserin tahkik ve basımını gerçekleştirmiştir. 1947'den sonra Dârü'l-kütübiz-Zâhiriyye ve diğer kütüphanelere ait yazmaların kataloglarını ve indekslerini hazırlayıp bastırılmış, uzmanlarına verdiği konferansları yayımlamıştır. Kurumun klasik eserle ilgili olarak gerçekleştirdiği neşirlerin bazıları şunlardır: Ebû Ali Muhassin et-Tenûhî, *Nişvârü'l-muḥâdara* (nşr. Margoliouth, Dımaşk 1930, VIII. cilt, 1942, II. cilt); Zâhîrüddin Ali b. Zeyd el-Beyhakî, *Târîḫü ḥukemâ'i'l-İslâm* (nşr. M. Kürd Ali, Dımaşk 1946); *Divânü İbn 'Uneyn* (nşr. Halîl Merdem Bek, Dımaşk 1946); Sadreddin el-Kengrâvî el-İstanbulî, *el-Mûfi fi'n-naḥvi'l-Kûfi* (nşr. M. Behcet el-Baytâr, Dımaşk 1950); *Divânü İbn Hayyûs* (nşr. Halîl Merdem Bek, Dımaşk 1951, I-II); Selâhaddin Halîl b. Aybey es-Safedî, *Ümerâ'ü Dımaşk fi'l-İslâm* (nşr. Salâhaddin el-Müneccid, Dımaşk 1955); *Risâletü İbn Fazlân (fi vafî'r-riḥleti ilâ bilâdi't-Türk ve'l-Hazar ve'r-Rûs ve's-Sekâlibe*, nşr. Sâmi ed-Dehân, Dımaşk 1959); İbn Bâce el-Endelüsî, *Kitâbü'n-Nefs* (nşr. M. Sagîr Hasan el-Ma'sûmî, Dımaşk 1960; kurumun 1921-1993 yılları arasında gerçekleştirdiği yayımların tamamı için bk. M. Mutî el-Hâfîz, s. 5-58).

BİBLİYOGRAFYA :

R. Hamzaoui, *L'Académie arabe de Damas et le problème de la modernisation de la langue arabe*, Leiden 1965, tür.yer.; İbrâhim Medkûr, *Mecma'u'l-lugati'l-'Arabiyye fi 'idihî'l-ḥamsin ma'a'l-ḥâlidîn*, Kahire 1401/1981, s. 17-21; a.mlf., "Mecma'ü Dımaşk fi 'idihî'z-zehebî", *MMLA*, XXVI (1390/1970), s. 12-17; Affî Abdurrahman, *el-Cühûdü'l-lugaviyye hilâle'l-karni'r-râbi' 'aşer el-hicri*, Riyad 1403/1983, s. 23-32; Şevki Dayf, *Mecma'u'l-lugati'l-'Arabiyye fi ḥamsine 'âmen*, Kahire 1404/1984, s. 9-12; Adnân el-Hatîb, *el-'İdü'z-zehebî li-Mecma'i'l-lugati'l-'Arabiyye: 1934-1984*, Dımaşk 1986, tür.yer.; *ed-Dellü'l-'âmm li'l-Mecma'i'l-'ilmiyyi'l-'âli bi-Dımaşk*, Dımaşk 1990, tür.yer.; M. Mutî el-Hâfîz, *Matbû'âtü Mecma'i'l-lugati'l-'Arabiyye bi-Dımaşk: 1921-1983 [1993]*, Dımaşk, ts. (Matbaatü Hâlid b. Velîd), s. 5-58; H. Laoust – Sami Dahân, "L'oeuvre de l'Académie arabe de Damas: 1921-1950", *BEO*, XIII (1949-51), s. 161-215; Mustafa L. Bilge, "Şam İlimler Akademisi", *İTED*, VII/2 (1978), s. 289-298; Riyâz Murâd, "Min târiḫi'l-Mecma'", *MMLADm.*, LXXI (1416/1996), s. 49-63; İhsan en-Nas, "Mecelletü Mecma'i'l-lugati'l-'Arabiyye", a.e., LXXI (1416/1996), s. 105-116.



MUHAMMED HARB

MECMAU'I-LUGAT'I-ARABİYYE

(مجمع اللغة العربية)

Amman'da
Arap dili ve edebiyatına dair
ilmî çalışmalar yapan
kurum.

1961 yılında Ürdün Eğitim Bakanlığı bünyesinde Lecnetü't-ta'rib ve't-terceme ve'n-neşr adıyla oluşturulan kurumun ismi 1976'da Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye-ti'l-Ürdünî şeklinde değiştirilmiştir. Bir yıl içinde hazırlıklarını bitirerek Eylül 1977 tarihinden itibaren çalışmalarına başlayan kurum sözlük, terimler, tercüme, kültür, dergi, basın yayın vb. konularda komisyonlar teşkil ederek faaliyetlerini sürdürmüştür. Sonraki dönemlerde komisyon sayısı on bire çıkarılmıştır. Kurum telif ve tercüme çalışmalarını teşvik için yarışmalar düzenlemiş, üniversite öğretim dilinin Arapçalaştırılması için gayret göstermiş, Arapçalaştırma, Tercüme ve Yayın Komisyonu bir matematik ilimleri sözlüğü hazırlatmıştır. Kurumun Arapçalaştırma faaliyetine dair yayımladığı iki kaptan biri milletlerarası sistemlerle ilgili birimlerin terim ve kısaltmalarını, diğeri ticaret, iktisat ve bankacılık terimlerinin Arapçalarını kapsamaktadır. Bunların dışında kurum tarafından başta Arap dilinin çeşitli meseleleri olmak üzere modern bilimlere ve ilmî terimlere dair çok sayıda eser yazdırılıp yayımlanmıştır. Yermük ve Ezriye üniversiteleri öğrencileri için matematik, fizik, kimya, biyoloji ve jeoloji ders kitapları hazırlanmış, her kitabın arkasına terimlerin İngilizce ve Arapça karşılıklarına yer veren birer lugatçe eklemiştir. Son yıllarda ise Arap diliyle ilgili okul kitaplarının hazırlanmasına ağırlık verilmiştir.

Kurum ilk sayısı 1978 Ocağında çıkan, yılda iki sayı olmak üzere *Mecelletü Mecma'i'l-lugati'l-'Arabiyye* adlı bir dergi yayımlamaktadır. Yayın kurulu başkanlığını Abdülkerîm Halîfe'nin üstlendiği dergide makaleler, kitap tanıtım yazıları, ilmî tartışmalar ve kurumun faaliyetlerine yer veren bölümler bulunmaktadır. Burada İslâm medeniyeti ve tarihi hakkındaki makalelere de yer verilmektedir. Bu makaleler arasında Ahmed Saîdân'ın "Öğretimin ve İlimin Arapçalaştırılması Hakkında" (sy. 1 [1978], s. 110-124), Abdülkerîm Halîfe'nin "İlmî ve Teknik Terim-

lerin Arapçalaştırılmasında İlmî Mirasın Rolü" (sy. 3-4 [1979], s. 5-20) ve "Öğretim Üyelerinin Arap Diliyle Öğretim İçin Yetiştirilmeleri" (sy. 7-8 [1980], s. 5-32), Behîce Bâkır el-Hasenî'nin "Zemahşerî ve Şuûbiyye" (sy. 37 [1989], s. 177-211), Ahmed Muhammed Kaddûr'un "Tarihî Sözlük Kaynağı Olarak Halk Dilindeki Hatalar Literatürü" (sy. 40 [1991], s. 81-105), Hikmet Ali el-Evsî'nin "Dante'nin İlahî Komedyasında İslâmî Tesir" (sy. 57 [1999], s. 11-38) gibi çalışmalar sayılabilir. Kurum, faaliyetlerini ayrıca *et-Taḫrîrû's-senevî* adı altında yıllık faaliyet raporları halinde yayımlamaktadır.

1977 yılından beri üyesi bulunduğu Arap Dil ve Bilim Akademileri Birliği'nin faaliyetlerine katılan kurum, Arap dünyasında düzenlenen birçok bilimsel toplantı ve kongreye de iştirak etmektedir. Arap Ülkelerinde Yüksek Öğretim Dilinin Arapçalaştırılması Kongresi (Bağdat, 4-7/04/1978), Kırk Dördüncü Devresinde Kahire Arap Dil Akademisi Kongresi (Kahire, 13-27/04/1978), Kraliyet İlim Cemiyetince Düzenlenen Bilgisayar Toplantısı (Amman, 1-13/07/1978), İbn Rüşd Kutlanması (Cezayir, 4-9/11/1978), Arap Dil ve Bilim Akademileri Birliği Toplantısı (Amman, 31/10 → 3/11, 1978) bunlardan bazılarıdır.

Kurum, 1983'ten beri her yıl altı hafta kadar süren bir kültür bayramı (el-mevsimü's-sekâfî) düzenlemektedir. Çeşitli Arap ülkelerinden gelen bilim ve düşünce adamlarının katıldığı bu faaliyette Arap dili ve İslâm medeniyetine dair meseleler tartışılmaktadır. Her yıl bir çerçeve konunun belirlendiği etkinlikte sunulan tebliğ ve tartışmalar kitap halinde yayımlanmaktadır. Arap akademilerinde üye olan ünlü kişilere onur üyeliği verme geleneğini sürdüren kurum, Kahire Arap Dil Akademisi başkanı İbrâhim Medkûr ile Şevki Dayf'ı bununla onurlandırmıştır. Kurum, Arap ve İslâm kültürüne dair önemli kaynak ve araştırma eserleri ihtiva eden bir kütüphaneye sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbrâhim Medkûr, *Ma'a'l-Ḥâlidîn*, Kahire 1401/1981; Affî Abdurrahman, *el-Cühûdü'l-lugaviyye hilâle'l-karni'r-râbi' 'aşer el-hicri*, Bağdat 1981, s. 50-53; Şevki Dayf, *Mecma'u'l-lugati'l-'Arabiyye fi ḥamsine 'âmen*, Amman 1404/1984, s. 15-16; Abdülkerîm Halîfe, *el-Lugati'l-'Arabiyye ve't-ta'rib fi'l-'aşri'l-ḥadîs*, Amman 1407/1987, s. 87-105.



ABDÜLKERİM HALİFE

MECMAU'n-NEZÂİR

(مجمع النظائر)

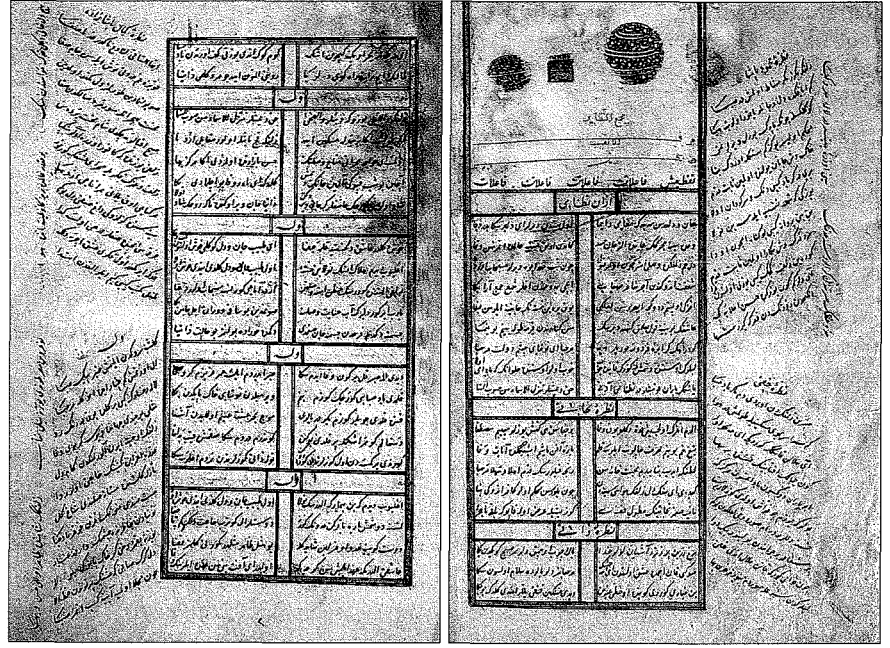
Edirneli Nazmî

(ö. 967/1559'dan sonra)

tarafından derlenen
nazîre mecmuası.

Nazîrecilik geleneğine uyularak yazılan bazı şiirler XV. yüzyıldan itibaren "mecmûatü'n-nezâir" genel adıyla derlenmeye başlanmıştır. Bunlar arasında Edirneli Nazmî'nin *Mecmau'n-nezâir*'i, derleyeni belli beş mecmuadan biri olarak önemli bir yere sahiptir. Latîfî, 940 (1533-34) yılına kadar yazılmış bütün nazîrelerin bu kitapta topladığını söyler (*Tezkiretû's-şuarâ*, s. 535). Mecmuanın adı bazı nüshalarında ve çeşitli kaynaklarda *Câmiu'n-nezâir*, *Nezâir-i Nazmî*, *Nezâirü'l-eş'âr*, *Nezâirü's-şuarâ*, *Mecmau'n-nezâir*, *Mecmûa-i Nazîre-i Şuarâ-yı İzâm* olarak farklı şekillerde geçmekteyse de *Mecmau'n-nezâir* adı genel kabul görmüştür. Diğer nazîre mecmualarının çoğunun tek nüshasının mevcut olduğu göz önüne alındığında dokuz nüshası tesbit edilen *Mecmau'n-nezâir*'in ne derece beğenildiği ve rağbet gördüğü anlaşılır. Eserde şiiri bulunan şairler ve şiirlerin sayısı nüshalara göre farklılıklar göstermektedir. Dört nüshanın karşılaştırılmasıyla M. Fatih Köksal tarafından hazırlanan tenkitli metinde (bk. bibl.) 357 şairin 5527 şiiri yer almaktadır. Bunların 5490'ı gazel, otuz yedisi murabbadır. Metnin 33.108 olan toplam beyit sayısı nüsha farklarıyla birlikte 33.440'a ulaşmaktadır.

Mecmau'n-nezâir'de derleyicinin şiirlerin sıralanışını ayrıntılı bir plan içinde gerçekleştirdiği görülmektedir. Eser hem divanlarda olduğu gibi kafiyelerin son harfine göre alfabe sırasına hem de aruz bahirlerine göre tasnif edilmiştir. Ancak Nazmî, sadece mukaffâ mısraları aynı harfle biten şiirleri bir araya toplamakla yetinmemiş, ayrıca her harfi kendi arasında kafiye ve rediflerine göre sıraya koymuştur. Şiirler harflere göre sıralandıktan sonra her harf kendisi içinde bahirlere göre remel, hezec, muzârî, recez, müctes, haff, mütekârib sırasıyla dizilmiştir. Nazmî'nin bu titiz tasnifi, türünün diğer örneklerinde görülmez. Eserde her harfin başlangıcında o harfin ve bahrin adı yer almakta, ardından "zemin şiir" denilen, kendisine nazîre yazılan şiir gelmekte, daha sonra nazîreler sıralanmaktadır. Na-

Edirneli Nazmî'nin *Mecmau'n-nezâir* adlı eserinin ilk iki sayfası (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4222)

zîrelerin dizilişinde şairlere göre belli bir sıra takip edilmemekle beraber genellikle meşhur şairlerin şiirlerine daha ön sıralarda yer verildiği görülür. Burada Nazmî kendi nazîrelerine daima her grubun en sonunda yer vermiştir.

Kitapta altmış yedi şairin 369 zemin şiiri bulunmaktadır. Bu şairler arasında Ahmed Paşa elli bir, Necâtî kırk iki ve Şeyhî yirmi yedi zemin şiirle ilk sırayı almaktadır. Ahmedî yirmi üç, Nizâmî on dokuz ve Sâfî (Kasım Paşa) on üç şiirle bunları takip eder. Zemin şiirlere yazılan nazîrelerin sayısında da sıralama hemen hemen aynıdır. Ahmed Paşa'ya yazılan nazîre sayısı 1035'tir. Onu 437 nazîreyle Necâtî, 359 nazîreyle Şeyhî, 310 nazîreyle Ulvî ve 299 nazîreyle Nizâmî takip etmekte, ardından Ahmedî (249), Nesimî (226), Atâyî (184), Cem Sultan (181), Tâcizâde Câfer Çelebi (146), Sâfî (141), Kemalpaşazâde (109) ve Hafî (106) gelmektedir. *Mecmau'n-nezâir*'de şiirleri yer aldığı halde şuarâ tezkirelerinde ve diğer biyografik eserlerde isimlerine rastlanmayan yetmiş bir şair bulunmaktadır.

Mecmau'n-nezâir'in yedi nüshası tesbit edilmiştir (Millet Ktp., Ali Emîrf Efen-di, nr. 683, 684; Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., nr. 2276; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4222, 4915; TSMK, III. Ahmed, nr.

2644; İÜ Ktp., TY, nr. 1547). Ayrıca Nuruosmaniye Kütüphanesi ile (nr. 4962) Manisa Murâdiye Kütüphanesi'nde (Çaşnigîr, nr. 18) iki nüsha daha zikrediliyorsa da bu nüshalar adı geçen yerlerde mevcut değildir. *Mecmau'n-nezâir* üzerine bilimsel çalışmalar da yapılmıştır (Fahrünnisa Bilecik, *Divan Mecmualarında Edirneli Nazmî [İnceleme-Metin-İndeks]*, yüksek lisans tezi, 1991, MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; Cumhuriyet ÜN, *Edirneli Nazmî'nin Mecmau'n-nezâir'inin 1-50. Varaklarının Transkripsiyonlu Metni*, yüksek lisans tezi, 1996, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ziya Avşar, *Edirneli Nazmî, Hayatı-Edebi Kişiliği-Eserleri-Türki-i Basit*, doktora tezi, 1998, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Hasan Gültekin, *Mecmua-i Nezâyir [Transkripsiyonlu Metin]*, yüksek lisans tezi, 2000, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. Fatih Köksal, *Edirneli Nazmî Mecmau'n-Nezâir: İnceleme-Tenkitli Metin*, doktora tezi 2001, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA :

Latîfî, *Tezkiretû's-şuarâ ve Tabsiratü'n-nuzamâ* (haz. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 535; Fuad Köprülü, *Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri ve Divân-ı Türkî-i Basit*, İstanbul 1928, s. 60-64; Gölpinarlı, *Katalog*, II, 369; Ağah Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, An-

kara 1973, s. 168; M. Fatih Köksal, *Edirneli Nazmî, Mecmau'n-Nezâir: İnceleme-Tenkitledi Metin* (doktora tezi, 2001), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Nazire Kavramı ve Klâsik Türk Şiirinde Nazire Yazıcılığı", *Diriözler Armağanı: Prof. Dr. Meserret Diriöz ve Haydar Ali Diriöz Hatıra Kitabı*, Ankara 2002, s. 215-290; a.mlf., "Orijinal Bir Şair: Edirneli Nazmî ve Divan'ına Yeni Bakışlar", *Billig*, sy. 20, Ankara 2002, s. 101-124; Ahmet Mermer, "XV. Yüzyılda Yazılmış Bilinmeyen Bir Nazire Mecmuası ve Aydınlı Visâfî'nin Bilinmeyen Şiirleri", *Millî Folklor*, sy. 56, Ankara 2002, s. 75-94; Fevziye Abdullah Tansel, "Nazmî", *İA*, IX, 146-147; Günay Kut, "Mecmua", *TDEA*, VI, 171.



M. FATİH KÖKSAL

MECMAU'Z-ZEVÂİD

(مجمع الزوائد)

Nüreddin el-Heysemî'nin
(ö. 807/1405)

kendisine ait beş zevâid kitabını
bir araya getirdiği eseri.

Zevâid çalışmalarıyla tanınan Heysemî Ahmed b. Hanbel, Bezzâr ve Ebû Ya'lâ el-Mevsilî'nin müsnedleriyle Taberânî'nin üç mu'ceminin *Kütüb-i Sitte*'ye zevâidlerini *Ğâyetü'l-mağşad fi zevâ'idü'l-Müsned*, *Keşfü'l-estâr 'an zevâ'idü'l-Bezzâr*, *el-Mağşadü'l-'alî fi zevâ'idü Müsnedi Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, *el-Bedrü'l-münîr fi zevâ'idü'l-Mu'cemi'l-kebir* ve *Mecmau'l-bahreyn fi zevâ'idü'l-mu'cemeyn* adındaki eserlerinde toplamıştı. Daha sonra hocası Zeynüddin el-İrâkî'nin tavsiyesi üzerine bunlardaki hadisleri senedlerinden sahâbîler dışındaki râvileri çıkararak bir araya getirmiş ve çalışmasına *Mecmau'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id* adını vermiştir. Eser kırk dört kitab, 3642 bab ve 18.776 hadis ihtiva etmektedir.

Rivayetler mevkuf, maktû, zayıf, hatta mevzû dahi olsa Heysemî bunları kaynaklarda geçtiği şekliyle almış, ancak bütün rivayetlerin sahâbî dışındaki râvileri hakkında cerh ve ta'dil açısından ayrıntılı bilgi vererek onların sağlamlık derecesini ortaya koymaya çalışmış ve hadislerin hangi kitapta bulunduğunu göstermiştir. Aynı hadis hem Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde hem zevâidlerini çıkardığı diğer eserlerde varsa sadece *Müsned*'in râvilerini değerlendirmiş, diğerlerinden birinde veya birkaçındaki rivayet *Müsned*'deki rivayetten daha kuvvetliyse onların râvilerinden de söz etmiştir.

Müellif, râviler hakkında bilgi verirken daha çok İbn Hibbân'ın *Kitâbü's-Şikâ'tı*

ile Zehebî'nin *Mîzânü'l-i'tidâl*'ine başvurmuştur. Bir râvinin sika olduğunu söylemekle yetindiğinde bununla, mûsamahakâr tenkidleriyle bilinen İbn Hibbân'ın görüşü olduğunu anlatmakta, bir râviyi İbn Hibbân'ın sika kabul ettiğini söylediğinde ise başka âlimlerin bunun aksini düşündüğüne işaret etmektedir. Bir râvinin *Mîzânü'l-i'tidâl*'de zikredildiğini belirttiği zaman bunun anlamı onun zayıf bir râvi olduğudur. Orada zikredilmediğini söylediğinde ise o şahsın sika olduğu anlatılmak istenmiştir. Heysemî hadis uydurmakla tanınan bir râviye yalancı demekten çekinmekte, onu tanımadığını veya onunla ilgili bilgi veren birini bulamadığını söylemekle yetinmektedir. Hadisler hakkında kendi değerlendirmelerini ise "kültü" kelimesiyle diğerlerinden ayırmaktadır.

Mecmau'z-zevâ'id'de beş kitabın birleştirilmesi *Kütüb-i Sitte*'de yer almayan hadisleri bir arada görme kolaylığı getirmiştir. Eserde birbirine benzer rivayetler ayıklanmakla birlikte birbirini açıklayıcı ve tamamlayıcı ayrıntılar muhafaza edilerek bazı hadislerdeki kapalılığın giderilmesi sağlanmıştır. Heysemî, bazan bir hadisi *Şahîh-i Buḥârî*'de olduğu gibi taktî ederek kitabın birkaç yerinde vermiş, bazan gözettiği bir fayda dolayısıyla uzun bir hadisi çeşitli yerlerde tekrarlamış, bazan da bir konuyla ilgili rivayetlerin geçtiği yerlere gönderme yaparak tekrardan kurtulmayı amaçlamıştır.

Kettânî, *Mecmau'z-zevâ'id*'in hadis kitaplarının en faydalısı olduğunu söylemektedir. İbn Hacer el-Askalânî'nin, hocası Heysemî'nin bu eserini okurken gördüğü bazı kusurları tesbit etmeye başladığı, ancak hocasının bu tenkitlere üzüldüğünü görünce çalışmasını bıraktığı bilinmektedir (bk. HEYSEMİ). Muhammed İliş, *Mecmau'z-zevâ'id*'in gördüğü bir yazmasında, İbn Hacer'in nüshanın kenarlarına kaydettiği notlarda Heysemî'yi *Kütüb-i Sitte*'de yer alan bazı hadisleri eserine almakla eleştirdiğini belirtmekte, kendisi de eserin yaklaşık 200 yerinde gördüğü tekrarları düzeltmek maksadıyla *Hâşiyetü'r-râsîd li-İslâhi evhâmi Mecma'i'z-zevâ'id ve menba'i'l-fevâ'id* adıyla bir eser hazırladığını söylemektedir. Süyûtî de Heysemî'nin bazı hatalarını tashih etmek üzere *Buḡyetü'r-râ'id fi'z-zeyli 'alâ Mecma'i'z-zevâ'id* adlı bir eser yazmaya başlamışsa da bunu tamamlayamamıştır (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1602; Kettânî, s. 172). *Mecmau'z-ze-*

vâ'id'i yayımlayan Muhammed Derviş, İbn Hacer ile Süyûtî'nin çalışmalarını kendisinin bu tahkikiyle gerçekleştirmeyi hedeflediğini söylemektedir (I, 7). *Mecmau'z-zevâ'id* üzerine yapılan çalışmalardan biri de Rûdânî'nin *Cem'u'l-fevâ'id min Câmi'i'l-uşûl ve Mecma'i'z-zevâ'id*'dir (I-II, Cidde 1973; nşr. Ebû Ali Süleyman b. Dürey', I-IV, Küveyt 1418/1998). Eserde Mecdüddin İbnü'l-Esir'in *Câmi'u'l-uşûl li-eḥâdisi'r-resûl*'ü ile *Mecmau'z-zevâ'id*'i birleştirilmiş, bunlara İbn Mâce ve Dârimî'nin *es-Sünen*'leri de ilâve edilerek on dört kitabın mükerreleri ayıklanmak ve senedleri hazfedilmek suretiyle 10.131 hadis bir araya getirilmiştir.

Çağdaş araştırmacılarından Âsım b. Abdullah, Heysemî'nin *Mecmau'z-zevâ'id*'de yanlış olarak kaydettiği yetmiş dokuz râvinin isim ve nisbesini tashih etmek üzere bir makale yazmıştır (bk. bibl). Ebû'l-Eşbâl Sagîr Ahmed el-Bâkistânî de bazı eserlerdeki hataları düzeltmek üzere kaleme aldığı *el-Müstedrek*'inde (Riyad 1993) *Mecmau'z-zevâ'id*'e bir bölüm ayırarak (s. 65-75) yirmi dokuz râvinin adını tashih etmiştir. Ebû Hacer Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl, *Fehârisü Kitâbi Mecma'i'z-zevâ'id ve menba'i'l-fevâ'id* adlı çalışmasında eserin 1352-1353 baskısını esas alarak üç ciltlik bir fihrist hazırlamış (Beyrut 1406/1986), Muhammed Selîm Semmâre de *Fihrisü eḥâdisi ve âşâri Mecma'i'z-zevâ'id ve menba'i'l-fevâ'id* adıyla bir eser yayımlamıştır (Beyrut 1987). Ömer b. Gurâme el-Ömerî, *Mecmau'z-zevâ'id* ile İbn Hacer'in *el-Meḥâlibü'l-'âliye*'sindeki hadisler için *Etrâfû's-seniyye li-Mecma'i'z-zevâ'id ve'l-Meḥâlibü'l-'âliye* adlı bir fihrist neşretmiştir (Riyad 1406).

Çeşitli kütüphanelerde ve özellikle İstanbul'da (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 296, 406, Murad Buḥârî, nr. 83/2; Koca Râgîb Paşa Ktp., nr. 350; TSMK, III, Ahmed, nr. 510) birçok nüshası bulunan *Mecmau'z-zevâ'id* ilk olarak Delhi'de (1308/1891), ardından Hüseyin el-Kudsî'nin tashihleriyle on cilt halinde Kahire'de (1352-1353) ve bu baskı esas alınarak birkaç defa Beyrut'ta (1967, 1982, 1986) yayımlanmış, Abdullah Muhammed Derviş, hadisleri numaralayıp daha önceki baskının cilt ve sayfa numaralarını da göstermek üzere bazı tashihler yapmak suretiyle eseri *Buḡyetü'r-râ'id fi tahkiki Mecma'i'z-zevâ'id* adıyla neşretmiştir (I-X, Beyrut 1414/1994).

BİBLİYOGRAFYA :

Heysemî, *Mecma'ü'z-zevâ'id* (Dervîş), I-X; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1602; Serkis, *Mu'cem*, II, 1903; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstedrafe*, s. 172; Brockelmann, *GAL*, II, 76; Ebû'l-Eşbâl Sagîr Ahmed el-Bâkistânî, *el-Müstedrek*, Riyad 1993, s. 65-75; Abdüsselâm Muhammed İliş, *İlmü zevâ'idü'l-hadis*, Beyrut 1415/1995, s. 229-230; Âsım b. Abdullah, "Tenbîhât 'alâ tahrîfât ve taş-hîfât fi kitâbi Mecma'î'z-zevâ'id ve menba'î'lfevâ'id", *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye bi'l-Medînetü'l-münevvere*, sy. 67-68, Medine 1405, s. 120-126.



ABDULLAH KARAHAN

el-MECMÛ'
(المجموع)

Şâfiî fakihî Ebû İshak eş-Şirâzî'nin
el-Mühezzeb adlı eserine
Nevevî'nin (ö. 676/1277) yazdığı şerh
(bk. el-MÜHEZZEB).

el-MECMÛ'
(المجموع)

Zeydiyye mezhebinin imamı
Zeyd b. Ali'ye
(ö. 122/740 [?])
nisbet edilen
fıkıh ve hadis mecmuası.

Zeyd b. Ali'den gelen rivayetleri ihtiva etmesinden dolayı *el-Müsned* olarak da adlandırılan eser (Ca'fer es-Sübhânî, VII, 119) klasik fıkıh sistematığının ibâdât, muâmelât ve ukûbâtta oluşan üçlü tasnifi çerçevesinde bütün konuları ele alan bir fıkıh kitabı (*el-Mecmû'ü'l-fıkhi*), aynı zamanda 218 hadisle Hz. Ali'ye ait 320 ve Hz. Hüseyin'e ait iki olmak üzere toplam 322 haberi (Strothman, XIII [1923], s. 18) ihtiva eden bir hadis mecmuasıdır (*el-Mecmû'ü'l-hadisî*). Bu iki mecmuanın bir araya getirilmiş şekline *el-Mecmû'ü'l-kebir* denilmektedir (M. Ebû Zehre, *İslâm-da Fikhî Mezhebler Tarihi*, II, 44; krş. Seyyâgî, I, 8, 26). Ancak fıkıh ve hadis kısımları birbirinden ayrılmış olmayıp bölümlerde hadislerle, haberlere ve fikhî hükümlere beraberce yer verilir. Eserin râvisi Ebû Hâlid Amr b. Hâlid el-Vâsıtî'dir (ö. 150/767 [?]). Ebû Hâlid *el-Mecmû'ü' Zeyd'den*, Zeyd babası Ali'den, Ali babası Hüseyin'den, o da babası Ali b. Ebû Tâlib'den rivayet etmiştir. Eserin en güzel şerhlerinden kabul edilen *er-Ravzû'n-nağîr*'in müellifi Hüseyin b. Ahmed es-Seyyâgî (ö. 1221/1806), kendi zamanına kadar geçen on bir asırlık süre içindeki râvileri Ebû Hâlid el-Vâsıtî'ye kadar tek tek kesintisiz biçimde zikrederek sika olduklarını söyler (I, 9-11; ayrıca bk. Şevkânî, s. 204).

İlk yazılan (Seyyâgî, I, 11) ve bugün mevcut en eski fıkıh kitabı kabul edilen (Kavakcı, s. 67) *el-Mecmû'* ile ilgili olarak ilk dönemlerden zamanımıza kadar ciddi tartışmalar yapılmıştır. Bu tartışmaların odak noktasında eserin râvisi Ebû Hâlid vardır. Şî'î-İmâmiyye ulemâsının yanı sıra Ehl-i sünnet'e mensup cerh ve ta'dîl âlimlerinin büyük çoğunluğu onu yalancı (kez-zâb), hadis uyduran iftiracı (vaddâ') ve güvenilmez (gayru sika) gibi ağır cerh lafızlarıyla tenkit etmiştir. Ebû Hâlid'in eseri Zeyd'den tek başına, talebesi İbrâhim b. Zibrikan'ın da kendisinden yine tek kişi olarak rivayet etmesi kitabın sıhhatiyle ilgili diğer bir eleştiri konusunu teşkil eder.

Zeydiyye âlimleri ve konuyla ilgili inceleme yapan günümüz araştırmacılarından bir kısmı râvi hakkındaki tenkitleri ağır ve tutarsız bularak reddetmektedir. Meseleye öncelikle hadis usulü açısından yaklaşan bu âlimlere göre cerh ve ta'dîle tâbi tutulan râvinin cerh ve ta'dîl edenle aynı mezhebe mensup olması ve cerhin sebebinin zikredilmesi gerekir. Zira bir gruba göre cerh konusu olan diğerine göre ta'dîl sayılabilir (Seyyâgî, I, 29, 30, 34; M. Ebû Zehre, *el-İmâm Zeyd*, s. 241). Bu sebeple râvinin Ehl-i sünnet âlimlerinde bu kadar ağır biçimde eleştirilmesinde onun Hz. Ali taraftarlığının etkili olabileceği (M. Ebû Zehre, *el-İmâm Zeyd*, s. 237), İmâmiyye Şiası'nın reddedişinde ise Zeyd b. Ali'nin Ehl-i sünnet ile Şia arasındaki önemli ihtilâf konularında Ehl-i sünnet'e yakınlığının doğurduğu taassup olduğu ifade edilmektedir. Gerçekten İmam Zeyd'in Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in hilâfetlerini meşrû görmesi ve mü'tâ nikâhının câiz olmadığını savunması (*el-Müsned*, s. 271) Şia'nın çeşitli eleştirilerini berabere getirmiştir. Bundan dolayı Ebû Hâlid'e yöneltilen tenkitlerin büyük çoğunluğunun mezhep taassubundan kaynaklandığı söylenebilir (Seyyâgî, I, 29, 30, 35, 44; M. Ebû Zehre, *el-İmâm Zeyd*, s. 237, 238, 239).

Ebû Hâlid'in *el-Mecmû'ü' Zeyd b. Ali'den* tek başına rivayeti meselesini Zeydîler o zamanki tarihî şartlara bağlamakta ve imamlarının Emevî Hükümdarı Hişâm b. Abdümelik'e karşı Kûfe'deki ayaklanması sırasında dostları ve öğrencilerinin çoğunun öldürüldüğünü, sağ kalanların da öldüklerini, buldukları yerlerde baskıya mâruz kaldıkları için ya gizlendiklerini veya takıyyeye başvurduklarını, dolayısıyla kitabı İmam Zeyd'in bütün seyahatlerine katılan ve talebeleri içinde kendisinin yanında en fazla kalmış olan Ebû

Hâlid'in rivayet ettiğini, diğer öğrencilerinin de bu rivayeti onayladığını söyleyerek iddiaları reddetmektedir (Ebû Zehre, *el-İmâm Zeyd*, s. 249). Nitekim İbrâhim b. Zibrikan, Ebû Hâlid'e *el-Mecmû'ü' Zeyd'den* nasıl işittiğini sormuş, o da yanındaki bir kitaptan bunu dinlediklerini ve kitabı ondan dinleyenlerden kendisi dışında herkesin öldürüldüğünü söylemiştir (Zeyd b. Ali, s. 340). Bu hususun sadece *el-Mecmû'* ile ilgili olmadığı, İslâmî literatürde böyle bir telif geleneğinin bulunduğu diğer mezheplerden örnekler verilerek ifade edilmiştir (a.g.e., Giriş, s. 14-15; M. Ebû Zehre, *el-İmâm Zeyd*, s. 264-265).

Râvisi hakkındaki bu iddiaların tabii sonucu olarak *el-Mecmû'*un metnine de eleştiriler yöneltilmiştir. Zehebî, beş örnekte hareketle eserin içinde Hz. Ali yoluyla gelen ya da ondan rivayet edilen ve mevzû olduğu sabit olan hadislerin bulunduğunu ileri sürerek bu kitaba güvenilemeyeceğini söyler (Zehebî, IV, 177-178). Ancak söz konusu hadislerin Ebû Hâlid dışındaki farklı tariklerle de Hz. Ali'ye ulaşması, yine yakın lafızlarla veya aynı mânâyı ifade eden benzer kelimelerle muteber kitaplarda yer alması bu rivayetleri güçlendirmektedir. *el-Mecmû'*daki hadisleri inceleyen bazı âlimler mâna itibarıyla de Kur'an ve Sünnet'in ruhuna, dinin genel prensiplerine aykırı bir rivayetin bulunmadığını tesbit etmişlerdir (Seyyâgî, I, 33, 40-44; M. Ebû Zehre, *el-İmâm Zeyd*, s. 244-249). Yine Hz. Ali'den rivayet edilen hadislerin bazısının cumhur nezdinde güvenilir olan kitaplardakine aykırılık taşıdığı iddia edilmiştir. Ancak *el-Mecmû'* şârihleri eseri sünen ve müsnedlerle karşılaştırdıklarını, neticede rivayetlerinin başka tariklerden sahih veya hasen olarak bir senede dayandığını tesbit ettiklerini söylemektedirler (Seyyâgî, I, 38-44; M. Ebû Zehre, *el-İmâm Zeyd*, s. 252).

Hz. Ali'ye nisbet edilen görüşlerin bir kısmının mezhebin ikinci imamı Hâdî-İlelhak gibi şahsiyetlerden nakledilenlerle çeliştiği iddiasına da Zeydîler, Hâdî-İlelhak'ın imamları Zeyd'e muhalif ictihadlarının ve tercihlerinin bulunmasının tabii olduğu, Hâdî'nin *el-Mecmû'*daki rivayetlerin birçoğunu ictihadlarına esas aldığı ve bunun esere itimadını gösterdiği cevabını verirler (Seyyâgî, I, 27). Ayrıca Hâdî-İlelhak'ın güvenilir olmasına karşılık Ebû Hâlid'in güvenilir olmayışının ispat edilemediğini, hadis kitaplarında sika râvilerden gelen birbirine zıt rivayetler bu-

lunabileceğini ve bunlardan birinin tercih edilmesi gerektiğini, bu durumun kitaba şüphe getirmeyeceğini savunmaktadırlar.

Muhammed Yûsuf Mûsâ gibi bazı çağdaş araştırmacılar *el-Mecmû'un*, Ehl-i sünnet fıkhıyla ilgili en eski eser olan İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*ından elli yıl kadar önce yazıldığını, bu kadar erken bir devirde başarılı bir sistematik içinde düzenlenmiş olmasını, ayrıca İmam Mâlik'in bundan bahsetmeyişi eserinin İmam Zeyd'e aidiyetine büyük şüphe düşürdüğünü söylemektedir. Muhammed Yûsuf'a göre Hanefî eserlerinin tertibi esas alınarak hazırlanan *el-Mecmû'un* İmam Zeyd'e ait olması durumunda Hanefîler'in bu sistematigi ondan almasının söz konusu olması gerekir. Zira Ebû Hanîfe'nin İmam Zeyd ile görüştüğü ve kendisinden ilim aldığı bilinmektedir (*Muḥâdarât fi târihi'l-fıkhî'l-İslâmî*, s. 72-73). Bu iddia *el-Mecmû'un* bizzat Zeyd b. Ali tarafından yazıldığı düşüncesine dayanmaktadır. Halbuki eserin tertibinin kimin tarafından yapıldığı tartışmalıdır. Hâdî b. İbrâhim el-Vezîr gibi bazı Zeydiyye âlimleri Zeyd b. Ali'yi Hz. Peygamber'in soyundan ilk eser telif eden, ilk defa fıkıhın bablarını tesbit eden kişi olarak kabul ediyorlarsa da (Seyyâgî, I, 27) eseri Ebû Hâlid'den rivayet eden İbrâhim b. Zibrikan *el-Mecmû'un* tertibinin Ebû Hâlid'e ait olduğunu belirtmektedir (a.g.e., I, 25, 26; M. Ebû Zehre, *el-İmâm Zeyd*, s. 270). Ebû Hâlid ilk telif döneminin başlangıcında yaşadığı, hadis ve fıkıh alanında konularına göre ilk eserleri veren İbn Cüreyc, Ma'mer b. Râşid, İbn Ebû Arûbe, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes gibi âlimlerle çağdaş olduğu için bu görüş tarihî gerçeklere daha uygun düşmektedir. Esasen öğrencinin hocasından aldığı bilgi ve rivayetleri düzenleyip kitap haline getirmesi müslüman âlimlerin telif geleneğinde yaygın bir husustur. Günümüz araştırmacılarından Muhammed Accâc el-Hatîb de Ebû Hâlid'in Zeyd b. Ali'den fıkıh ve hadis yazdığını, daha sonra bunları iki mecmua halinde tertip ettiğini, bunun ise eserin İmam Zeyd'e nisbetini olumsuz yönde etkilemeyeceğini söylemektedir (*es-Sünne kable't-tedvîn*, s. 371). Ca'fer es-Sübhânî, kaynak göstermeksizin kitabın asırlar sonra Hüseyin b. Yahyâ ed-Deylemî tarafından 1201 (1787) yılında bablar halinde düzenlendiğini iddia ediyorsa da (*Buḥûs*, VII, 119) bunun isabetli olmadığı anlaşılmaktadır.

Muhammed Yûsuf Mûsâ ve Ahmed Muhammed Şâkir (İbn Hazm, II, 75) gibi

bazı âlimler, cerh ve ta'dil kitaplarındaki ifadeleri esas alarak eser hakkında güvensizliklerini dile getirirken Muhammed Ebû Zehre, *el-Mecmû'* ile ilgili bütün iddiaları inceledikten sonra bunların objektif kriterlere dayanmadığını, eleştirilerde mezhep taassubunun ön plana çıktığını, dolayısıyla Ebû Hâlid'in rivayetinin doğruluğunu tercih ettiğini ifade etmekte (*el-İmâm Zeyd*, s. 257-258), eserin neşrine takriz yazan Muhammed Bahîr, Abdülkâdir Bedrân ve Abdülmü'tî es-Sekkâ gibi araştırmacılar da bu görüşe katılmaktadır.

İlk defa Eugenio Griffini tarafından İtalyanca notlarla birlikte neşredilen *el-Mecmû'un* (Milano 1919) daha sonra çeşitli baskıları yapılmıştır (Kahire 1340; Kahire 1340, İmam Ali er-Rızâ'nın *el-Müsned'*i ile birlikte; Beyrut 1386/1966; San'a 1407). Eseri Şerefeddin Hüseyin b. Ahmed es-Seyyâgî *er-Ravzû'n-nağîr şerhu Mecmû'i'l-fıkhî'l-kebîr* adıyla şerhetmiştir (I-IV, Beyrut, ts.). *el-Mecmû'un* en geniş şerhi kabul edilen bu çalışma hadislerin açıklanması, ihtilâflı meselelerde âlimlerin görüşlerinin belirtilmesi, hadislerden çıkarılan hükümler, çelişkili görünen hadisleri uzlaştırma ve tercih noktalarında dikkati çekmektedir. Eser üzerine ayrıca Muhammed b. Mutahhar'ın *el-Minhâcû'l-celî*, Yahyâ b. Hüseyin es-San'ânî'nin (İbnü'l-Kâsım) *el-Mişbâhu'l-münîr şerhu'l-Mecmû'i'l-kebîr* adıyla şerh yazdıkları kaydedilmektedir (Seyyâgî, I, 11, 26, 35).

BİBLİYOGRAFYA :

Müslim, "Muḥâdime", 7; Zeyd b. Ali, *el-Müsned*, Beyrut 1401/1981, s. 271, 340; ayrıca bk. Giriş, s. 24-44; Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* (Koçyiğit), I, 56; Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr*, VI, 328; a.m.f., *ed-Ḍu'afâ* (Zâyed), s. 87; Nesâî, *ed-Ḍu'afâ* (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed), Beyrut 1406/1986, s. 220; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, V, 230; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, II, 76; İbn Adî, *el-Kâmil* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1418/1997, VI, 217-224; Dârekutnî, *ed-Ḍu'afâ ve'l-metrûkin* (nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ), Beyrut 1400/1980, s. 192; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, II, 75; Mizzî, *Teḥzîbü'l-Kemâl*, XXI, 603-607; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî - Fethiye Ali el-Bicâvî), Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), IV, 177-178; İbn Hacer, *Teḥzîbü't-Teḥzîb* (nşr. Halîl Me'mûn Şihâ v.dğr.), Beyrut 1417/1996, IV, 319-320; Seyyâgî, *er-Ravzû'n-nağîr şerhu Mecmû'i'l-fıkhî'l-kebîr*, Kahire 1347-49/1928-31, I-IV, tür.yer.; özellikle bk. I, 6-120; ayrıca bk. eser hakkındaki yazılar, IV, 331-344; Şevkânî, *İthâfü'l-ekâbir bi-İsnâdî'd-defâtir* (nşr. Halîl es-Sebîl), Beyrut 1420/1999, s. 204-205; M. Yûsuf Mûsâ, *Târihu'l-fıkhî'l-İslâmî*, Kahire 1378/1958, s. 192-201; a.m.f., *Muḥâdarât fi târihi'l-fıkhî'l-İslâmî*, Kahire 1410, s. 68-77; M. Accâc

el-Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, Kahire 1963, s. 364-372; M. Ebû Zehre, *İslâmî Fıkhî Mezhepler Tarihi* (trc. Abdülkadir Şener), Ankara 1968, II, 44-54; a.m.f., *el-İmâm Zeyd*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 232-275; Yusuf Ziya Kavakcı, *Suriye-Roma Kodu ve İslam Hukuku (Macmû' al-Fıkh Sistematiğile)*, Ankara 1975; Sâlih Ahmed el-Hatîb, *el-İmâm Zeyd b. 'Alî el-müfterâ 'aleyh*, Mekke 1404/1984, s. 91-110; Ca'fer es-Sübhânî, *Buḥûs fi'l-milel ve'n-nihal*, Kum 1416, VII, 119, 127-154; G. Bergstraesser, "Corpus juris di Zaid b. 'Alî", *OLZ*, sy. 25 (1922), s. 114-123; R. Strothmann, "Das Problem der literarischen Persönlichkeit Zaid b. 'Alî", *Isl.*, XIII (1923), s. 1-52; Abdullah el-Cürâfî es-San'ânî, "Zeyd b. 'Alî", *Risâletü'l-İslâm*, I/2, Kahire 1949, s. 198-205; Abdülkadir Şener, "İmam Zeyd b. Ali, Müsned", *AÜİFD*, XVII (1969), s. 339-347.



SAFFET KÖSE

MECMUA

(مجموعه)

Aynı veya farklı türden seçilmiş çeşitli hacimlerdeki metinlerin ve risâlelerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan eserlerin ortak adı.

Sözlükte "dağınık şeyleri bir araya getirmek, toplamak" anlamındaki cem' masdarından türeyen mecmû'dan (bir araya getirilmiş, toplanmış) gelmektedir. Mecmûanın yanı sıra mecâmîf, mecma', câmi' gibi aynı kökten türemiş kelimelerle -yalnız Osmanlı Türkçesi'nde- cüzdan, defter ve ceride isimleri de aynı mânada kullanılmıştır. Ancak bu isimlerden herhangi birini taşımadığı halde mecmua özelliğine sahip pek çok eser bulunmaktadır.

Mecmualar, genelde bir veya daha fazla yazar yahut şaire ait çeşitli şekil ve hacimlerdeki dinî, din dışı nesir ya da şiirlerden oluşan derleme kitaplardır: Mecmû-atü'l-ehâdis, mecmûa-i fetâvâ, mecmûa-i ed'iye, mecmûatü'r-resâil, mecmûa-i eş'âr, mecmûa-i tevârîh, mecmûa-i fevâid gibi. Mecmua başlangıçta, birçok bakımdan benzediği cöng gibi âyetler, hadisler, fetvalar, dualar, hutbeler, şiirler, ilâhiler, şarkılar, mektuplar, latifeler, lugaz ve muammalarla ilâç tariflerinin ve faydalı bilgilerin (fevâid), notların, tarihî belge ve kayıtların (tevârîh) derlendiği bir not defteri halinde ortaya çıkmış, zamanla gelişip düzenli bir tertip ve şekle kavuşarak türlerine göre bazı farklılıklar gösteren bir kitap veya telif çeşidi özelliği kazanmıştır. Bir telif türü olarak gelişimini tamamladıktan sonra genellikle kitap hüviyetindeki teliflerden farklı bir tarafı kalmamıştır.

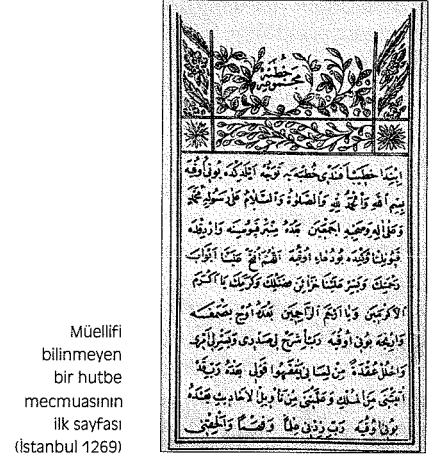
İslâm kültüründe mecmua türü, henüz adı konulmadan Hz. Peygamber'in hadis yazımına izin vermesiyle birlikte ortaya çıkmıştır. Bu iznin ardından bazı sahâbîler Resûlullah'tan duyduklarını mecmua tertip etme anlayışı içerisinde kendi seçimlerine, ihtiyaç ve değerlendirmelerine göre bir araya getirince hadis literatüründe sahîfe, cüz ve kitap adıyla anılan ilk derlemeler doğmuştur. Bunların en tanınmışlarından biri, Türkçe'ye *İlk Hadis Mecmuularından Hemmam b. Münnebbih'in Sahîfesi* adıyla tercüme edilmiş mecmuadır (trc. Ragıp İmamoğlu, Ankara 1966). Hadis derlemeleri geliştiginde hadislerde ele alınan meseleleri kapsamaya yönelik çalışmalar bu metinleri genellikle bablara göre tasnif etme anlayışını getirmiş ve ortaya konulan eserlere mecmua ile aynı kökten türeyen "el-câmi" ismi verilmiştir. Bunların günümüze ulaşan ilk örneği, II. (VIII.) yüzyılda Ma'mer b. Râşid tarafından şekillendirilmiş olanıdır (*Kitâbü'l-Câmi*, AÜ DTCF Ktp., İsmail Saib Sencer, nr. 164). Hadisleri râvilerinden bizzat toplayarak en güvenilir olanlarını bir araya getiren Buhârî, Müslim ve Tirmizî'nin eserleri de *el-Câmi'u's-şâhîh* adını taşımakta ve derleme oluşları ile adları mecmua sayılabileceklerine işaret etmektedir (*DİA*, XV, 47, 49-50). Yine hadis literatüründe zevâid kitapla-

Kazasker Kırımîzâde Ahmed Reşid Efendi'nin cinayetle ilgili fikhî hükümleri toplayan *Kırımîzâde Mecmuası*'nın ilk sayfası (İstanbul 1288)



rının en önemlilerinden sayılan Nûreddin el-Heysemî'nin *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id* ile (Beyrut 1967) *Mecma'u'l-bahreyn fi zevâ'idü'l-Mu'cemeyn* (Riyad 1413) adlı derlemeleri, isimleri mecmua olmamakla birlikte hadis mecmuacılığı anlayışını geliştirerek sürdüren çalışmalar olmuştur. İlk dönemlerden itibaren çokça karşılaşılan "mecmû" adlı eserlerin en önemlileri arasında Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) fikhî ilmine dair *el-Mecmû'u*, Hâlid b. Külsûm'un Nu'mân b. Beşîr'in şiirlerini topladığı *Mecmû'u şî'ri'n-Nu'mân*'ı, İbnü'l-Hasîb Nattâha'nın bazı âlimlerden işittiği ve şahit olduğu hadiseleri ihtiva eden *el-Mecmû'u'l-menkül mine'r-rikâ'i*, Celûdî'nin *Mecmû'u kurdâti emîri'l-mü'minin 'Ali b. Ebî Tâlib*'i, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin *Mecmû'u'l-âşâr ve'l-aḥbâr*'ı (İbnü'n-Nedîm, s. 507, 510, 547; Sezgin, I, 489, 538; II, 354); "mecma" adlı eserler arasında Ahmed b. Muhammed el-Meydânî'nin Arapça darbimeselleri topladığı *Mecma'u'l-emşâl*'i, Radyüüddin es-Sâgânî'nin *Mecma'u'l-bahreyn*'i ve "câmi" adlı eserler arasında yukarıda anılan *el-Câmi'u's-şâhîh*'lerden başka İsâ b. Ömer es-Sekafî, Heysem b. Adî, İbn Ebû Tâhir ve Müberred'in çalışmaları zikredilebilir (İbnü'n-Nedîm, s. 197, 268, 450, 643). Literatürde mecmua sayılabilecek derlemeler arasında bu ismi taşımayan ve sonraları "müntehabât, muhtârât" olarak da adlandırılan pek çok eser arasında Arap edebiyatındaki seçme şiirleri bir araya getiren, günümüzün antolojileri sayılabilecek en eski ve önemli mecmualar, Câhiliye devrinin ünlü yedi şairinin kasidelerini toplayan *el-Mu'allakât* ile Mufaddal ed-Dabbî'nin *el-Mufaḍḍaliyyât*, Asmaî'nin *el-Aşma'iyyât* ve Ebû Temmâm'ın *el-Ḥamâse* adlı derlemeleridir. Bu arada "divan" kelimesinin de önceleri "şiir mecmuası" anlamında kullanıldığı Ebû Temmâm'ın eserinin *Divânü'l-ḥamâse* adıyla da tanınmasından anlaşılmaktadır. İlk dönemlere ait mecmua adlı nâdir eserlerin en eskisi ise muhtemelen İbn Abdûs el-Kayrevânî'nin (ö. 260/874) Mâlikî fikhına dair kaleme aldığı *el-Mecmû'a*'sı ile (Muhammed b. Hâris el-Huşenî, s. 133; Sezgin, I, 473) Ahmed b. Hüseyin el-Beyhaki'nin *Mecmû'atü kelâmi's-Şâfi'i fi aḥkâmi'l-Kur'ân* adlı çalışmasıdır. Bütün bu çalışmalar, mecmua türünün başından beri ne kadar yaygın ve çeşitli olduğunu ortaya koymaktadır.

Mecmuaların türlerine göre bazı tertip ve şekillere kavuşarak Araplar, Farslar ve



Müellifi bilinmeyen bir hutbe mecmuasının ilk sayfası (İstanbul 1269)

Türkler arasında rağbet bulup farklı bir gelişim göstermesi ve çeşitli ilim dallarında müstakil bir telif türü özelliği kazanması ilk örneklerin ortaya çıkışından birkaç asır sonra gerçekleşmiştir. Not defterlerinden meydana gelen özel mecmualar için böyle bir tarihin belirlenmesi zor görünmekle birlikte bunların Osmanlı dönemindeki gelişimine bakarak XV. yüzyıldan itibaren dikkat çekmeye başladıklarını, XVI. yüzyıldan sonra ise sayı ve çeşitlerinin iyice arttığını söylemek mümkündür. Daha çok Osmanlı ve İran sahasında rağbet gördüğü anlaşılan özel mecmuaların kâğıdının kalitesi, rengi, boyutları, cildi, yazısı, tezhibi, şekli gibi vasıfları ve maddî nitelikleri itibariyle birbirlerinden çok farklı olduğu, bir kısmının düzensiz, âdetâ karalama defteri, bir kısmının çok düzenli ve özenli bir sanat eseri niteliği taşıdığı görülmektedir. Düzensizlerin çoğu doğrudan derleyicisinin eliyle yazılmış olduğu için okunaksız ve istinsah hatalarıyla dolu, babadan oğula veya elden ele intikal ettiğinden dolayı farklı kişilerin yazısına ve ilgisine göre şekillenmiş, değişik konulara yer veren güvenilir mecmualar halindedir.

Osmanlı ilim, kültür ve edebiyatında çok yaygın ve önemli bir telif türü haline gelmiş olan mecmualar genel özellikleri ve muhtevaları dikkate alınarak "mecmû-atü'l-eş'âr, mecmûa-i ed'îye, mecmûatü'l-münşeât" vb. şekillerde adlandırılmıştır. Ancak birtakım mecmualar, muhtevalarının yanında tertipleycilerinin ünlü ve güvenilir kişiler olması dolayısıyla onların adlarıyla da anılmıştır. Meselsi Feridun Ahmed Bey'in *Münşeâtü's-selâtin*'i ikinci baskısında *Feridun Bey Münşeâtı* (İstanbul I-II, 1274-1275), Osmanlı müşkişinaslarından Hâşim Bey'in düzenlediği *Mecmûa-i Kârâhâ ve Nakşhâ ve Şarkîye-*

yât da (İstanbul 1269) *Hâşim Bey Mûsiki Mecmuası* adıyla (2. bs., İstanbul 1280) yayımlanmıştır. Ahmed Zühdü Paşa'nın *el-Mecmûatü'z-Zühdiyye fi ah-kâmi'd-dîniyye'si* (İstanbul 1311-1314) gibi örnekler ise içinde hazırlayanın isminin de geçtiği geleneksel anlayışa uygun olarak adlandırılmıştır. Bazı mecmuaların özel bir adı varken nâşirlerin verdiği farklı bir adla basıldığı görülmektedir: Asıl adı *Ezhâr-ı Eikâr* olan ve Muallim Nâci'ye ait olduğu da öne sürülen *Muhammed Muzaffer Mecmuası* (İstanbul 1306) gibi. Bunların dışında birtakım örnekler de geleneksel bir tarzda, içinde mecmua veya aynı kökten türetilmiş kelimelerin yer aldığı Arapça, Farsça, Türkçe yahut mülemma' başlıklar taşır: *Mecmûatü'l-kübrâ mine'l-kasâidi'l-fuhrâ fi hakkı nebiyyinâ Muhammedeni'l-büşrâ aleyhi salevâtullâhi ve selâmühü'l-uzmâ* (İstanbul 1276) gibi. Bu arada adında mecmua kelimesi ve türevlerinin geçmediği, ancak mecmua özelliklerine sahip olduğu anlaşılan örnekler de vardır. Bunlara, kısaca *Menâkib-ı Kethüdâzâde* adıyla tanınan (İstanbul 1294, 1305) ve kitap meraklıları arasında, muhtemelen içindeki çeşitli bilgiler yanında *Müstakimzâde Mecmuası* gibi bazı eserlerden yapılmış nakiller sebebiyle *Kethüdâzâde Mehmed Ârif Efendi Mecmuası* olarak anılan derleme örnek verilebilir. Münşeât, dua, fetva ve müzik (güfte) mecmualarında da görülen bu tür eserlere, II. Murad ve Fâtihten Sultan Mehmed dönemlerine ait en eski münşeât mecmualarından biri olan *Menâhicü'l-inşâ* (Boston 1971) ikinci bir örnek olarak gösterilebilir. Bir müellifin çeşitli konulardaki yazılarının daha sonra başkaları tarafından bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş mecmualara "mecmûatü'r-resâil" denilmiştir. "Külliyat" olarak da anılan bu eserler, *Mecmû'atü't-tevhîd* gibi (Riyad 1999) ya doğrudan konuyu belirten bir başlıkla ya da *el-Mecmû'atü'l-kâmile li-mü'elleftâti'l-üstâz 'Abbâs Maḥmûd el-Aḳkâd: Terâcim ve siyer* (Beirut 1984) örneğinde olduğu gibi müellifinin adıyla anılır. Mehmed Ali Nûzhet'in *Mecâmî-i Âsâr-ı Nûzhet: Âsâr-ı Askeriyye* adlı eseri de (İstanbul 1308) buna Osmanlı sahasından bir örnektir. Bu gibi eserler bazan sadece "mecmûatü'r-resâil" adını taşır; buna Şeyhülislâm İbn Kemal'in Arapça bazı risâlelerinin yer aldığı *Mecmû'atü'r-resâil'i* örnek gösterilebilir (İÜ Ktp., AY, nr. 1511).

Mecmualar Arapça, Farsça, Türkçe olarak tek bir dille kaleme alındığı gibi derleyen bu dilleri bilip bilmemesine ve derlenen metinlerin diline göre bunların ikisinin veya üçünün birlikte kullanıldığı metinler halinde de yazılmıştır. Çoğunlukla ilmi ve dinî konularda derlenmiş mecmuaların mensur ve Arapça, edebiyat ve sanat konularındakilerin ise manzum ve Farsça-Türkçe olduğu görülmektedir. Osmanlı müelliflerinden *Müstakimzâde*'nin kendi adıyla anılan mecmualarından ikisi mensur ağırlıklı Arapça (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3756; İÜ Ktp., AY, nr. 4727), güfte mecmuası ise manzum ve Türkçe'dir (Süleymaniye Ktp., Esad

Efendi, nr. 3397). Derleyeni bilinmeyen *Câmiu'l-Meânî* de aynı şekilde çoğunlukla manzum olan Türkçe ve Farsça metinlerden meydana gelmiştir (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4904).

Sayısız çok fazla ve muhtevaları farklı olan mecmualar, ilk vakıf kitap listelerinden başlayarak XVI. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan "defterü'l-kütüb"lerde, II. Abdülhamid döneminde hazırladıkları için "devr-i Hamîdî defterleri" denilen kataloglarda ve günümüzün çok yönlü tasnif sistemlerinde genellikle "Mecmûât / Mecmualar" başlığı altında ele alınmıştır. İlk örneklerden Umur Bey'in 861'de (1457) hazırlattığı bir Arapça vakfiyede ki



Derleyeni bilinmeyen Mecmûa: Eş'âr-ı DeFTER-sekl adlı bir mecmuanın unvan sayfası ile ilk iki sayfası (Mustafa Uzun özel kitaplığı)

listede "tıbdan Arabî mecmua" kaydı bulunmaktadır. Kanûnî Sultan Süleyman devrine ait 959 (1552) tarihli *Defterü'l-kütüb*'ün tasnif kaidelerinden bahseden "Kanûnû'd-defter ve şevâzzihî" bölümünde mecmuatü'r-resâillerin içerindeki en önemli risâlenin konu başlığına göre tasnif edilmesi öngörülmüştür. Nuruosmaniye Kütüphanesi'nin katalogunda ise mecmuatü'r-resâillerin ilk defa ayrı bir bölümde toplandığı görülmektedir. Selihiye Nakşibendî Dergâhı'nın kütüphanesine ait 1252 (1836) tarihli katalogta da mecmualar müstakîl bir bölümde toplanıp her birinin içindeki risâleler teker teker incelenerek deftere kaydedilirken devr-i Hamîdî defterlerinde sadece mecmuatü'r-resâiller değil bütün mecmualar müstakîl bir bölümde toplanmıştır. İslâm dünyasının tanınmış kataloglarından İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'i ile *Keşfü'z-zunûn* (II, 1596-1607) ve onun zeyli olan *İzâhu'l-meknûn*'da (II, 432-439) mecmualar ait oldukları ilim dalları ve isimlerinin alfabetik özelliklerine göre sıralanmıştır. Fehmi Ethem Karatay'ın hazırladığı *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Katologu*'nda mecmualar "Mütenevvî Risâleler Mecmuaları" başlığı altında ele alınmıştır (II, 307-364). *İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler* adlı bir katalog hazırlayan Ahmet Ateş mecmuaları, mecmua kelimesinin günümüz Türkçe'sinde "dergi" anlamında da kullanılmasından dolayı "Dergiler" başlığı altında toplamıştır (s. 537-555).

Pek çoğu bir tür el kitabı mahiyetinde olduğundan fazla rağbet gören, ayrıca iddiasız bir isim taşıdığı için kitap yazmaktan kaçınan müellifler tarafından tercih edilen mecmua bundan dolayı Osmanlı dünyasında çok yaygınlaşmış ve ilim dallarına göre çeşitli türlere ayrılmıştır; bunların başlıcaları şunlardır: Tefsir, hadis, fıkıh-hukuk, fetva, ferâiz, sak, kavânin, muâhedât, kelâm-akaid, tasavvuf, dua, hutbe-vaaz; divan, şiir, nazîre, kaside-gazel, na't, medhiye, mersiye, muamma, lugaz, rubâî, letâif, destan, lugat-istilah; tarih, münşeât-inşâ, vefeyât, hatt-ı hü-mâyun ve telhisler gibi resmî yazılar, biyografi (terâcim); risâle; fevâid; mûsiki; tıp; havas; astronomi.

BİBLİYOGRAFYA :

Cevherî, *eş-Şihâh*, "cm'a" md.; *Kâmus Tercümesi*, "cm'a" md.; *Kâmus-ı Türkî*, s. 1293; Muhammed b. Hâris el-Huşenî, *Tabakâtü 'ulemâ'i İfrîkiyye* (nşr. Muhammed b. Şeneb), Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Lübnânî), s. 133; İbnü'n-Nedîm,

el-Fihrist (Şüveymî), s. 197, 268, 450, 507, 510, 547, 643; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1596-1607; Serkis, *Mu'cem*, II, 1961-1990; Abdülhak Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1943, s. 106-115, ayrıca bk. İndeks; *İzâhu'l-meknûn*, II, 432-439; Karatay, *Türkçe Yazmalar*, II, 307-364; *FME*, s. 537-555; Sezgin, *GAS*, I, 473, 489, 538; II, 354; Mecdî Vehbe - Kâmil el-Mühendis, *Mu'cemü'l-muştalahâti'l-Arabiyye fi'l-luga ve'l-edeb*, Beyrut 1979, s. 186; Halil İbrahim Şener, *Miraciye ve Na't-ı Şerifler Mecmûası'ndaki Na'tların İşleniş* (öğretim üyeliği tezi, 1980), Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi; Ağâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1984, I, 166-176; Emine Veniteriz, *Divan Şiirinde Na't*, Ankara 1993, s. 53-54; Mustafa Karaca, *Sürûrî ve Sürûrî Mecmûası: İnceleme-Tenkittli Metni* (yüksek lisans tezi, 1994), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Derya Yurdun, *Mecmûa-i Edebiyye: İnceleme, Tahlilî Fihrist, Seçme Metinler* (yüksek lisans tezi, 1999), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ahmet Emin Güven, *Kayseri'de Yazma Mecmûalar ve Muhtevalarından Seçmeler*, Kayseri 2000; Sevgi Hatice Sağman, *Rüşen Efendi'nin XIX. Yüzyılda Yazılmış "Mecmûa-i İlahiyyât" Adlı Güfte Mecmûası* (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. Fatih Köksal, *Edirneli Nazmî, Mecmâ'u'n-Nezâir: İnceleme-Tenkittli Metin* (doktora tezi, 2001), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 73-81; Ali Nihat Tarlan, "Eski Mecmûalar Arasında", *TDED*, I/2 (1946), s. 122-137; Hüseyin Ayan, "Bir Nazire Mecmûası", *MİTAD*, sy. 7 (1993), s. 111-118; A. Hamori, "Mukhtârât", *EI²* (İng.), VII, 526-527; A. Arazî - H. Ben-Şammay, "Risâla", a.e., VIII, 532-533; Günay Kut, "Mecmûa", *TDEA*, VI, 170-173; Dihhudâ, *Luğatnâme* (Muîn), XII, 17949; Süleyman Uludağ, "Delâilü'l-Hayrât", *DİA*, IX, 113; Mustafa Çağrı, "Dua (Literatür)", a.e., IX, 537; Fahrettin Atar, "Fetva", a.e., XII, 495; M. Yaşar Kandemir, "Hadis", a.e., XV, 47, 49-50.

MUSTAFA UZUN

MECMŪA-i EBŪZZİYÂ

(مجموعه أبو الضياء)

1880-1912 yılları arasında
on beş günlük ve haftalık olarak
yayımlanan ilmi, edebî, siyasi dergi.

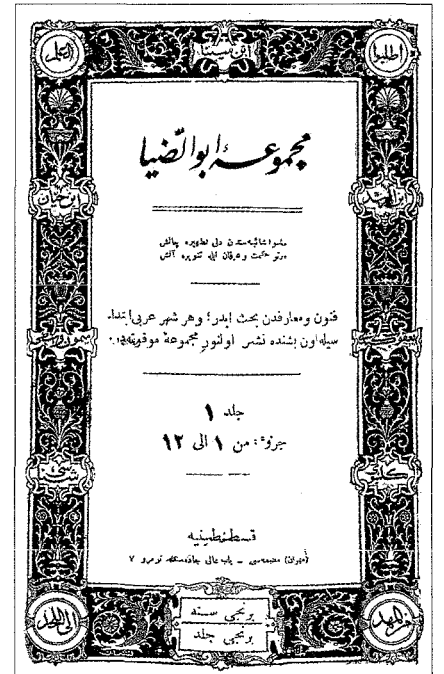
Türk dergiciliğinin baskı ve içerik yönünden kalitesini yükselten ilk dergilerdendir. Ansiklopedist dönemin *Mecmûa-i Fünûn*'dan (1862) sonra ikinci önemli dergisi olup Ebüzziyâ Mehmed Tevfik tarafından 15 Ramazan 1297 - 2 Ramazan 1330 (21 Ağustos 1880 - 15 Ağustos 1912) tarihleri arasında 159 sayı çıkarılmıştır. Otuz iki yıllık yayım hayatı boyunca 20 sayısında bir yıl (yeni matbaasının kuruluş çalışmaları için, 20 Mayıs 1881 - 2 Haziran 1882), 36. sayıda bir buçuk yıl (24 Mart 1883 - 21 Ekim 1884), 48. sayıda bir buçuk yıl (1 Nisan 1885 - 31 Ağustos 1886),

53. sayıda dokuz buçuk yıl (sansür külfeti sebebiyle, 30 Ekim 1886 - 16 Mart 1896), 60. sayıda sekiz ay, 76. sayıda dört ay, 93. sayıda on bir yıl (Ebüzziyâ Tevfik'in Konya'ya sürülmesi sebebiyle, 1900-1911) olmak üzere neşir hayatına sekiz defa ara vermek zorunda kalmıştır.

Matbuatın siyaset konusunda yoğun bir baskı altında tutulduğu II. Abdülhamid döneminde Münif Paşa'nın ikinci defa Maarîf nazırlığına getirilmesinden de faydalanarak "fünun ve maarif"ten bahsedecek bir dergi çıkarma müracaatında bulunan Ebüzziyâ Mehmed Tevfik'e, derginin 1. sayısının ilk sayfasında metnini yayımladığı üzere asla politika ile uğraşmamak, ülkede kanunen tanınan dinlere ve umumi âdâba aykırı konulardan kaçınmak şartıyla izin verilmiştir.

Bir süre Mihran Matbaası'nda basılan dergide kapak çerçevesinin köşelerine, "Beşikten mezara kadar ilim öğreniniz" meâlindeki hadisin metni (اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد) parça parça yerleştirilmiş, aralara ise İbn Sînâ, İbn Rüşd, İbn Hayyân, Ya'kûb b. İshak el-Kindî, Meymûn-ı Vâsıtî, Gelenbevî ve Şînâsî'nin isimleri konulmuştur. Ayrıca kapak başlığının altında, "Mâsivâ şâibesinden dili tathîre

Mecmûa-i Ebüzziyâ'nın I. cildinin kapağı



çalış / Pertev-i hikmet ü irfân ile tenvîre alış” beyti bulunmaktadır. Derginin ilme bakışını tablolastıran bu düzenleme içinde İslâm âlimlerinin son halkası olarak Şinâsi'nin adının yer alması dikkat çekicidir.

1. sayıda, yayım izin metninin hemen altında yer alan Ebüzziyâ Tefvik imzalı “Ashâb-ı Mütâlaaya” başlıklı yazıda derginin edebiyat, hikemiyat, inançlar, matema-tik, tabiat ilimleri, siyaset, sağlık, tarih, dil, sanayi, güzel sanatlar, icatlar, keşifler, tenkit gibi her türlü konudan belli kayıtlar çerçevesinde bahsedeceği belirtilir. *Takvîm-i Ebüzziyâ*'nın (1310/1893) arkasında çıkan bir reklam metninde ise yeni edebiyatın taraftarı ve Garp maarifini yayma vasıtası olarak tanıtılan dergide duyulmamış tarihî olaylar, yer ve gök bilimleriyle ilgili en yeni konular, seçme roman çevirileri, değişik milletlerden meşhur kişilerin biyografileri, edebî tenkit ve felsefî mülâhazaların yer aldığı, medeniyet dünyasındaki gelişmelerle dünya olaylarının takip edildiği belirtilir. Derginin amaçları arasında halkın mâlûmatını genişletmek, mârifetin yayılmasına vasıta olmak da vardır. Bunların yanında Ebüzziyâ Mehmed Tefvik'in ilk nüsha ile beraber II. Abdülhamid'e sunduğu bir arzıda (M. Kaya Bilgegil, *Yakın Çağ Türk Kültür Tarihi Üzerine Araştırmalar II*, Erzurum 1980, s. 182), bir süreden beri kilisenin emirlerinin bâtıllığına İslâm ahkâmından deliller bulmaya başlayan Almanya'daki hakikat arayıcılarını İslâm'a çekmek üzere dünyaca meşhur olan oradaki ulemâ küllüplerine birer ikşişer nüsha göndermekten bahsedilir.

Telif, tercüme, derleme çok çeşitli yazıların yer aldığı derginin özellikle ilk döneminde imzalı yazı oldukça azdır. Bunlardan bazıları “Japon(ya)”, “Çatal”, “Eldiven”, “Şemsiye”, “Piyano”, “İntihar”, “Üzüm”, “Şarap”, “Kukla”, “Sabun”, “Kibritin Ellinci Sene-i İhtirâi”, “Karnaval” gibi başlıklar taşımakta ve her başlık birer ansiklopedi maddesi gibi ele alınarak okuyucu bilgilendirilmektedir. “Urûk-ı Beşerin Tarihi”, “Maârif-i İslâmiyye Akademi-Dârülulûm”, “Tâun Hakkında Ma'lûmât-ı Tıbbiyye”, “Tibâat-ı İslâmiyyeye Dair” gibi yazılar az da olsa makale havası taşımaktadır. “Gazete Lafzının Aslı”, “Alfabe”, “Bazı Lugatın Aslı” gibi yazıların ise kısmen etimolojik özellikleri bulunmaktadır.

Ebüzziyâ Mehmed Tefvik dergide dönemin önde gelen ediplerinden Nâmık Kemal, Süleyman Nazif, Sâdullah Paşa, Ahmed Midhat Efendi, Kemalpaşazâde Sa-id'le olan mektuplaşmalarına, bunların

tutulmalarını ve siyasi hâtıralarını anlattığı yazılarına da yer vermiştir. İmzasız yazılardan çoğunun kendisine ait olduğu anlaşılan Ebüzziyâ'nın imzalı yazılarının daha çok ellili sayılardan itibaren yayımlananlarından bazıları “İmlâ Bahsi”, “Tarz-ı Tefriş-i Büyût”, “Charles Dickens”, “Şinâsi ile Mülâkatım”, “Türklük ve Tatarlık Bahsi”, “Farmasonluk”, “Osmanlı Posta Pulları”, “Farmasonluk Hakkında Tetimme-i İzâhat”, “Karbonar-Karbonarizm”, “Madam dö Lebedef – Gülnar Hanım'a Mektup”, “Rûznâme-i Hayâtımdan Bazı Sahâif”, “Âyan, Sadrazam, Hâlid Ziya Bey”, “Kahvehaneler”, “Cem'-i Kur'ân”, “Mehmed Celâleddin Paşa'nın 'Mir'ât-ı Hakikat'i”, “Karaköy Köprüsü”, “Nasıl Yürüyeceğiz ve Şehremânetinin Faaliyeti”, “Sinn-i İzdivaç”, “Nisâiyûn”, “Pâyitahtın Hâli”, “Linotip Mürettip Makinesi”, “Serbest-i Kalem ile Serbest-i Matbûât ve Bizdeki Tarz-ı Tatbiki” başlıklarını taşımaktadır.

Tanıtım ilânında yer alan, “Hariçten gönderilen âsârı kabul eylemez” ifadesinden yola çıkarak derginin yazı programını tesadüfîlere bırakmadığı söylenebilir. İlan edildiğine göre yazı kadrosu şöyledir: Gülnar Hanım (Madame de Lebedef), Von der Goltz Paşa, Âli Bey, Sırrı Bey, Said Bey, Cevdet Paşazâde Saded, İskenderzâde Reşad Paşa, Andriya Kupas Efendi, Tâlib Fâikzâde Fehmi Efendi, Sâlih Zeki, Âlişanzâde İsmâil, İbrâhim Şâkir, Bursalı Mehmed Tâhir, Şefik, Tefvik Ziyâ, Ahmed Râsim, Mehmed Rüşdü, Necib Âsım, Cenab Şehâbeddin, Mustafa Âsım, Osman Sâmî, Haydar Zafer, Veli Râkım. Bunlardan başka dergide imzaları görünen diğer belli başlı edebiyatçılar Şinâsi, Ziyâ Paşa, Nâmık Kemal, Sâdullah ve Münif paşalar, Abdülhak Hâmid, Süleyman Nazif, İsmâil Safa, Ali Kemal, Faik Âli, Rıza Tefvik, Abdullah Cevdet, Yunus Nadi ve Hüseyin Siret.

Mecmûa-i Ebüzziyâ'da “Mecâlis-i Ruhbâniyye”, “Yine İslâh-ı Huruf Dâvâsı”, “İslâm'da Târîh-i Ulûm-ı Riyâziyye” (Sâlih Zeki), “Cenab Şehâbeddin Bey'in ‘Yalan’ı” (Râmi) gibi imzalı imzasız yazılar ve Auguste Germain'den Haydar Zafer tarafından çevrilmiş “Aile” romanının tefrikası dikkati çeken yazılardandır. Nâmık Kemal, J. J. Rousseau, Büyük Frederik, Napolyon, Prens Bismark, biyografik bilgi ve eserlerinden örnek verilerek her fırsatta adlarından bahsedilen isimler olmuştur. Voltaire de zaman zaman eserlerinden parçalar çevrilen bir şahsiyettir. Ayrıca Emile Zola, Barbaros Hayreddin ve

Sainte Beuve hakkında seri yazılar yayımlanmıştır. Girit meselesi, Şark meselesi, Asya müslümanları, Rumeli Türkleri, Boğazlar meselesi, Rusya ve İngiltere'nin Osmanlı topraklarındaki emelleri, siyozizm gibi siyasi nitelik taşıyan konular tarihi geçmişiyile beraber ele alınmış, matbuat sayfalarında yabancı ülkelerin basın tarihi ve hâlihazırdaki durumları hakkında etraflı bilgilere yer verilmiştir.

Dergiye estetik bir görünüm kazandırmanın maddî çıkar sağlamaktan önce geldiğini belirten Ebüzziyâ Tefvik, bu bakımdan bir eser olarak gördüğü *Mecmûa-i Ebüzziyâ*'da mevcut malzemenin en güzelini ve kalitelisini kullanmıştır. Küff yazıda üstat olan Ebüzziyâ derginin kapak kompozisyonunu bu hat ile kendisi hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Mecmûa-i Ebüzziyâ koleksiyonu, İSAM Ktp., nr. D. 00580; Âlim Gür, *Ebüzziyâ Tefvik'in Hayatı, Dil, Edebiyat, Basın, Yayın ve Matbaacılığa Katkıları*, Ankara 1998, s. 272-282; Özgür Türesay, “Ebüzziyâ Tefvik ve Mecmua-i Ebüzziyâ (1880-1912)”, *Müteferrika*, sy. 18, İstanbul 2000, s. 87-140; “Mecmua-yı Ebüzziyâ”, *TDEA*, VI, 173-174.



ÂLİM KAHRAMAN

MECMÛA-I FETÂVA

(مجموعۃ فتاوی)

Leknevî'nin

(ö. 1304/1886)

fetvalarını bir araya getirdiği eseri.

Fetâvâ-yı Firengî Maḥal adıyla da bilinen eser, Hindistanlı muhaddis ve Hanefî fakihî Leknevî'nin kendisine sorulan sorulara Arapça, Farsça ve Urduca olarak verdiği fetvalardan oluşmaktadır. Öğrencilerinin muhafaza ettiği bu fetvalar daha sonra müellif tarafından derlenerek kitap haline getirilmiştir. Sistematik olarak düzenlenmeyen eser ilk defa 1888 yılında iki cilt halinde yayımlanmış, ardından Leknevî'nin babası Abdülhalim b. Muhammed'in ezberden yazdırdığı ve Leknevî'nin soru-cevap şeklinde düzenlediği fetvalardan meydana gelen üçüncü cilt neşredilmiştir. Eserin Leknevî'de 1330 (1912) yılında Muhammed Eyyûb tarafından gerçekleştirilen neşrinde soru ve cevapların metinleriyle birlikte soru sahiplerinin isim ve adresleri de yer almaktadır. Eser aynı yıl içinde yedi baskı yapmıştır.

Mecmû'a-i Fetâvâ'yı Urduca'ya tercüme eden Muhammed Bereketullah Rızâ (*Urdu Tercüme-i Mecmû'atü'l-fetâvâ Mu-*


'*allimû'l-fıkḥ*, I-III, Kanpûr 1346/1927; Lahor, ts., Shahzad Publishers) fetvaları fıkḥ eserlerinin tasnifine göre yeniden düzenlemiş, bazı mükerrer soru kalıplarını ve fetvaların sonunda yer alan Leknevî'nin adını çıkarmış, diğer müftülerin verdiği ya da naklettiği fetvalardaki isimleri ise muhafaza etmiştir. Ayrıca III. cildin sonuna genel dinî konularla ilgili kendi görüşlerini ihtiva eden bir ilâvede bulunmuştur. *Mecmû'a-i Fetâvâ*'nin Farsça çevirisi (I-IV, Lahor 1397/1978; Kuetta 1990) konuların tasnifi ve düzenlenişi bakımından farklılık gösterir.

Eserdeki fetvalarda, taklit karşıtı bir yaklaşıma sahip olan müellifin derin fıkḥ ve hadis bilgisi sayesinde meseleleri ılımlı bir bakış açısıyla ele aldığı görülür. Bu fetvaların aynı zamanda sosyal hayattaki değişimle hukuk düşüncesi arasındaki ilişkiyi yansıttığını söylemek mümkündür. Nitekim Leknevî, kendisinden önceki fakihlerin umûmî'l-belvâ ve sedd-i zerâi' gereği bazı hususları yasakladıklarını, bu görüşlerin değişmesiyle hükümlerin de değişmesi gerektiğini, ancak bazı fakihlerin bu konuyu yeterince kavrayamadığını söyler. Bu yaklaşımla ilgili olarak kadınların okuyup yazma öğrenmeleri ve eğitim görmelerinin gerekli olduğu, Hint yarımadasında yaşayan müslümanların İngilizce öğrenebilecekleri, geleneksel Sünnî görüşü kabul etmeyen bir kimsenin kâfir sayılmayacağı yönündeki fetvalarıyla daha önceki fakihlerin hıristiyanlara benzeme gerekçesiyle bir kısım kıyafetlerin giyilemeyeceği ve teknolojik ürünlerin kullanılmayacağı yönündeki görüşlerinin tutarsız olduğuna dair ifadeleri örnek olarak zikredilebilir.

Leknevî'nin görüşlerini eleştiren Abdülevvel Cavnpûrî, özellikle eserin III. cildinde yer alan soru ve cevapları müellifin kendisinin hazırladığını, dolayısıyla fetvaların halktan gelen sorulara verilen cevaplardan oluşmadığını, eserin I ve II. ciltlerinde diğer âlimlerin fetvalarına yer verildiğini ve müellifin bunları sadece aktardığını belirtir. Cavnpûrî ayrıca, Leknevî'nin eserde dönemin bazı tanınmış âlimlerinin katılmadığı pek çok fetvaya da yer verdiğini belirtir (*Müftüdû'l-müftî*, s. 266). Ancak bu değerlendirme, mütercimnin eserin neşri sırasında fetvaların sonunda yer alan Leknevî adının çıkarıldığı şeklindeki açıklaması dikkate alındığında isabetli görünmemektedir. *Mecmû'a-i Fetâvâ* günümüzde de Güney Asya müslümanları için önemli bir kaynak durumundadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Leknevî, *Mecmû'a-i Fetâvâ* (nşr. Muhammed Eyyûb), Leknev 1330/1911, I-III; Abdülevvel Cavnpûrî, *Müftüdû'l-müftî*, Multan 1326, s. 266; Ebû'l-Hasan Nedvî, *Hindustânî Müselmân*, Leknev 1961; Muhammed Rızâ Ensârî, *Fetâvâ-yı Firengî Maḥal: Fetâvâ-yı Kâdiriyye*, Leknev 1965; a.mlf., "Mevlânâ 'Abdülḥay Firengî Maḥallî kâ Mevḳıf aḍr Ne'î Hindustân meyn Uski Ma'neviyyât", *Fıkr-i İslâmî ki Teşkil-i Cedîd* (nşr. Ziyâülhasan Fârûkî - Müşîrülhak), Lahor, ts. (Rahmâniyye), s. 291-299; Salâh Muhammed Sâlim Ebû'l-Hâc, *el-Menhecû'l-fıkhî li'l-İmâmî'l-Leknevî*, Amman 1422/2002, s. 106; Zübeyd Ahmed, "'Abdülḥay Firengî Maḥallî", *UDMİ*, XII, 857-860.

 MUHAMMED KHALID MASUD

MECMÛA-i FÜNÛN

(مجموعۃ فنون)

Münif Mehmed Paşa'nın
ön ayak olmasıyla yayımlanan
aylık ilim, fen ve kültür dergisi.

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'tan sonra daha sistemli bir şekilde uygulamaya konulan Batılılaşma faaliyetleri doğrultusunda Türk toplumuna modern ilim ve kültürü tanıtmak üzere 1861 yılında kurulan Cem'iyet-i İlmîyye-i Osmâniyye'nin yayım organı olarak 1279 Muharreminde (Temmuz 1862) neşredilmeye başlanan *Mecmû'a-i Fünûn*, Münif Paşa'nın ilk sayıda yer alan takdim yazısına göre vatan çocuklarını yetiştirmek amacıyla çıkarılmıştır. Dergi, bir ve ikinci yıllar on ikişer sayı olmak üzere düzenli bir şekilde yirmi dört sayı yayımlanır. Üçüncü yılında İstanbul'da baş gösteren büyük kolera salgını ve bazı ekonomik güçlükler yüzünden 33. sayıda yayımını durdurmak zorunda kalır. Muharrem 1283'te (Mayıs 1866) yeniden neşredilmeye başlanan derginin, on dört sayı çıkarıldıktan sonra cemiyet mensuplarının dağılması üzerine beşinci yılında (Safer 1284 / Haziran 1867) 47. sayı ile yayımına son verilir. Münif Paşa, Rebüllevvel 1300'de (Ocak 1883) *Mecmû'a-i Fünûn*'u tekrar çıkarmaya teşebbüs ederse de ilk sayıda (48. sayı) yer alan "Bir Yıldız Böceği ile Bir Yolcu" adlı yazı yüzünden II. Abdülhamid'in emriyle kapatılır; Münif Paşa sorgulanır, ayrıca böyle bir yayıma izin verdiği için devrin Maarif nazırı ikaz edilir.

Cem'iyet-i İlmîyye-i Osmâniyye'nin nizamnamesinde de belirtildiği gibi (md. 3) din ve politika dışında her konuya açık olan derginin amacı ilim ve kültür yoluyla Osmanlı toplumunu çağdaş seviyeye ulaştırmaktır. Dinî konularla ilgili yasağa der-

ginin yayım süresi boyunca riayet edilmiş olduğu halde politika yasağı 4. sayıdan itibaren kısmen terkedilmiş ve "Hulâsa-i Politikîyye" sütununda dünya politikasıyla ilgili bir kısım haberlerin özetlerine yer verilmiştir. İlmî ve kültürel konulara yeni yeni ilgi duymaya başlayan devrin orta seviyedeki okuyucusunun kolayca anlayabileceği sade bir dille çıkarılacağı belirtilen dergide, cemiyet üyelerinin yanı sıra ihtisasları dahilinde başkalarının gönderdiği yazılara da yer verileceği ifade edilmekle beraber dergi büyük ölçüde yine cemiyet mensuplarıyla Münif Paşa'nın gayretleri sayesinde yayım hayatını sürdürmüştür.

Cemiyetin kurucuları, cemiyet nizamnamesinde "ulûm-ı nâfia" diye adlandırdıkları fen bilimlerindeki gelişmelerin Avrupa'nın ilerlemesinde büyük ölçüde etkili olduğunu düşündüklerinden *Mecmû'a-i Fünûn* da bir fen dergisi olarak sayfalarında Türk okuyucusunun henüz yabancı olduğu fizik, kimya, jeoloji, biyoloji gibi pozitif ilimlerin tarih, coğrafya, felsefe, mantık, pedagoji, iktisat ve maliye gibi sosyal bilimler alanındaki incelemelere yer vermiş, bu alanlarla ilgili yazılarda bir kısım ilmî ve felsefî kavramlara Osmanlıca'da karşılıklar bulmaya çalışmıştır.

Mecmû'a-i Fünûn'da yer alan yazılar, doğrudan doğruya çağının Batı düşüncesini yansıtmaya amacıyla kaleme alınmış olup bunlar Avrupa'da yayımlanan popüler mahiyette bir kısım dergi ve kitaplardan belli bir programa dayanmadan, hatta o günkü sosyal çevrenin ihtiyaçları göz önünde bulundurulmadan yapılan tercüme ve adaptasyonlardan oluşmaktadır.

İlim, fen ve kültür bağlamında Batılılaşma yönünde önemli bir adım olarak değerlendirilen ve yüzyılın sonuna kadar bıraktığı boşluğun doldurulamadığı görülen *Mecmû'a-i Fünûn* neşredildiği yılların genç neslinin fikir yapısı üzerinde kalıcı etkiler yapmıştır. O yıllarda genç bir okuyucu olarak Ebüzziyâ Mehmed Tevfik'in, "Münif Paşa *Mecmû'a-i Fünûn*'u yayımlamakla devletin yapamadığını yapmıştır" demesine bakılırsa dergi, daha sonraki yıllarda içinden birçok oluşumun filizlendiği bir kültür ocağı hüviyetine de sahiptir.

Bir kısmı Tercüme Odası ile Bâbiâli kalemlerinde memur olarak çalışan, bir kısmı Mekteb-i Harbiyye ve Mekteb-i Bahriyye gibi Batılılaşma'ya açık okullarda hocalık yapan dergi yazarları, ilerlemenin ilk ve en önemli şartı olarak gördükleri

ilmi doğrudan doğruya gündelik hayatın içine dahil etmeye çalışmışlardır.

Geniş okuyucu kitlesinin kolayca anlayabileceği bir dil görüşü taraftarı olan dergide ileriye dönük olarak üzerinde durulan konulardan biri de yazı diliyle yazıda kullanılan Arap alfabesi meselesi olmuş, Azerbaycanlı fikir adamı ve yazar Ahundzâde Mirza Feth Ali'nin Sultan Abdülaziz'e sunduğu bir lâyihayla yazı dilinde kullanılan Arap harflerinin ıslahı meselesi gündeme gelmiştir. Konunun cemiyet merkezinde Ahundzâde'nin de katıldığı bir toplantıda tartışılmasından sonra Türkçe'nin Arap harfleriyle yazılmasının birçok sakınca doğurduğu ve bir ıslahın kaçınılmaz olduğu konusunda görüş birliğine varılmıştır. Münif Paşa'nın 12 Mayıs 1862'de cemiyet merkezinde verdiği bir konferansta yine aynı konu tartışılmış, ileri sürülen değişik teklif ve görüşler "Islâh-ı Resm-i Hatta Dair Bazı Tasavvurat" başlığıyla derginin 14. sayısında yayımlanmıştır (Temmuz 1863).

Gerek telif gerekse tercüme yazılarda dergide kullanılan dilin devrine göre daha sade olduğu, hatta o sırada çıkmakta olan diğer bazı dergi ve gazetelerin dilini etkilediği anlaşılmaktadır. Ayrıca modern ilim ve felsefe dilinin kurulmasında derginin açtığı yol daha sonra devrin diğer yazarları tarafından sürdürülmüştür. Tanpınar gibi bazı araştırmacılar, XVIII. yüzyıl Fransa'sında *Grande Encyclopédie*'nin oynadığı rolün bir benzerini XIX. yüzyıl Türkiye'sinde *Mecmûa-i Fünûn*'un oynadığını belirtmişlerdir.

Dergide adları ve muhtevalarıyla bir yenilik olarak dikkati çeken yazılardan bazıları şunlardır: Münif Efendi imzasıyla: "Muvâzene-i İlm ü Cehl" (nr. 1), "Târîh-i Evrâk-ı Nakdiyye" (nr. 6), "Sergi-i Umûmî-i Osmânî'nin Vukû-i Küşâdî" (nr. 9, 10), "Ehemmiyyet-i Terbiye-i Sıbyân" (nr. 5), "Târîh-i Telgraf" (nr. 11), "Vesâit-i Tenvîriyye" (nr. 12), "Çin'de Bulunan Ehl-i İslâm" (nr. 8), "Ümid Burnu'nda Bulunan Ehl-i İslâm" (nr. 9), "Tanzîm-i İstanbul" (nr. 21), "Harîk-i İstanbul" (nr. 28), "Zuhûr-ı Tasvîr-i Efkâr" (nr. 1), "Mecmûa-i İber-i İntibâh" (nr. 8), "Mir'at" (nr. 9). Diğer imzalarla: "İlm-i Servet-i Milel" (Ohannes Efendi, nr. 2), "Fevâid-i Şirket" (Vahan Efendi, nr. 8), "Banka-i Osmânî" (Kadri Efendi, nr. 12), "Kuvve-i Elektrikiyye" (Dâniş Bey, nr. 24), "Medhal-i İlm-i Jeoloji" (Edhem Paşa, nr. 2-5, 9, 11, 16, 23, 25, 27, 30, 32, 33), "Kudemâ-yı Mülûk-ı Misriyye Tarihi" (Halil Bey – Cemil Bey, nr. 1, 2, 4, 10, 19, 20, 23, 25, 35, 44, 46), "Avru-

pa Kıtasının Mevki-i Coğrafisi ve Ahvâl-i Tarihiyyesine Dair" (Kadri Efendi, nr. 3-4), "Britanya Adaları Tarih ve Coğrafyası" (Kadri Efendi, nr. 16-18), "Lüzûm-ı İlm-i Tıb" (Mehmed Emin Efendi, nr. 38), "İntihar" ve "İşkât-ı Cenin" (Aziz Efendi, nr. 39, 40).

Dergide müstakil makalelerde ele alınan belli başlı konuları pozitif ilimler başta olmak üzere tarih, coğrafya, felsefe, arkeoloji, eğitim, iktisat, sanayi, şehircilik, basın, halk sağlığı ile kısmen din ve politika oluşturmaktadır. Türk okuyucusuna Batılı tarzda ilk roman örneği olarak takdim edilen Fénelon'un *Télémaque Tercümesi*'nin özetleriyle Edhem Pertev Paşa'nın köpeklerle ilgili meşhur "Av'ave" makalesi (nr. 42), birkaç tercüme ve Osmanlı Sanayi Sergisi dolayısıyla yazılan bir manzume dışında dergide edebiyatla ilgili herhangi bir örneğe yer verilmemiştir. Buna karşılık Münif Efendi'nin aralarında Demokritos gibi materyalist; Thales, Heraklit, Anaxagoras, Empedokles gibi fizikçi; Solon, Piatakos, Pythagoras, Sokrat ve Eflâtun gibi ahlâkçı, mistik ve idealist filozofların da bulunduğu "Târîh-i Hükemâ-yı Yunan" başlıklı on altı sayı süren yazı dizisi dikkati çeker (Akgün, sy. 15 [1995], s. 56-65).

Mecmûa-i Fünûn'un yazarları arasında şu isimler de bulunmaktadır: Ahmed Vefik Paşa, Saffet Paşa, Rifat Bey, Küçük Said Paşa, Hekimbaşı Sâlih Efendi, Aleksandr Karatodori, Konstantinidi Efendi, Hayrullah Efendi, Bekir Sıdkı Efendi, Ahmed Rifat Efendi, Mâcid Bey, Mehmed Şerif, Kostaki ve Fardis Efendi.

Küçük boyda, 12 x 19 cm. ebadında bazan üç, bazan dört forma hacmindeki derginin ilk sayısı Ceridehâne'de, sonraki birkaç sayısı Tercümân-ı Ahvâl ve Artin Manosyan Matbaası'nda, 9. sayıdan itibaren Cem'iyet-i İlmiyye-i Osmâniyye Matbaası'nda basılmış ve o döneme göre pahalı sayılan 5 kuruş fiyatla satılmış, gördüğü ilgi üzerine ilk sayıları yeniden tabedilmiştir. Sayfa numaraları her ciltte teselsül edip yeniden başlayarak toplam 1905 sayfalık bir koleksiyon oluşturmuştur. Her cildin sonuna bir fihrist ile yanlış-doğru cetveli eklenmiştir. *Mecmûa-i Fünûn*'un İstanbul'daki birçok kütüphanede koleksiyonları bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Agâh Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri* (Ankara 1960), Ankara 1972, s. 264-266; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Konya 1966, I, 149-155; Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1967, s. 150-154; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Cemiyet-i İlmiyye-i Osmaniye'nin

Kuruluş ve Faaliyetleri", *Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri*, İstanbul 1987, s. 211-220; a.mlf., "Cem'iyet-i İlmiyye-i Osmâniyye", *DîA*, VII, 333-334; İsmail Doğan, *Tanzimat'ın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi*, İstanbul 1991; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 2002, s. 264-266; Ali Budak, *Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını: Münif Paşa* (doktora tezi, 2002), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 241-300; Ebüzziya Tevfik, "Münif Paşa, Hayatı ve İşleri", *Yeni Tasvîr-i Efkâr*, nr. 251-253, İstanbul 10-12 Şubat 1910; Mehmed Kaplan, "Bizde Avrupa Kültürünün İlk Öncüleri", *İstanbul*, sy. 62, İstanbul 1946, s. 5-7; Dündar Akünal, "Türk Basınının 150. Yılında İlk Türk Dergisi: Mecmua-i Fünûn", *Sanat Olayı*, sy. 11, İstanbul 1981, s. 45-47; a.mlf., "İlk Türk Dergisi: Mecmua-i Fünûn", *TCTA*, I, 117-118; Ekrem Işın, "Osmanlı Bilim Tarihi: Münif Paşa ve Mecmua-i Fünûn", *TT*, sy. 11 (1984), s. 61-66; Yeşim Işıl, "Mecmua-i Fünûn'da Bilimsel Zihniyet", a.e., sy. 46 (1987), s. 45-48; a.mlf., "Mecmua-i Fünûn'da Tıp Konulu Yazılar", *Bilim Tarihi*, sy. 22, İstanbul 1993, s. 17-30; Mehmet Akgün, "Cemiyet-i İlmiyye-i Osmaniye ve Mecmua-i Fünûn'un Felsefî Açından Taşdığı Önem", *Felsefe Dünyası*, sy. 15, Ankara 1995, s. 53-67; Necdet Hayta, "Cemiyet-i İlmiyye-i Osmaniye ve Mecmua-i Fünûn", *TK*, sy. 428 (1998), s. 728-742; Mustafa Kutlu, "Mecmua-i Fünûn", *TDEA*, VI, 175-176.



ABDULLAH UÇMAN

MECMÛA-i MUALLİM

(مجموعه معلم)

Muallim Nâci'nin
(ö. 1893)

çıkardığı haftalık edebî dergi.

30 Eylül 1303 (12 Ekim 1887) – 3 Teşrinisânî 1304 (15 Kasım 1888) tarihleri arasında toplam elli sekiz sayı yayımlanan dergi kapanıncaya kadar hemen tek başına Muallim Nâci tarafından çıkarılmıştır. İlk iki sayının üçüncü, 3, 5-11. sayıların ikinci baskısı yapıldığına göre büyük ilgi gördüğü anlaşılan derginin ilk sayıdan itibaren sayfa numaraları devam ettirilmiştir. Düzenli biçimde her hafta dört sayfa yayımlanan dergide dikkati çeken ilk şey, çıkış yazısında belirtildiği halde devrin diğer edebiyat dergilerinden farklı olarak birkaç istisna dışında yeni ve aktüel konularla ilgili şiir, hikâye, deneme, edebî tenkit gibi herhangi bir örneğe yer verilmemiş olmasıdır. Dergide daha çok eski Türk edebiyatına dair makalelerle şiir iktibasları oldukça geniş yer tutmaktadır. Dergide İsmâil Safâ dışında bazı sayılarda Ali Ulvi, Besim, İbrâhim Necâti, Mehmed Said, M. Selâhaddin gibi pek tanınmamış şair ve yazarların adına da rastlanmaktadır.

۱ نومیرو	سپارشیته	۹ غروشدهدر.
رئسخنی ۹ غروشدهدر.	طبع ثالث	رئسخنی ۹ غروشدهدر.
مرکزی ابو السعد جاسمده ۱۸ نومولو دکلمر. کوتله بلک اوراق بیلم کشته اوراقه کونترکتیه. پوسته ابرق ویرلش مکاتب قبول اوتماز.		استانبول ایپون آتونه بازارلیق. پروتا لیس داندل اولاندینی حائده طراج لیون بر سئک آتونه بدلی - پوسته ایرتیه براب - باریم عتقالی ابراسیده.
۱۳۰۳	(مداری نظارتک رخصتیه عتیهده بروقه نشر اولور)	قی ۳۰ ایلول ۱۳۰۳
مقدمه		
<p>مستقل ایسه یا زمانه تلق ایدر، یا اجز. ایدرسه (نمل)در، اجزسه (اسم)در. برقشسه کوره لفظ (حرف - ادات - فعل - اسم) دن عبارت اولوق اوزره درت قسم اولور. حرف گه دکلمر. بناه علییه (ادات) - فعل - اسم (ادن) عبارت اولوق اوزره اوج قسمه مختصیر قالم. دینک اولیورکه: اولا لفظی مناسزه و یا منطقی اولوق اوزره اکیبه تقسیم ایله برخسته (حرف)، اکتیبه (کلمه) دیوروز. تایا قانی - دلالت ایتدیکی منانک مستقل و یا غیر مستقل اولسه نظراً - اول امرده اکیبه، - دلالت ایتدیکی منانک مستقل اولسنه کوره زمانه تاقی اولوب اولماسی اعتباریه - ایکتی درجهده نه اکیبه تقسیم ایدیوروز. بوئن اوج قسم حصوله کلسور. چونکه کله - دلالت ایتدیکی منانک مستقل و یا غیر مستقل اولسه نظراً نه اکیبه بوتجه قسم تاقی، یعنی منطقی غیر مستقله دلالت ایدن کله آرتق نه یعنی جهتیه - تقسیم قبول ایتدیکندن بر قسم مختصیر اولوب قالمور. بوکا (ادات) دینایور. کله - دلالت ایتدیکی منانک زمانه تاقی اولوب اولماسی اعتباریه - اکتیبه درجهده نه اکیبه آرتقیه اکی قسم دهه میده ایدیوروز. زمانه تاقی اولانه (نمل)، اولیانشه (اسم) کله ویریلور. ایتسه بروجه ایله گله (ادات) - فعل - اسم) عتوانلاریله اوج قسمدن عبارت اولور.</p>	<p>مجموعه معلم (سایه ترقی وایه پادشاهیهده نئندن کلدیکی قدر ادبیاته خدمت ایددکدیر. مکاتب شاها. نده عاجزانه ویربان درس لرک خلاصه لریله برابر سائر هردوا آثار ادبییه حی حاوی بوله جئدور. محرری هم متعلم، هم معلمدر. تلمدن، تلمیدن هیچ روق خالی قالمق ایستمن. بیلدیکی اوکره تمکه، بیلدیکی اوکره تمکه چالیشر. بیلدیکی اوکره نه بیلدیکی فایده باب اولور. بیلدیکی اوکره ده بیلدیکی فایده بخش اولور. مسلکی بویه استفاده دن، اناده دن عبارتدور. اعتقادجه الگوزلی مسلك ده بودر. انسان ایپون دنیا مکتب عالیسنده کر چکدن مستتید، بکر چکدن مفید اولقدن اعلى نه شرف تصور اوله یئیلیر: ان شاء الله بوشرقی حقیقه احراز ایدلردن اولور.</p>	<p>Mecmûa-i Muallim'in 1. sayısının ilk sayfası</p>

Mecmûa-i Muallim'in yayım hayatına girişi dolayısıyla Saâdet gazetesinde yer alan bir yazıda, "Gazetemiz hey'et-i tahririyye reisi Muallim Nâci Efendi Hazretleri mekâtib-i âliyyede tedrisiyle müstağil oldukları edebiyat derslerinin istifadesini bir kat daha neşr ü ta'mim etmek maksad-ı âlî-himmetânesiyle bu kerre bâlâdâki unvan tahtında bir mecmûa-i müffide neşranı ibtidâr ederek ..." (nr. 843, 12 Teşrîniyevvel 1887) sözlerine bakılırsa benzerlerinden farklı mahiyette böyle bir derginin çıkış sebebi daha iyi anlaşılır. Bu haber doğrultusunda, derginin daha ilk sayısından itibaren Muallim Nâci'nin hocalık yaptığı Mekteb-i Hukuk ile Mekteb-i Sultânî'de okuttuğu edebiyat derslerinin özetlerine geniş bir şekilde yer verildiği görülür. İlk sayıların ilgi görmesinin sebebi de büyük bir ihtimalle bu ders notlarıdır. İkinci sayıdaki "İhtar" başlıklı yazıda, "İmtihan zamanlarının takarübü cihetiyle bu nüshanın dersten ibaret olmasına lüzum görülmüştür" ifadesi bunu doğrular niteliktedir.

Dergide beşinci sayıdan itibaren "Müstefiz" başlığı altında Arap ve İranlı şair ve yazarların eserlerinden manzum ve mensur tercümelemlerle Voltaire, Fénelon, La Fontaine, Gilbert ve Boileau'dan yapılmış tercümelemler yer alır. Muallim Nâci'nin Emile Zola'dan ancak bir kısmını çevirebildiği Thérèse Raquin ile (nr. 36-58) Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Bedâyî'u'l-efkâr fî şa-

nâyî'i'l-âşâr'ının çevirisi, Kemalpaşazâde'nin Dekâiku'l-hakâik adlı eserindeki bazı tabirlerin açıklaması ile yine Muallim Nâci'nin Yazmış Buldum adlı eserinin ikinci kısmı dergide (nr. 4'ten itibaren) tefrika suretiyle yayımlanmıştır. Muallim Nâci'nin gerek ders notlarında gerekse diğer yazılarında dikkati çeken husus, ele aldığı bir edebî konuyu daima eski edebiyatın vazgeçilmez kurallarını oluşturan bedî', beyân, belâgat ve fesahat açısından ele alıp değerlendirmesidir.

Muallim Nâci'nin "Nümüne-i İntihâb" başlığıyla bir kısım divan şairlerini tanıttığı ve eserlerinden örnekler verdiği yazı serisi dergide dikkati çeken bölümler arasındadır. Nâci'nin daha sonra Osmanlı Şairleri adıyla biraz daha genişleterek kitap halinde bir araya getireceği (İstanbul 1307) dergideki bu yazı serisinde şu şairlere yer verilmiştir: Nefî, Şeyh Galib, Esrar Dede, Şeyhülislâm Zekeriyâyâde Yahyâ, Hoca Neş'et, Yenişehirli Avni Bey, Sâbit, Usûlî, Fasih Ahmed Dede, Sürûrî, Seyyid Vehbî, Zâtî, Ahmed Neyfî, Enderrunlu Vâsif, Hâkânî, Fitnat Hanım, Râgıb Paşa, Nâilî-i Kadîm, Nev'î, Cevrî, Halim Giray ve Azmîzâde Mustafa Hâletî. Dergide ayrıca Muallim Nâci'nin "Küçük Bir Mudhike" (nr. 25), "Vefâ ile Safâ Beyninde Müşâare" (nr. 35), başlıklı manzum diyaloglarla "Tahrîz" (nr. 27), "Fuzûlî'ye Peyrev Olabilir miyim?" (nr. 36), "Şathiyyât" (nr. 50), "Hâtıra-i Bedr-i Kübrâ" (nr. 56)

gibi şiiirlerine de yer verilmiştir. Bunlardan başka Muallim Nâci'nin "ve, ve ammâ, ve hem de" gibi bir kısım bağlaçların dilimizde yerli yersiz kullanımı konusunda Hacı İbrâhim Efendi'nin ileri sürdüğü görüşlere karşı tenkitleriyle birlikte (nr. 32, 34, 35, 37) "Muhâdara" başlığı altında bazı kitap tanıtma yazılarına da rastlanmaktadır (nr. 38'de Ali Nazîma'nın Küçük Coğrafya adlı eseri tanıtılmaktadır).

Fevziye Abdullah Tansel, Muallim Nâci'nin Mecmûa-i Muallim'de yayımlanan mektup, hâtırat, tercüme ve seçme tarzındaki eserlerinin zannedildiği gibi gelişigüzel yazılmış şeyler olmayıp bu sırada okullarda verdiği derslerle ilgili dil, edebiyat ve edebiyat tarihi alanında doğrudan doğruya bilgi birikimi ve araştırma dayanan önemli çalışmalar olduğunu belirtir (İA, IX, 18-19).

Ahmet Bedevi Kuran, Mecmûa-i Muallim'in Sa'dî-i Şîrâzî'den yapılan bir tercüme dolayısıyla Matbuat Umum Müdürlüğü tarafından kapatıldığını ileri sürerken Celâl Tarakçı dergide adı geçen şairden herhangi bir çeviri bulunmadığını, dolayısıyla böyle bir hususun kapatılma sebebi olamayacağını belirtmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmet Bedevi Kuran, Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde İnkılâp Hareketleri, İstanbul 1959, s. 147; Hasan Duman, Katalog, s. 242-243; Celâl Tarakçı, Muallim Nâci Efendi-Hayatı ve Eserlerinin Tedkiki, Samsun 1994, s. 142-144; Adnan Karaismailoğlu, "Muallim Nâci ve Mecmua-i Muallim", Yedi İklim, VI/46, İstanbul 1994, s. 84-87; Yakup Şafak, "Mecmua-i Muallim'in Basılmayan Yazıları ve 'İrşâdât-ı Gazâlî'", Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 8, Konya 2000, s. 131-168; Fevziye Abdullah Tansel, "Nâci", İA, IX, 18-19; Abdullah Uçman, "Mecmua-i Muallim", TDEA, VI, 176.

ABDULLAH UÇMAN

MECMÛA-I SÂZ ü SÖZ

(مجموعه ساز و سوز)

Ali Ufkî Bey

(ö. 1675 [?])

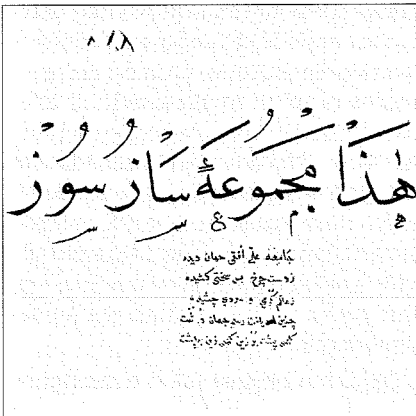
tarafından derlenen müzikî antolojisi.

Leh asıllı bestekâr ve müzikîşinas Santûrî Ali Ufkî Bey'in müzikîyle ilgili üç çalışması arasında en kapsamlı olanıdır. Diğer iki eserden biri, çeşitli bölümleriyle Mecmûa-i Sâz ü Söz'deki güfte ve notalar arasında benzerlik bulunan, bir plan içerisinde yazılmış, Ali Ufkî Bey'in İstanbul'a gelmesinden çok önce kaleme alındığı anlaşılan, bu özelliklerinden dolayı "Mecmûa-i Sâz ü Söz Müsveddeleri" ola-

rak nitelendirilen *Mecmûa* (Bibliothèque Nationale, AF, nr. 292), diğeri ise mezmûr adlı dinî metinlerin güftelerinin ve notalarının derlendiği *Mezmûrlar* adlı eserdir (Bibliothèque Nationale, Suppl. Turc, nr. 472). Türk mûsiki tarihinin en önemli belgeleri arasında yer alan ve Türk mûsikisinin ilk nota koleksiyonu kabul edilen *Mecmûa-i Sâz ü Söz'ü* müellifin Osmanlı sarayında meşkhânedede görevli iken 1060 (1650) yılında yazmaya başladığı kaydediliyorsa da bitiş tarihi hakkında kesin bilgi yoktur. Eserin başında "Hâzâ Mecmûa-i Sâz ü Söz" ibaresi yer almaktadır.

XVI ve XVII. yüzyıllara ait pek çok sözlü eser ve saz eserinin güftesiyle birlikte derlendiği kitap, farklı bir kalemden çıktığı anlaşılan ve Latin harfleriyle yazılan içindikiler kısmıyla başlar. Bunu, yirmi iki değişik makama göre tasnif edilen ve fasıllar halinde sıralanan mûsiki eserleri takip eder. Ali Ufkî Bey'in kendi bestelediğini de içeren, toplam 544 adet notaya alınmış sözlü eser ve saz eserinin yer aldığı kitapta sırasıyla şu fasıllar bulunur: Hüseyinî, muhayyer, nevâ, uşşak, bayatî, acem, sabâ, çârgâh, segâh, rast, mâhur, eviç, irak, nihâvend, uzzâl, nişâbur, sünbûle, şehnaz, nikriz, bûselik, aşiran bûselik ve hisar. Bu fasıllar içinde ayrıca acem aşiran, eviç hûzî, gerdâniye, tâhir, muhâlif-i irâk, muhayyer sünbûle, serk(?) nihâvend makamlarında eserlerin notalarına da rastlanmaktadır. Eserde ilâhi, savt, tevhid ve tesbih formunda otuz beş, peşrev ve saz semâisi formunda 204 eser yer almaktadır. Diğeri ise nakış, murab-

Mecmûa-i Sâz ü Söz'ün unvan sayfası (British Museum, Sloane, nr. 3114)



Mecmûa-i Sâz ü Söz'ün bir sayfa (British Museum, Sloane, nr. 3114, s. 44)



ba, raks ve raksiyye (hiciv ve oyun muhtevalı), semâi, şarkı, tekerleme, yelteme, türkû, varsağı formlarındaki eserlerin notalarıdır. Bunların yanı sıra kitapta çeşitli yazı karakterleriyle manzum ve mensur metinler de bulunmaktadır. Arapça, Farsça ve Osmanlı Türkçesi'yle olan bu metinler gazel, muhammes, tahmîs, rubâî, tarih düşürme, kıta, müfred beyitler; nasihatler, tarih düşürmeler, ilaç tarifleri, mûsikiyle ilgili metinler, âyet ve hadislerden ibarettir.

Ölçü çizgisinin ve sus (es) işaretinin yer almadığı kitapta (sadece bir eserde ese benzer bir işaret tesbit edilmiştir) dört değişik anahtar kullanılmış, bazı eserlerde porte başında anahtar konmamıştır. Kitapta rastlanan değıştirme işaretleri de bugün algılandığı ve kullanıldığı biçimde değildir. Pek çok eserin usul adının verilmediği, ancak bazan bir usulün birden fazla şekille ifade edildiği kitapta usul ifade eden kırk iki değişik şekil altında on altı usul kullanılmış olup bunlar berefşan, çenber, fahte, devr-i kebîr, darb-ı fetih, devr-i revân, düyek, evfer, hafif, fer', hâvî, muhammes, nîm devir, nîm sakil, sakil ve semâi usulleridir. Ancak usuller için kullanılan şekillerin de tutarlı olmadığı, devr-i kebîr, evfer ve semâi usullerinin bugünkü kullanımından farklı olduğu görülmektedir.

Mecmûa-i Sâz ü Söz'ün müellif hattı tek nüshası Londra'da British Museum'da kayıtlıdır (Sloane, nr. 3114). Bu yazmanın varlığından ilk defa Jacob Spon adlı bir Fransız söz etmiştir. Seyahat münasebetiyle 23 Eylül – 16 Ekim 1675 tarihleri arasında İstanbul'da bulunan Spon, 1678'de yayımladığı seyahatnâmesinde arkadaşıyla beraber kendisine İstanbul'da "Hally Beg" (Albertus Bobovius) adlı Po-

lonya asıllı bir mühtedi tarafından yazılan bir Türkçe şarkı mecmuasının gösterildiğini kaydeder. Bir şekilde koleksiyoncu Sir Hans Sloane'nin eline geçen eser onun 1753'te ölümüyle British Museum'a bağışlanmıştır.

Eseri Türkiye'de ilk defa yazdığı bir makale ile Çağatay Uluçay tanıtmış (bk. bibl.), bunu kitap üzerinde yapılan pek çok inceleme takip etmiştir. Haydar Sanal'ın *Mehter Musikisi* adlı eserindeki (İstanbul 1964) bazı mehter havalarını bu mecmuadan tesbit etmesi, Cafer Ergin'in kitapta yer alan Arapça, Farsça ve Osmanlıca metinleri Latin harflerine çevirerek *Musiki Mecmuası*'nda neşretmeye başlaması (yanıda kalan bu yayım daha sonra H. İbrahim Şener tarafından yine aynı dergide tamamlanmıştır) bu konudaki önemli çalışmalar olarak dikkati çeker. Şükrü Elçin tarafından yayıma hazırlanarak tıpkıbasımı gerçekleştirilen *Mecmûa-i Sâz ü Söz* üzerinde (İstanbul 1976; Ankara 2000) en önemli çalışmaları Muammer Uludemir'in yapmış olduğunu özellikle belirtmek gerekir. Uludemir bu çalışmalarında mecmuada geçen usuller, değıştirme işaretleri, anahtarlar gibi teknik bilgilerle beraber notaların tamamını bir liste halinde vermiş, ayrıca eser içindeki saz semâisi, murabba ve türkülerin transkripsiyonlu metinlerini yayımlayarak pek çok yeni eseri Türk mûsikisi repertuarına kazandırmıştır (Ali Ufkî, inceleme kısmı, s. 28). Ancak eserin birtakım yardımcı teknik bilgi ve araştırmaları, orijinal metnin Latin harflerine ve eski Batı notasıyla yazılan notaların günümüz Batı notasına çevrilmesiyle M. Hakan Cevher tarafından hazırlanan neşri (bk. bibl.) bu konuda şimdiye kadar yapılan en kapsamlı yayımdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ali Ufkî, *Hâzâ Mecmûa-i Sâz ü Söz: Çeviri-yazım-İnceleme* (haz. M. Hakan Cevher), İzmir 2003, inceleme kısmı, s. 1-135; Blochet, *Catalogue*, I, 122, 364; Haydar Sanal, *Mehter Musikisi*, İstanbul 1964, tür.yer.; Gültekin Oransay, *Ali Ufkî ve Türk Dini Musikisi* (doçentlik tezi, 1972), AÜ İlahiyat Fakültesi Ktp., nr. Y. 16566; Cem Behar, *Ali Ufkî ve Mezmurlar*, İstanbul 1990, s. 19-20, 33, 37-39; Çağatay Uluçay, "Mecmua-i Sâz-ü Söz", *Türk Musikisi Dergisi*, sy. 14, İstanbul 1948, s. 4, 24; Vasfi Rıza Zobu, "İktibaslar: Kıymetli Sahne Sanat-kârı Vasfî Rıza Zobu'nun Londra'daki Tetkiklerinden", a.e., sy. 35 (1950), s. 6-7, 24; Cafer Ergin, "Hâzâ Mecmua-i Sâz ü Söz (Ali Ufkî Edvarı)", *MM*, sy. 233, 235-237, 239-243, 245-249, 250-259, 261-269, 270, 272-275, 277, 279-281, 285-289, 291-293, 296, 298, 300, 303, 308-309, 316, 318-320, 322-324 (1968-76), tür.yer.; Turgut Kut, "Ali Ufkî Bey ve Eserleri Hakkında", a.e., sy. 332 (1977), s. 8-10; H. İbrahim Şener, "Hâzâ Mecmua-i Sâz ü Söz (Ali Ufkî Edvânı)", a.e., sy. 373-375, 378, 380, 382-386, 389-391, 393-396, 398-399, 400-407 (1980-84), tür.yer.



NURİ ÖZCAN

MECMUA-i ULÛM

(مجموعه علوم)

Cem'iyet-i İlmîyye tarafından yayımlanan ilmî-edebî dergi.

1 Zilhicce 1296 – 1 Rebülevvel 1297 (16 Kasım 1879 – 12 Şubat 1880) tarihleri arasında neşredilen dergi her ayın birinde ve on beşinde olmak üzere toplam yedi sayı çıkmıştır. İlk sayısında yer alan tâlimat-nâmeğe göre Avrupa'daki örneklerinde görüldüğü gibi derginin yarısı ilim, fen, sanat ve sanayideki yeni icatlara, diğer yarısı edebiyat ve felsefeye ayrılacaktır. Ancak önce ilim ve fennin çeşitlerine göre tarifi, taksimi ve konularının belirlenmesi yoluna gidilecek, bunların eski ve çağdaş milletlerle müslümanlar ve Türkler arasındaki seviyesi üzerinde durulacaktır. Daha sonra Osmanlı ülkesinde mektep, medrese ve kütüphane gibi vakıf müesseseleri, ilim cemiyetleri, maarif meclisleriyle matbu veya yazma kitapların durumu Avrupa'daki benzerleriyle beraber ortaya konulacaktır. Yine sanat, sanayi, ziraat ve ticaretin durumu, bunlarla ilgili olarak açılmış mektep, kurulmuş şirket ve cemiyetlerle Avrupa'daki benzerleri ele alınacaktır. Sanat, sanayi, ziraat ve ticaretin gelişmesini teşvik için çeşitli makaleler yayımlanacak ve raporlar hazırlanacaktır. Gerek bu konularda gerekse edebiyata dair gazete ve dergilerdeki makaleler iktibas edilecek, henüz yayımlanmamış veya ikinci defa yayımlan-

ması gerekli görülen risâlelerle Cem'iyet-i İlmîyye'ce telif ve tercümesi gerçekleştirilecek bazı kitap ve risâleler de dergide yer alacaktır. Bir diğer husus da mecmuada çıkan yazılarda kendileri istemedikçe yazar isimlerinin belirtilmeyecek olmasıdır.

Bu prensiplere yayın hayatı süresince genellikle bağlı kalmış, dergide çeşitli ilmî makalelerle iki müstakil risâle, bir roman eleştirisi, maarif ve diğer hususlara dair haber ve mektuplara, bazı gazete ve dergilerden iktibaslara yer verilmiştir. İktibaslarda özellikle eğitim hakkında yabancı devlet adamlarının nutuklarıyla yeni icatlar üzerine yazılar ağırlıktadır. Haber ve makalelerde Rusya, Fransa, Almanya ve Avusturya gibi ülkelerde bilim alanındaki gelişmeler, Suriye'de *Şam* gazetesinde çıkan medeniyet hakkındaki bazı tartışmalarla Fas Sultanı Mevlây Hasan'a ait bir beyannâme söz konusu edilmiştir. Ayrıca imlâ, sözlük ve dil meselesi, yeni kurulan ilk ve orta dereceli eğitim kurumlarının işlahı, çocuk eğitimi, Avrupa medeniyet düzeyine ulaşmak için maarifin yeniden ele alınması üzerinde durulan diğer hususlardır.

Dergide yayımlanan yazılar genel olarak imzasızdır. İmzalı olan veya kime ait olduğu daha sonra belirlenen yazılar arasında Hasan Tahsin Efendi'nin (Hoca Tahsin Efendi) geçirdikleri tarihî seyir içinde alfabeleri ele alan "Aklâmü'l-Akvâm" ile "İlme Dair Bir İki Söz: Ta'rif-i İlm, Taksîm-i Ulûm, Şeref ü Fazl-ı İlm", "Terakkî-i Maârif Târîh ü Taksîm ü Semerât-ı Ulûm", "Târîh-i Terakkî" ve "Esrâr-ı Âb u Havâ", İngiltere Ziraat Cemiyeti'nden kimyager Dolferi'den "Süt" makalesinin çevirisi; Nâmik Kemal'in daha önce başka yerlerde yayımlanmış olan "Terakkî", "Görenek", "Medeniyet" ve "Aile" makaleleri; Trabzon Valisi Sırrı Paşa'nın "Fazilet ve Şeref-i İlm"; Adana Hâkim-i Şer'i Haydar Beyefendi'nin "Müzekki's-sibyân"ı sayılabilir. Hasan Tahsin Efendi'nin *Hey'et-i Âlem*, Ahmed Hamdi Efendi'nin *Târîh-i Tabîi Kısm-ı Evvel Kuşlar* risâleleri de müstakil olarak dergide yer almıştır.

Ali Rûhi Bey'in bir terciibendiyle bir gazeli, Hüseyin Eşref Efendi'nin bir terciibendiyle Ahmed Midhat Efendi'nin *Yeryüzünde Bir Melek* romanının, eleştiri mahiyetinde sorular da ilâve edilmiş metnin bir bölümü derginin edebî cephesini oluşturmaktadır. Üç sayı devam eden Ahmed Midhat Efendi'nin romanı hem konusu hem de imlâ ve ifadesi bakımından

sorgulanmıştır. Dergide Kâtib Çelebi'nin *Mizânü'l-hak* adlı risâlesi müellif hattı bir nüshadan yararlanılarak yayımlanmıştır (nr. 2, s. 125). Bu nüshada eserin eksik olan son kısımlarının basma ve yazma birçok nüsha karşılaştırılarak hazırlanmış olması edisyon kritik düşüncesinin varlığını ortaya koymakta, bu amaçla gösterilen ilmî titizlik dönemi bakımından dikkat çekmektedir. İlk sayıda "Kânûn-ı Esâsî" ve "Cem'iyet-i İlmîyye Mukâvelenâme-i Esâsîsi", üçüncü sayıda "Cem'iyet-i İlmîyye-i Arnavudîyye Nizam-nâmesi" metinleri yer almaktadır. İlk beş sayısı seksen, altıncı sayısı altmış, yedinci sayısı elli sayfa olarak yayımlanan dergide üçüncü sayıdan itibaren abonelerin listesi verilmiştir.

Varlığı *Mecmûa-i Ulûm* ile ortaya çıkan Cem'iyet-i İlmîyye, bir kısım ipuçlarından anlaşıldığına göre derginin çıkışından kısa bir süre önce kurulmuş ve sekiz dokuz ay kadar faaliyette bulunmuştur. Kurucuları açıklanmamakla beraber Hoca Tahsin Efendi, Ahmed Hamdi Efendi ve Şükrü Efendi'nin cemiyetin mensupları ve yöneticileri arasında bulunduğu tahmin edilmektedir. Ölümünden (1881) önceki hastalık dönemiyle Cem'iyet-i İlmîyye'nin işlerindeki aksamanın aynı zamana rastlaması Hoca Tahsin Efendi'nin cemiyetteki rolünün önemine bir işaret kabul edilmiştir.

Esas gayesi Osmanlı ülkesinde ilim ve tekniği geliştirmek ve yaymak, bu sebeple ihtiyaç içindeki okullara yardım etmek olan Cem'iyet-i İlmîyye hedefine ulaşmak amacıyla yayın yoluna öncelik vermiş, halka yönelik neşriyat düşünülmeyle beraber ewelâ *Mecmûa-i Ulûm*'u çıkarmıştır. Dergi politik olmaktan çok ilmî ve edebî nitelikli bir yayın çizgisi izlemiş, devletin kanunları ile maarif nizamlarına uygun hareket edileceği belirtilmiştir. Dergide Batı bilim ve tekniğinin alınmasını gerekli gören bir anlayışa rağmen Batı'dan her şeyin hiçbir değişikliğe uğramadan aktarılması yerine seçmecî davranılmasına taraftar, muhafazakâr bir tavır dikkati çekmektedir. İlmî araştırmayı hedef alan ve ilim adamları ile sanatkârları korumayı amaçlayan Batı tarzı akademilerden farklı olarak cemiyet XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'ndeki diğer benzerleri gibi halkı aydınlatma, yenilikleri tanıtırma, maarifi yayma ve yayın yapma yolunu benimsemiştir.

Cemiyetin orijinal fakat benzerlerine göre daha karışık ve bir ilim cemiyetinin

ihtiyaçları düşünülürken hantal sayılabilecek bir idarî yapısı vardır. Dâimî, fahrî, muavin, müşavir olmak üzere dört çeşit üye grubu bulunmaktadır. İdarî yapılanma en yüksek organı olan bir genel meclisle ilmiye meclisi, maliye meclisi, idare meclisi ve teftiş komisyonundan oluşmaktadır. Geliri büyük oranda üye aidatlarına dayanmaktadır. Dergiyi tertip ve ihracına kadar padişahın "teşvik ve tesvik"ini gördükleri açıklanmakla beraber Nâmık Kemal'in yazıları ile Arnavut Cemiyeti'nin nizamnamesine de yer verilmesi sarayın cemiyete desteğini büyük oranda ihtimal dışı bırakmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Hasan Duman, *Katalog*, s. 245; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Cemiyet-i İlmiye ve Mecmua-i Ulûm", *Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri*, İstanbul 1987, s. 221-245; Cemil Aydın, *Mecmua-i Fünûn ve Mecmua-i Ulûm Dergilerinin Medeniyet ve Bilim Anlayışı* (yüksek lisans tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.



ÂLİM KAHRAMAN

MECMÛATÜ HEY'ETİ'İ-KADÎME ve'l-CEDÎDE

(مجموعة هيئة القديمة و الجديدة)

İbrâhim Müteferrika'nın
(ö. 1160/1747)

Latince'den Türkçe'ye çevirdiği
astronomi kitabı.

İbrâhim Müteferrika'nın III. Ahmed'in emriyle, Hollandalı bilim adamı Andreas Cellarius'un eski ve yeni astronomi sistemlerini konu edinen *Atlas Coelestis* (*Harmonia macrocosmica, seu atlas universalis et novus totius universi creati*, Amsterdam 1708) adlı eserinden yaptığı tercümedir. Müteferrika 1145'te (1733) temize çektiği eseri önsözünde "âlemdeki bütün cirim ve cisimlerin tertip ve terkiplerini açıklayan, burçlar ve yıldızlarla süslü bir feleği andıran, güzel ve yeni bir atlasa benzeyen ve fizik âlemden ibaret olan göklerin ve yerin bilinip öğrenilmesini sağlayan bir çalışma" diye tanımlar. Eserin daha önce Mühendishâne-i Berri-i Hümayun'un kütüphanesinde bulunan tek yazma nüshası halen Askerî Müze'de muhafaza edilmektedir (nr. 5302 [74]).

Yeni astronomi kavram ve prensiplerinin 1732'de basılan *Cihannümâ* ve ekinde açıklanmış olmasına rağmen (bk. CİHANNÜMÂ) tamamen aynı konuya tahsis edilmiş bulunan Cellarius'un bu eserinin III. Ahmed tarafından İbrâhim Mütefer-

rika'ya Türkçe'ye çevrilmesinin emredilmesi üzerinde durulacak bir husustur. Müteferrika önsözde, maksadının kitapta yer alan Latince ibareleri Türkçe'ye tebdil ve tercüme etmek ve resimlerde gizlenmiş mânaları ortaya çıkarmak, astronom ve filozofların "hey'et-i âlem"e ait sözlerini özetlemek ve metne bazı resim ve şekiller eklemek, yani elden geldiği kadar kitabın içeriğini açıklamak olduğunu söyler. Müteferrika kitabın düzenlenmesinde de bazı değişikliklere gitmiş, bu arada ilâve ettiği resim ve şekillerin yanında eserin aslında bulunan resimlerin yerine İslâmî geleneklere göre yapılmış yenilerini koymuştur; bu hususu, "Ersâm ve eşkâl-i kitâb tavr u tarz-ı İslâmîyân üzere tertip olundu" diye açıklar.

İbrâhim Müteferrika eserin başında Batlamyus'un yer merkezli sistemine göre bir kâinat modeli çizer; cisimler âleminin (fizik âlem) birbirini kuşatan soğan tabakaları gibi kat kat kürelerden meydana geldiğini, felek-i a'zamin hepsini kuşattığını ve yıldızlardan âri olduğu için Atlas feleği adını da aldığı söyler ve top rak unsurunun mutlak ağırlığından dolayı en aşağıda, âlemin merkezinde bulunduğunu ifade eder.

Kâinatın düzeniyle ilgili görüşlere "mezâhib-i selâse" (üç teori) denildiğini belirten Müteferrika bunlardan birincisinin eski astronomoyu temsil eden Aristo ile Batlamyus, ikincisinin yeni astronominin üç büyük ismi Pisagor, Plotin ve Copernicus tarafından savunulduğunu, üçüncüsünün ise yine yeni astronomiden Tycho Brahe'ye ait olduğunu söyler; daha sonra da sırasıyla bu görüşleri ele alıp kısaca tanıtır. İslâm ulemâsının çoğunun birinci görüşü benimsediğini belirtmesinin ardından ikinci görüşün gereği olan arzın hareket ettiği tezine inanmayanların Batlamyus'un Atlas feleğinin olanca genişliği ve büyüklüğüyle her gün doğudan batıya doğru süratle döndüğü yolundaki görüşünü nasıl kabul ettiklerini anlatmadığını ifade eder. Bunlara inanıp inanamamanın dinle bir ilgisinin olmadığını, âlemin nasıl dönerse dönsün sonradan Allah tarafından yaratıldığını inkârı mecal ve mahal bulunmadığını bildirir.

Eserde iki husus dikkat çekmektedir. Birincisi, *Cihannümâ*'daki çok ihtiyatlı tavrı yerini daha az ihtiyatlı bir tavra bırakmış, İbrâhim Müteferrika, *Cihannümâ*'nın basılmasından sonra geçen bir yıl içerisinde din ve devlet adamlarından beklediği gibi sert bir muhalefetin gel-

mediğini görmüştür. Konunun dinle alakasını her ne kadar daha önce kullandığı sözler ve ibarelerle belirtmekteyse de bunları aynı sıklıkla tekrarlamamakta, böylece kendisine güven geldiğini hissettirmektedir. İkinci husus, mütercim *Cihannümâ*'da üç teoriyi açıklamakla yetinirken burada bunlara bir de dördüncüsünü eklemiştir. Eski zamanda Şam'da yaşamış Arateyus adlı hakîme ait olan ve sadece eskilerin cahilleri tarafından benimsenen bu görüş, yeri ve suyu âlemin ortasında canlı bir kişi şeklinde tasavvur etmekte ve deprem gibi jeolojik olayları bu kişinin kıvılcımına bağlamaktadır. İbrâhim Müteferrika, akıl sahipleri tarafından tamamen reddedilen bu görüşü kitabın aslında bulunduğu için buraya aldığı söylemekte, böylece *Cihannümâ*'da niçin ona yer vermediğini dolaylı biçimde açıklamış olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbrâhim Müteferrika, *Mecmûatü hey'eti'l-kadîme ve'l-cedîde*, Askerî Müze Ktp., nr. 5302 (74), vr. 1^b-17^b; *Osmanlı Müellifleri*, III, 21; Abdülhak Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim* (haz. Aykut Kazancıgil – Sevim Tekeli), İstanbul 1982, s. 172-173; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı", *150. Yılında Tanzimat*, Ankara 1992, s. 341; a.m.f., "Batı Bilimi ve Osmanlı Dünyası: Bir İnceleme Örneği Olarak Modern Astronomi'nin Osmanlı'ya Girişi (1660-1860)", *TTK Belleteri*, LVI/217 (1992), s. 746-747.



CEVAT İZGİ

MECMÛATÜ'n-NEZÂİR

(مجموعة النظائر)

Ömer b. Mezîd tarafından
840 (1437) yılında derlenen,
Türk edebiyatının
önemli kaynaklarından
bir nazîre mecmuası.

Beş bahir altında kafiyelerine göre alfabetik olarak sıralanan şiir ve nazîrelerden meydana gelmiş olup türünün Türk edebiyatındaki ilk örneğidir. Seksen dört şairden 397 şiirin bulunduğu eserde her bahrin başında derleyicinin o bahrin ölçüsünü belirtmek için yazdığı bir ya da birkaç beyit yer alır.

Bilinen tek nüshası Türkiye'den çıkarıldıktan sonra Oxford'da School of Oriental and African Studies Kitaplığı'na (nr. 27.689) intikal eden yazmanın ilk yaprağı kopmuştur. 2^a-4^a varakları arasında giriş bölümünün başındaki dua kısmı da eksiktir. Yazar burada Allah'a hamd ve dualardan sonra devrin şairleri yanında ümerâ-

nın da şiir ve nazîrelerini eserine aldığını söylemektedir. Ayrıca giriş bölümünde kendi adını, “Bende-i kemîne-i fakîrem Ömer b. Mezîd-i hakîrem” mısraı içinde vermekte, sonuna eklediği “Ebyât-ı Mesnevî” başlığını taşıyan bölümde de kitabın adının *Mecmûatü'n-nezâir* olduğunu bildirmektedir.

Nazîreler bölümünde yer alan şiirlerin “Bahr-i Hezec-i Müsemmen-i Sâlim” (vr. 4^b-100^b), “Bahr-i Hezec-i Müseddes” (vr. 100^b-154^a), “Bahr-i Remel-i Müsemmen-i Sâlim” (vr. 154^b-274^b), “Bahr-i Remel-i Müseddes” (vr. 274^b-276^a) ve “Bahr-i Mütেকârib” (vr. 276^b-277^a) başlıkları altında toplanmış olması bunların genellikle Türk edebiyatında en çok sevilen hezec ve remel bahirlerinde yazılmış şiirlerden oluştuğunu göstermektedir. Mütেকârib bahirinde yalnızca iki şiir bulunmaktadır.

Ömer b. Mezîd her bahirde belli kafiyele yazılmış şiirleri bir araya toplamış, önce o kafiye ile yazan şairi çığır açıcı sayarak “Ahmed-i râ-st”, “Şeyhî-râ-st”, “Ahmed-i Dâî-râ-st”, “Hassân-ı râ-st” gibi başlıklar koymuş, diğer şairlerin nazîrelerini belirtmek için “Nazîre-i Nâmûsî”, “Nazîre-i Mukbil”, “Nazîre-i Ezherî” gibi başlıklar kullanmıştır. Mecmuada kendisine nazîre yazılan şiirlerin on dokuzu Ahmedî'nin, beşi Şeyhî ve Nesîmî'nin, dördü Hassân'ın, üçü Yahyâoğlu, Şîrâzî, Mukîmî ve Şemsî'nin, ikisi Ahmed-i Dâî, Atâî ve Sâhibî'nindir. Bunları birer manzumeyle Kanberoğlu, Dehhânî, Gülşehrî, Muhammed Sinobî, Hasanoğlu, Nebî, Safî, Muhsin, Kîmiyâ, Fethüddin ve Ömer takip eder. Kendi şiirlerini her kısmın sonuna koyan derleyici, burada ölçüsü ve kafiyesi aynı olan üç şiirini kaydederek başka bir şairi kendisine nazîre yazmış gibi göstermekten kaçınmıştır.

Nazîreler incelendiğinde XV. yüzyılda Türk şiirinin yüksek bir düzeye eriştiği, bugün divanları elde bulunan şairler yanında en az onlar kadar değerli başka şairlerin de bulunduğu dikkati çekmektedir. Dehhânî, Gülşehrî gibi şairlerin bazı şiirleri için tek kaynak olan eserin değerini arttıran asıl özelliği, bir kısmının şuarâ tezkirelerinde adları bile zikredilmemiş Nâmûsî, Nebî, Köylüce, Mukîmî, Bayram gibi şairlerin bu kitapta yer almasıdır. Bunlardan Nâmûsî'nin şiirleri, telmihlerin ve tasavvufî ilgili ayrıntıların zenginliği bir yana onun Nesîmî ile karşılaştırılabilecek usta bir şair olduğunu göstermektedir. Daha çok âlim ve devlet adamı olarak tanınan bazı kişilere ait şiirlerin de bulunuşu mecmuanın değerini yükselt-

mektedir. Ömer b. Mezîd nazîreler bölümünden sonra iki niyet tutma oyunu (vr. 277^b-278^a), Arapça-Farsça tasnif sanatı örnekleri, sayılarla ilgili Arapça, Farsça ve Türkçe beyitler, muammalar, lugazlar, tarih beyitleri de vermiş (vr. 288^a-294^b), Türk şiirinde çok az kullanılan bahr-i haff, bahr-i kâmil, bahr-i müşkil için birer örnek olmak üzere kendi yazdığı üç gazelini de kaydetmiştir (vr. 294^b-296^a). 296^b-303^a'da Sultan II. Murad için yazılmış üç kaside bulunmaktadır. 303^a'da “Mesnevî-sıfât-ı Bahâr” başlığı altında yirmi üç beyitlik bahâriyye yer almaktadır. Bunun ardından derleyici sözü eserine getirmekte ve, “Tamâm oldu zamânında bu şâhin / ... Ki ya'nî Şeh Murâd-ı kâmrânın” mısralarıyla eseri Sultan Murad'a ithaf ettiğini söyleyip mecmuanın yazılış tarihini vermektedir: “Bu resme oldu târîh-i müvecceh / Sekiz yüz kırk idi devrinde ey meh”. Eserin 304^b-309^a varakları arasında “ferd” başlığını taşıyan elli dört beyit vardır. Bu beyitlerde tevriyelerden, mecazlardan, düz ve dolaylı anlatım yollarının denenmesinden ve kelime oyunlarından yararlanmak suretiyle ustaca düzenlenmiş takılmalar, sataşmalar ve kaba küfürler bulunmaktadır.

Sadettin Nüzhet (Ergun) o zaman Niğdeli Ferid Fâik Bey'de bulunan *Mecmûatü'n-nezâir*'i, burada şiiri yer alan Âzerî şairi Hasanoğlu'ndan söz ederken ilk defa 1928'de bilim dünyasına tanıtmıştır. M. Fuad Köprülü, Sadettin Nüzhet'ten gelen notlara dayanarak “XIV. Asırda Bir Âzerî Şairi” adlı makalesiyle mecmuadaki “Sultan” mahlaslı şiirin Celâyirîler'den Sultan Ahmed b. Veys'e (1382-1410) ait olduğunu göstermiş, onun Türkçe şiirler yazdığını ve Türk olduğunu ortaya koymuştur. Köprülü, daha sonra *Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri* adlı kitabında (İstanbul 1928) mecmuadan söz ederken dipnotunda buradaki şairlerin adlarını vermiştir. Mecdut Mansuroğlu da 1942'den başlayarak eser üzerinde en çok çalışan ve yayınlarında onu kullanan araştırmacı olmuştur (bk. bibl.).

Kilisli Rifat, Ferid Fâik Bey'den yazmayı alarak divanları elde bulunan Ahmedî, Ahmed-i Dâî gibi şairlerin şiirlerinin önce ilk beyitlerini istinsah etmiş, ardından bu şiirlerin tamamını ayrı bir bölümde toplamış, nazîrelerden sonra gelen bölüm üzerine de kısa notlar koyarak kendi nüshasını hazırlamıştır. Onun bu istinsahı Türk Dil Kurumu Kütüphanesi'ndedir.

Mecmûatü'n-nezâir'in tek nüshası İngiltere'ye gittikten sonra C. S. Mundy

bunu ilim âlemine yeni bir yazma olarak tanıtmıştır. Ancak bununla Kilisli Rifat'ın istinsahı arasında yapılacak bir karşılaştırma, araştırmacının tanıttığı yazmanın Ferid Fâik Bey'e ait nüsha olduğunu açıkça gösterir. Mundy, *Mecmûatü'n-nezâir*'in kataloga 1933'te kaydedildiğini ve hangi yolla geldiğinin bilinmediğini söylemekte, fakat Muharrem Ergin bu nüshanın Türkiye'den götürüldüğünü belirtmektedir (bk. bibl.). Mundy'nin yazısında nüshanın özellikleri anlatılmakta, bölümler üzerine kısa bilgiler verilmekte ve içerisinde geçen şairlerin adları alfabe sırasına göre sıralanmaktadır. Oldukça yüzeysel bir inceleme sonucu kaleme alındığı belli olan yazıda önemli bazı yanlışlar bulunmaktadır.

1933'ten sonra uzunca bir süre kaybolduğu sanılan *Mecmûatü'n-nezâir*'in bir tanıtma yazısıyla yeniden ortaya çıkmasının ardından eserle ilgili olarak Türkiye'de yapılan çalışmalarda Mundy'nin Ağâh Sırrı Levend'e verdiği mikrofilmden faydalanılmıştır. Mecdut Mansuroğlu da 1956'dan önceki yayınlarında Türk Dil Kurumu Kütüphanesi'ndeki nüshayı kullanmış, daha sonra yayımladığı yazılarında ise bu fotokopilerden yararlanmıştır. Hikmet İlaydın, Dehhânî'nin şiirlerinin yeni neşrinde yazısını asıl nüshanın fotokopilerine dayandırmıştır. Bu yazmanın ayrıca Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde de bir mikrofilm vardır. Kitapçı Raif Yelkenci'de de baştan 277^a'ya kadar giriş ve nazîreler bölümünden ibaret bir fotokopi bulunduğu, Yelkenci'nin bu nüshayı okuyarak özel adlara ve tarihlere birtakım notlar koyduğu onun ölümünden sonra özel kitaplığında yapılan incelemelerden anlaşılmıştır.

Mecmûatü'n-nezâir'in tamamını içine alan metin ve sözlük çalışması, Raif Yelkenci ve Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'ndeki Oxford nüshasının fotokopilerine dayanılarak Mustafa Canpolat tarafından yapılmıştır (Ankara 1982). Bu yayının eserin tıpkıbasımını eklenen ikinci baskısı 1995'te gerçekleştirilmiştir. Ancak bunlarda mecmuadaki nazîrelerden sonra yer alan (vr. 277^b-309^a) şiirlere yer verilmiş, sadece 277^b-278^a varakları arasındaki niyet tutma oyunu Mustafa Canpolat tarafından bir incelemeye konu edilmiştir (bk. bibl.). Turgut Karabey bir yazısında, *Mecmûatü'n-nezâir*'in Atatürk Üniversitesi Karahanoğlu bağış kitapları arasında kayıtlı (nr. 10^d 91) 868'de (1463) istinsah edilmiş bir nüshasının olduğunu

haber vermektedir (bk. bibl.). Oxford nüshasında eksik olan sayfanın mevcut bulunduğu bu yazmada Karabey, yetmiş dokuz şairin 336 şiirinin yer aldığını söyleyerek şairlerin adlarını alfabe sırasına göre yazmış ve şiirlerinin sayısını belirtmiştir. Bu listede 1437 yılından sonraki dönemlerde yaşadığı bilinen bazı şairlerin yer alması söz konusu nüshaya daha sonra ekler yapıldığını göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ömer b. Mezîd, *Mecmûatü'n-nezâir* (haz. Mustafa Canpolat), Ankara 1982; Köprülüzâde Mehmed Fuad, *Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri*, İstanbul 1928, s. 60; a.mlf., "XIV. Asırda Bir Azerî Şairi", *HM*, IV/82 (1928), s. 2-3; Mecdut Mansuroğlu, *Anadolu Türkçesi (XIII. Asır) Dehhanî ve Manzumeleri*, İstanbul 1947; a.mlf., "Anadolu Türkçesi (XIII. Yüzyıl) Şeyad Hamza'nın Doğu Türkçesi ile Karşık Bir Manzumesi", *Türk Dili Belleten*, III. Seri, sy. 8-9, İstanbul 1946, s. 16-29; Ağah Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1973, s. 167; Hikmet İlaydın, "Dehhanî'nin Şiirleri", *Ömer Asum Aksoy Armağanı*, Ankara 1978, s. 137-165; Sadeddin Nüzhet [Ergun], "Hasan Oğlu ve Yeni Bir Gazeli", *Millî Mecmua*, IX/107, İstanbul 1928, s. 1721-1722; C. S. Mundy, "Notes on Three Turkish Manuscripts", *BSOAS*, XII (1948), s. 533-541; Muharrem Ergin, "Câmiü'l-Meânî'deki Türkçe Şiirler", *TDED*, III/3-4 (1949), s. 540; Mustafa Canpolat, "Divan Yazınına Yansıyan Bir Niyet Tutma Oyunu", *TDAY Belleten* (1977), s. 311-331; Turgut Karabey, "Mecmûatü'n-nezâir'in Yeni Bir Nüshasına Dair", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sy. 6, Erzurum 1996, s. 67-73.



MUSTAFA CANPOLAT

MECMÛU FETÂVÂ

(مجموع فتاوى)

Takiyyüddin İbn Teymiyye'nin
(ö. 728/1328)

çeşitli eser ve fetvalarını
bir araya getiren külliyyat.

Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım tarafından oğlu Muhammed'in yardımıyla hazırlanan derlemede İbn Teymiyye'nin muhtelif kitapları, risâleleri ve fetvaları yer almaktadır. Abdurrahman b. Muhammed, 1340 (1922) yılından itibaren Mekke'deki Mektebetü'l-Haremi'l-Mekkî, Dimaşk'taki Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye ve bazı özel kütüphaneler, Halep'teki Mektebetü'l-evkâf, Bağdat'taki Mektebetü'l-evkâf ve çeşitli şahıs kütüphaneleri, Kahire'deki Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, Paris'teki Bibliothèque Nationale'de ulaşabildiği eser ve fetvaları derlemiş, oluşan külliyyat, Melik Suûd b. Abdülazîz'in malî desteğiyle otuz beş cilt halinde tahkiksiz bir şekilde neşredilmiştir (Riyad 1381-1386/

1961-1967). Ardından bu baskıya Muhammed b. Abdurrahman tarafından düzenlenmiş konu fihristi yanında ilim, sanat ve meslekler; şahıslar; millet, fırka, taife, tarikat ve mezhepler; kitaplar, yer isimleri vb. dizinlerden oluşan iki ciltlik fihrist eklenmiştir (*el-Fehârisü'l-âmmeh ve't-takrîb li-Mecmû'i fetâvâ*, Mekke 1389). Rabat (1401/1981) ve Riyad'da (1412/1991) birer ofset baskısı yapılan külliyyatı son olarak Âmir el-Cezzâr ile Enver el-Bâz tahkik ve hadisleri tahrir ederek *Mecmû'atü'l-fetâvâ* adıyla yayımlamıştır (yirmi ciltte otuz yedi cilt, Mansûre-Riyad 1418/1997). Mecdî b. Mansûr b. Seyyid eş-Şevrî, *el-Hâvî fî tahrîci eĥâdîġi Mecmû'i'l-fetâvî* adlı fihristinde (Beyrut 1415/1995) *Mecmû'u fetâvâ*'nın hadislerini alfabetik sırayla tahrir etmiştir.

Derlemede yer alan 150'ye yakın eser ve pek çok fetva usûlü'd-dîn (I-VIII), mantık (IX), ahlâk (X), tasavvuf (XI), Kur'an (XII-XIII), tefsir (XIV-XVII), hadis (XVIII), fıkıh usulü (XIX-XX) ve fıkıh (XXI-XXXV) olmak üzere ilim dallarına göre tasnif edilmiştir. Fıkıh konularına dair fetvalar müteahhir Hanbelî fakihlerinin eserlerinin tertibine göre düzenlenmiştir. İbn Teymiyye'nin çalışmalarının bir kısmı ilk defa bu külliyyat içinde basılmış ve daha sonra müstakil neşirlere konu teşkil etmiştir. *Mecmû'u fetâvâ*'nın bazı ciltleri de nâşirlerin koyduğu farklı başlıklarla yeniden basılmıştır. Mese-lâ V ve VI. ciltler *Kitâbü'l-Esmâ' ve's-şifât* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, I-II, Beyrut 1418/1998), VIII. cilt *el-Kazâ ve'l-kader* (nşr. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih – Seyyid el-Cümeylî, Beyrut 1411/1991), XVIII. cilt (s. 5-385) *İlmü'l-hadîġ* (nşr. Mûsâ Muhammed Ali, Beyrut 1405/1985), XXVIII. cilt *el-Cihâd* (bir ciltte iki cilt, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1411/1991) adıyla tahkiki bir şekilde neşredilmiştir. Külliyyat içindeki diğer bir kısım eserler ise daha önce müstakil olarak veya *Mecmû'atü'r-resâ'ili'l-kübrâ* (I-II, nşr. Hasan el-Feyyûmî İbrâhîm, Kahire 1323, 1341, 1385/1966; nşr. Muhammed Hâmid el-Fîkî, Cidde 1368), *Mecmû'atü'r-resâ'il ve'l-mesâ'il* (iki ciltte beş cilt, nşr. M. Reşîd Rızâ, Kahire 1341-1349; Beyrut 1403/1983; nşr. M. Reşîd Rızâ – M. el-Enver Ahmed el-Biltâcî, *Resâ'il ve fetâvâ şeyhîlislâm* adıyla, Kahire 1412/1992; *Arşu'r-rahmân* adıyla, I-II, Riyad 1419/1999), *el-Fetâvâ'l-kübrâ* (I-V, Kahire 1326, 1329; nşr. Haseneyn Muhammed Mahlûf, I-V, Kahire 1384/1965) gibi derle-

melerde yayımlanmıştır. *Mecmû'u fetâvâ*'da yer almayan bazı risâleler *Câmi'u'r-resâ'il* isimli derlemede bir araya getirilmiştir (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, I-II, Kahire 1389/1969, 1984; Cidde 1405/1984). Eser, Tevhid Yayınları tarafından *İbn Teymiyye Külliyyatı* adıyla Türkçe'ye çevrilmeye başlanmış ve ilk sekiz cildi neşredilmiştir (İstanbul 1986-2003). Tercüme edilen kısımdaki bazı risâlelerin daha sonra müstakil baskıları da yapılmıştır.



CENGİZ KALLEK

MECNUN

(bk. CÜNÜN).

MECNÛN

(المجنون)

Kays b. el-Mülevvâh b. Müzâhim el-Âmirî
(ö. 70/690 [?])

Leylâ ve Mecnûn adlı aşk hikâyesindeki
erkek kahramanın lakabı.

Adı, kabilesi, nisbesi ve soy kütüğü ile gerçek veya hayalî bir şahıs olduğu konusunda birbiriyeli çelişen rivayetler bulunmakla birlikte şiirlerden geçen bazı ipuçlarından hareketle gerçek bir şahıs olup Emevîler'in ilk zamanlarında yaşadığı, adının Kays b. Mülevvâh b. Müzâhim olduğu, Âmir b. Sa'saa kabilesine men-

Leylâ'nın Mecnûn'un önünden geçişini gösteren bir minyatür (*Oriental Miniatures*, Tashkent 1980, s. 59)



sup bulunduğu yolundaki rivayetler daha sağlam görülmüştür. Régis Blachère ve Charles Pellat gibi şarkiyatçılarla onlara uyan bazı Arap yazarları ise Mecnûn'un hayalî bir şahıs olduğunu ileri sürerler. Gerçekten deli olmayıp bir rivayete göre amcasının kızı Leylâ bint Sa'd b. Mehdî el-Âmirîyye'ye âşık olarak kara sevdaya tutulduğu için kendisine "Mecnûn" lakabı verilmiş ve aynı lakabı taşıyan başkalarıyla karıştırılmaması için "Mecnûnu Leylâ, Mecnûnu Benî Âmir" olarak da anılmıştır (Leylâ ile Mecnûn arasında geçen aşk hikâyesi için bk. LEYLÂ ve MECNÜN).

Mecnûn'a nisbet edilen şiirler aşk, ayrılık, özlem ve hicran ateşi, elem, umutsuzluk ve göz yaşı selidir. Seçilmiş lafızlarla örülmüş olup açık, anlaşılır ve çoğu kısa manzumeler halindedir. Yüksek bir melodi ve lirizme sahip olmalarından dolayı birçoğu bestelenmiştir. Ancak bunların büyük bir kısmının râvileri tarafından Mecnûn'a nisbet edildiği, gerçekte başka şairlere ait bulunduğu Câhiz, İbn Kuteybe, İbnü'l-Mu'tez ve Ebû'l-Ferec el-İsfahânî gibi güvenilir ediplerce ifade edilmiştir. Bu şairler arasında başta Mecnûn'un adaşı ve dert arkadaşı Kays b. Zerrîh olmak üzere Cemîl b. Ma'mer, İbrâhîm b. Herme, Nusayb b. Rebâh, Muhammed b. Ümeyye ve İbnü'd-Dümeyme görülür (*el-Egânî*, II, 11, 54, 58, 73, 83). Ayrıca şairi bilinmeyen veya Leylâ aşkını terennüm eden birçok şiirin de Mecnûn'a nisbet edildiği belirtilir. Mecnûn'un Ebû Bekir el-Vâlibî tarafından derlenen divanında yer alan, Mecnûn ve Leylâ aşkına dair haberlerle birlikte zikredilen şiirler, Mecnûn'un hayatına göre tertip edilmiş ya da Mecnûn'un hayatının bu şiirlere göre düzenlenip şekillendirilmiş olduğu hissini uyandırmaktadır.

Mecnûn'un hayatı, Leylâ aşkıyla ilgili haberleri, şiirlerinin derlenmesi, neşri ve şerhi üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Onun şiirlerini kısaca ve haberler eşliğinde ilk derleyen kişi Ebû Bekir el-Vâlibî'dir. Vâlibî'nin eseri *Dîvânü Mecnûnu Leylâ, Dîvânü (kıssatü) Kays b. el-Mülevvah el-Âmirî* adlarıyla defalarca basılmıştır (meselâ bk. Bulak 1285; Kahire 1294, 1300, 1306, 1309). Bu divanı Yûsuf Ferhât (Beyrut 1412/1992, şerhle birlikte), Muhammed İbrâhîm Selîm (Kahire 1414/1993) ve Şevkiye İnalıcık (Mecnûn ve şiirleri üzerine Türkçe bir incelemeyle birlikte, Ankara 1967) neşretmiştir. Mecnûn'un şiirleri, Abdülmüteâl es-Saîdî (Kahire 1960) ve Abdüsselât Ahmed Ferrâc (Kahire 1958, 1959, 1960) tarafından değişik kaynaklar-

dan derlenerek şerhedilmiş ve *Dîvânü Mecnûn ve Leylâ* adıyla yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Dîvânü Mecnûnu Leylâ (nşr. Yûsuf Ferhât), Beyrut 1412/1992, tür.yer., ayrıca bk. neşredeninin girişi, s. 5-9; Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 385; II, 224; IV, 22; İbn Kuteybe, *eş-Şî'r ve's-şu'arâ'* (de Goeje), s. 355-364; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zehab* (Abdülhamîd), VII, 356-360; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Kahire 1348, s. 306, 425-426; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî* (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ), Beyrut 1407/1986, II, 1-88; Merzûbânî, *el-Müveşşah* (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1385/1965, s. 207-208; a.mlf., *Mu'cemû's-şu'arâ'* (nşr. F. Krenkow), Kahire 1354, s. 189, 476; İbnü'l-Mibred, *Nüzhetü'l-müsâmir* (nşr. Muhammed Altûncî), Beyrut 1414/1994, neşredeninin girişi, s. 5-14; Dâvûd-i Antâkî, *Tezyînü'l-esvâk*, Beyrut 1406/1986, I, 97-128; Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, IV, 170-174; Brockelmann, *GAL*, I, 48; *Suppl.*, I, 81; Sezgin, *GAS*, II, 387-394; J. C. Vadet, *L'esprit courtois en orient*, Paris 1968, s. 368-380; Ahmed Şevki, *Mecnûnu Leylâ*, Kahire 1977; Mahmûd Âsî, *Mecnûnu Leylâ*, Beyrut 1413/1993, s. 15-105; H. Ritter, "Die Frühgeschichte der Erzählung von Macnun und Laila in der Arabischen Literatur", *Oriens*, VIII/1(1955), s. 1-50; Ahmed Ateş, "Mecnûn", *İA*, VII, 439-440; Ch. Pellat, "Madj'nün Laylâ", *EJ* (Fr.), V, 1098-1099.

İSMÂİL DURMUŞ

MECRÂ

(المجرى)

Bir kaynaktan alınacak suların geçiş yolu ve bu geçiş sağlayan irtifak hakkı (bk. İRTİFAK).

MECRÎTÎ

(المجريطي)

Ebû'l-Kâsım Mesleme b. Ahmed el-Farazî el-Mecrîtî (ö. 398/1007)

Endülüslü matematikçi ve astronomi âlimi.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Mecrît'te (Madrid) doğdu. Erken yaşlarda Kurtuba'ya (Cordoba) yerleşerek matematik âlimi Abdülgâfir b. Muhammed'den ders aldı. Büyük bir ihtimalle Halife III. Abdurrahman'ın gözetiminde oluşturulan eski kültürlerle âşina âlimler topluluğuyla irtibatı vardı ve sarayda astronom olarak görev yapıyordu. Batlamyus'un *el-Mecisî'î*'si üzerinde çalıştı; Hârizmî'nin *Zîc*'ini inceleyerek bazı yerlerini değiştirdi. 369 (979) yılında astronomi gözlemlerinde bulundu. *Resâ'ilü İhvânî's-Şafâ'*'yi Endülüs'te tanıtın odur. Kurtuba'da vefat etti.

Yetiştirdiği öğrencilerin önde gelenleri Ebû'l-Kâsım İbnü's-Saffâr, İbnü's-Semh, İbnü'l-Hayyât, Zehrâvî, Ebû Müslim İbn Haldûn ve Amr b. Abdurrahman el-Kirmânî'dir.

Matematik ve astronomi konusunda Endülüs'ün en seçkin bilginlerinden olan ve Endülüs'ün Öklid'i (Euclides) diye anılan Mecrîtî bu düzeye, Doğu İslâm ülkelerine yaptığı bir seyahat sırasında eline geçen eserler üzerindeki çalışmaları sonucunda ulaşmış, Endülüs'teki astronomi ve matematik ancak onun çalışmaları sayesinde müstakil birer ilim dalı haline gelmiştir (*İA*, VII, 440). Mecrîtî Mağrib'in ilmi geleneğinde kendinden sonraki bilginleri ciddi biçimde etkileyen bir otorite olarak kabul edilmiştir; onun bu etkileyici otoritesi Batı için de geçerlidir.

Eserleri. 1. *Ebvâb lâ yestağnî men yerûmü 'amele'l-usturlâb (Risâletü'l-usturlâb)*. Usturlabın teknik olarak yapımı ve kullanımına dair bilgilerin yanı sıra astronomi cetvellerinin de yer aldığı eser; Juan Vernet ve M. A. Catalá tarafından İspanyolca'ya çevrilerek bir değerlendirme yazısıyla birlikte neşredilmiştir (bk. bibl.). 2. *Ta'lik 'alâ Batlamyûs fi tasîhi basîti'l-küre*. Batlamyus'un halen kayıp olan *Planisphere* adlı eserinin *Tasîhu basîti'l-küre* adlı tercümesine yapılmış bir şerhtir. Eserin Bibliothèque Nationale'de kayıtlı bir nüshası yanında (nr. 4821, vr. 69-79) Latince ve İbrânice çevirileri günümüze ulaşmıştır (Sezgin, V, 170, 335; *EJ* [İng.], V, 1109). 3. *Zîcü'l-Hârizmî'nin gözden geçirilmiş şekli*. Muhammed b. Müsâ el-Hârizmî'nin hazırladığı astronomi cetvellerinin gözden geçirilerek bazı düzeltmelerin yapıldığı eserde Yezdicerd takvimine göre oluşturulmuş cetveller hicrî tarihe çevrilmiştir. Ayrıca bu çalışmada Arîn tûl dairesi yerine kısmen Kurtuba tûl dairesi konulmuş ve hicret sırasında yıldızların konumları yaklaşık olarak tesbit edilmiştir. Arapça aslı kaybolan eserin Bathlı Adelard tarafından yapılan Latince çevirisi Almanca'ya tercüme edilerek yayımlanmıştır (Kopenhagen 1914). 4. *Risâle fi şekli'l-mulakkab bi'l-kaftâ'*. Astronomi konusundaki eserde Sâbit b. Kurre'nin bazı görüşleri geliştirilmiştir (Sezgin, V, 335). 5. *Mu'amelât (Tamâmü 'ilmi'l-'aded, Şimârü'l-'aded)*. Gelir vergisi, mal bildirimi ve resmî ödemelerle ilgili hesap ve ölçümlere dair olup aritmetik ve geometrinin birlikte kullandığı bir muhtevaya sahiptir. 6. *İhtîşâru ta'dîli'l-kevâkib min Zîcî'l-Bettânî*. Bettânî'nin astronomi cetvellerinin göz-

den geçirilerek bazı düzeltmelerin yapıldığı bir eserdir. Klasik kaynakların haber verdiği son iki kitap günümüze ulaşmamıştır.

Bunların dışında Mecrîti'ye aidiyeti tartışmalı olan bazı eserler bulunmaktadır. Genelde gizli ilimler, cefr, sihir ve sihya konularındaki bu eserlerin ona ait olmadığı söylenebilir. Mecrîti'nin biyografisini yazan Sâid el-Endelüsî, İbn Ebû Usaybia ve İbnü'l-Kiftî gibi müelliflerin onun bu alanlarla ilgili herhangi bir çalışmasını zikretmemeleri ve bu eserlerin bir kısmının Mecrîti'nin vefatının ardından kaleme alındığının anlaşılması gibi sebepler bu kanaati doğrular niteliktedir. Ona atfedilen eserlerin başında, 400 (1009) yılından sonra yazılan ve sihyaya dair olan *Rût-betü'l-ḥakîm* ile kozmoloji, astroloji, büyü, gizli ilim konularını içeren ve 1256'da X. Alfonso'nun emri üzerine *Picatrix* adıyla Latince'ye çevrilen *Gâyetü'l-ḥakîm* gelmektedir. Fuat Sezgin, bu iki eserin Ebû Mesleme Muhammed b. İbrâhim el-Mecrîti'ye ait olduğunu kaydeder (GAS, IV, 294-298). *Resâ'ilü İḥvâni's-Şafâ'nın* sonunda yer alan *Risâletü'l-Câmi'a*, *Kitâbü'l-Aḥcâr* ve *Sırrü'l-kimyâ'* gibi eserler de Mecrîti'ye nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Sâid el-Endelüsî, *Ṭabakâtü'l-ümem* (nşr. Hayât Büalvân), Beyrut 1985, s. 168-169; İbnü'l-Kiftî, *İḥbârü'l-ulemâ'*, s. 214; İbn Ebû Usaybia, *Uyânü'l-enbâ'*, s. 482-483; Suter, *Die Mathematiker*, s. 76-77; Sarton, *Introduction*, I, 668-669; Sezgin, GAS, IV, 294-298; V, 170, 334-335; VI, 95, 142, 226-227; J. Vernet, "al-Majritî", *DSB*, IX, 39-40; a.mlf., "al-Majritî", *EP* (İng.), V, 1109-1110; a.mlf. - M. A. Catalá, "Las obras matematicas de Maslama de Madrid", *al-Andalus*, XXX, Madrid 1965, s. 15-45; Ali Abdullah ed-Deffâ, *İshâmü 'ulemâ'i'l-'Arab ve'l-müslimin fi 'ilmi'l-hayevân*, Beyrut 1406/1986, s. 369-383; Toufic Fahd, "Sciences naturelles et magie dans 'Ġayat al-Hakim' du pseudo-Mayritî", *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus*, *Textos y Estudios* (ed. E. G. Sanchez), Granada 1990, I, 11-21; J. Samsó, "Maslama al-Majritî and the Alphonsine Book on the Construction of the Astrolable", *Journal for the History of Arabic Science*, IV/1, Aleppo 1980, s. 3-8; R. R. Guerrero, "Textos de al-Fârâbi una obra Andalusí del siglo XI: 'Ġayat al-Hakim' de Abû Maslama al-Mayritî", *al-Qantara*, XII/1, Madrid 1991, s. 3-17; M. Fierro, "Bâtinism in al-Andalus. Maslama b. Qâsim el-Qurtubî (d. 353/964). Author of the *Rutbat al-Hakim* and the *Ghâyat al-Hakim* (Picatrix)", *St.I, LXXXIV/2* (1996), s. 87-112; E. Wiedemann, "Mecrîti", *IA*, VII, 440-441; E. Calvo, "al-Majritî", *Encyclopaedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures* (ed. H. Selin), Dordrecht 1997, s. 547.



ÖMER MAHİR ALPER

MECÛSİLİK

(المجوسية)

Zerdüştiliğin eski İran inanç ve gelenekleriyle karışmasından oluşan din.

Mecûsîlik, Zerdüş'tün tebliğ ettiği, monoteist bir teoloji içeren inanç ve düşüncelerin eski İran inanç ve gelenekleriyle mezc edilmesinden oluşan bir dindir. Bu din, Sâsânîler döneminde yönetici sınıfla da yakından irtibatlı olan rahip sınıfı Mecî'den (Mecûş) hareketle İslâm kaynaklarında Mecûsîlik, Batı kaynaklarında ise Zerdüş'tün isminden dolayı Zoroastrianizm veya Ahura Mazda isminden hareketle Mazdeizm olarak adlandırılır. Ayrıca ateş kültüyle ilgili inanç ve ritüelleri sebebiyle Ateşperestlik adıyla da bilinir. Kur'an'da bir yerde (el-Hac 22/17) "Mecûsîler" anlamına gelen *meçûs* (tekili *meçûsî*) kelimesi geçmektedir. Mecûs teriminin eski Farsça kökenli olduğu erken dönemlerden itibaren müslümanlarca bilinmekteydi (Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlikî, s. 320). Bununla birlikte bu kelimeyi "menece" fiil kökünden türetmeye çalışanlar da olmuştur (Jeffery, s. 259). Ayrıca *meçûs* kelimesinin Keldânî veya Med kökenli olduğu ileri sürülmüştür (Mustafavî, XI, 35). Batılı araştırmacılar, *meçûs* teriminin Eski Farsça'dan Arapça'ya doğrudan veya Süryânîce (*meçûsâ*) aracılığıyla geçmiş olabileceğini söylerler (Jeffery, s. 260).

Kurucusu. Mecûsîliğin kurucusu Zerdüş't Batı'da Zoroaster olarak bilinir. Zoroaster, Farsça'da "güzel develere sahip olan" anlamındaki Zarathushtra'nın Yunanca'ya geçmiş şeklidir. Zerdüş'tün ne zaman ve nerede doğduğu konusu tartışmalıdır. Eski Yunan kaynakları onun doğumunu milâttan birkaç bin yıl öncesine götürmektedir. Buna göre Truva savaşından (bazı kaynaklara göre Eflâtun'dan) 6000 yıl önce yaşamıştır. Diğer taraftan modern çalışmalar Zerdüş'tün yaşadığı zaman konusunda iki farklı var sayım üzerinde durmaktadır. Bunlardan ilkinde göre Zerdüş't milâttan önce 1600-1400 yılları arasında yaşamış olmalıdır. Bu görüşün temel dayanağı, ona atfedilen Gathalar'daki ifadelerle Hinduizm'in kutsal kitaplarından olan Vedalar arasındaki benzerliklerdir. Daha çok itibar edilen ikinci görüş ise Zerdüş'tün milâttan önce VII-VI. yüzyıllarda yaşamış olduğu yönündedir. Bunun en önemli desteği Zerdüş'tün hayatına ilişkin yaygın İran geleneğidir. Buna göre Zerdüş't, Büyük İskender'in İran

seferinden (m. ö. 330) 258 yıl önce yaşamıştır. Şu halde Zerdüş't milâttan önce 588 yıllarında hayatta olmalıdır. Bu tarih ise milâttan önce VI. yüzyıldaki Ahamenîler dönemine tekabül etmektedir. Avesta'ya ve Yunan kaynaklarına göre Zerdüş't Doğu İran'da yaşamıştır. Nitekim Kral Viştaspa'nın (m.ö. VI. yüzyıl) saltanat sürdürdüğü Horasan bölgesi de buradadır. Bazı kaynaklar ise Zerdüş'tün İran'ın kuzeybatısında yer alan Mâverâünnehir bölgesinde hayvancılıkla uğraşan yarı göçebe kabilelere mensup olduğunu, Doğu İran'a daha sonradan gidip yerleştiğini ileri sürmektedir.

Gelenekte Zerdüş't'e atfedilen Gathalar'daki sınırlı bilgiler dışında Zerdüş'tün hayatıyla ilgili fazla bilgi bulunmamaktadır. Babası Poyruşaspa'nın rahip olduğu söylenir. Mecûsî kaynaklarına göre Zerdüş't, küçüklüğünden itibaren diğer çocuklardan farklı olarak sürekli bir arayış içerisindeydi. Nitekim yirmi yaşına geldiğinde onda önemli değişiklikler görülmeye başlandı; sık sık dağlara ve ıssız yerlere giderek inzivâ hayatı sürmeye çalışıyordu. Otuz yaşındayken Tanrı'nın temsilcisi melek Vohu Mana ile (iyi düşünce) karşılaştı. Kendisine ilk vahiyleri getiren Vohu Mana onu ruhsal olarak yüce tanrı Ahura Mazda'ya götürdü. Zerdüş't, Ahura Mazda'yı "bilge rab" olarak nitelermektedir. Bu vahiy tecrübesini sonraki yıllarda diğerleri izledi; böylece yaşadığı dönemin politeist kültürüne karşı monoteizmi temel alan yeni bir inancı telkin etmekle görevlendirilen Zerdüş't etrafına bu inancı yaymaya başladı.

Misyon faaliyetlerinin ilk zamanlarında Zerdüş'tün fazla başarılı olamadığı ve içinde yaşadığı toplum tarafından tepkiyle karşılandığı kaydedilmektedir. Nitekim ilk on yıl içerisinde yalnızca bir kişinin (kuzeni) kendisine inandığı söylenir. Bu başarısızlık üzerine daha doğudaki Kral Viştaspa'nın ülkesine gitti, Viştaspa'nın Zerdüş'tün öğretilerini kabul etmesi yeni din için tam anlamıyla bir dönüm noktası oldu. Zerdüş't, Kral Viştaspa'nın maiyetiyle birlikte yeni dine girmesini sağladığı gibi kraliyet hânedanıyla akrabalık ilişkileri de kurdu; kız kardeşi Povriçista'yı kralın danışmanlarından Samasp ile evlendirdi, kendisi de kralın bir diğer danışmanının kızıyla evlendi. Böylece Viştaspa'nın yanında büyük bir saygınlık kazanan Zerdüş't inanç sistemini yaymak için yoğun bir çabanın içine girdi. Bu arada komşu siyasî iktidarların Viştaspa ile yaptığı savaşlarda da taraf olmak durumunda kaldı. Bu şe-

kilde yapılan savaşlara ve elde edilen zaferlere Zerdüştlüğün kutsal metinlerinde yer verildi. Savaşlardan birinde komşu Turanlılar karşısında Kral Viştaspa ve ordusu yenildi. Bazı kaynaklara göre Zerdüş't bu savaş esnasında öldü veya öldürüldü.

Çoğu milâttan sonra IX. yüzyıla ait Pehlevîce metinlerden oluşan sonraki dönem Mecûsî kaynaklarında Zerdüş'tün hayatıyla ilgili birçok mitolojik bilgi ve menkıbe ortaya çıkmıştır. Buna göre annesi on beş yaşında iken ona mucizevi bir şekilde hamile kalmış, bütün âlem onun doğumunda neşe ile dolmuş ve yeryüzünde insan şeklinde serbestçe dolaşan şeytanlar yer altına kaçmıştır. Zerdüş't gülerek doğmuş, yüce tanrı Ahura Mazda ile konuşmuş ve kendisini günaha teşvik eden Ehrimen'den yüz çevirmiştir. Bir Turan prensi olan Herod onu öldürmeye çalışmıştır. Aynı rivayetlere göre Zerdüş't rahiplik, savaşçılık ve çiftçilikte, ayrıca tıp sanatında maharetin en ideal örneğiydi. Viştaspa'nın yürüttüğü kutsal savaşa katılmış, kutsal ateşi bulmuştur. Zerdüş'tle ilgili anlatıların birçoğunun çeşitli dinlerde din kurucusu, peygamber, dinî önder ve kahraman yahut tanrısal varlıklar hakkında anlatılanlardan adapte edildiği aşikârdır. Herod'un onu öldürmeye çalışması ile yahudi geleneğinde Mûsâ'nın öldürülmeye çalışılması, yine hıristiyan geleneğinde Kral Herod'un İsâ'yı öldürmeye çalışması hikâyeleri arasında açık bir paralellik görülmektedir.

Tarihî Gelişimi. Mecûsîlik tarihî gelişimi açısından dört ana döneme ayrılır. 1. Zerdüş'tle başlayan ilk inanç dönemi; 2. Kabaca Dârâ (Darius) sonrasında başlayan ve milâttan sonra III. yüzyılın ilk yarısına kadar devam eden dönem; 3. Milâttan sonra VII. yüzyıla kadar süren Sâsânîler hânedanı dönemi; 4. Sâsânîler'in yıkılışı ile başlayan ve günümüze kadar devam eden dönem.

İlk dönemde Mecûsîlik -daha yerinde bir ifadeyle Zerdüş'tlük-, Gathalar'da bulunan Zerdüş'tün öğretilerine bağlı kalarak tanrı inancı açısından monoteist bir özellik göstermiştir. Bu dönemde çok tanrıcılığa ve paganist kült ve ritüellere karşı çıkılarak peygamber Zerdüş'tün yüce tanrı Ahura Mazda'dan aldığı vahiyler doğrultusunda öğretiler savunulmuştur. Bu öğretilerin merkezinde, her şeyin yüce rabbi olan Mazda'ya imana dayalı bir inancı ifade eden Mazdeyasna inancı bulunmaktaydı (Taraporewala, s. 2). Bu devirde din evrensel boyutta yayılma temayülü göstermiş, özellikle Dârâ zamanında İran sınırları dışında Anadolu ve Avrupa'ya kadar yayılmıştır. Kitâb-ı Mukaddes çeşitli İran krallarından bahsetmektedir. Özellikle İsrâilîoğulları'nı Bâbil sürgününden kurtaran Kral Cyrus, Tanrı'nın "mesihim" ve "çobanım" iltifatına mahzar olan oldukça müsbet bir şahsiyet olarak Kitâb-ı Mukaddes'te yer alır (İşaya, 44/28, 45/1). Persler zamanında Zerdüş'tlüğün yayıldığı geniş alanlarda asıl Zerdüş'tlük'ten uzak bazı heretik ekoller de oluşmaya başlamıştır. Ahamenîler döneminde imparatorluğun batı bölgelerinde kurulan ve Hıristiyanlığın başlangıcına kadar varlığını sürdüren çeşitli kolonilerin rahipleri olan Mecîler bunlar arasındadır. Mecîler, Yunan kaynaklarınca "Zerdüş'tlüğün ortodoks olmayan taraftarları" diye adlandırılmıştır. İmparatorluğun batı bölgelerindeki kolonilerde yaşayan bu grup, Zerdüş'tün öğretileriyle yaşadıkları bölgenin inanç ve gelenekleri arasında senkretik bir yapı oluşturmuşlardır. Ârâmîce konuşan Mecîler daha çok astrolojiyle uğraşmışlardır. Nitekim Yeni Ahid kaynakları da yeni doğan Hz. İsâ'yı görmeye gelen doğulu bilge kişiler olarak bunlara işaret etmektedir (Matta, 2/1-12). İkinci dönemde Persler'in zayıflayıp yıkılması ve İran dahil Zerdüş'tiler'in yaşadığı bölgelerin büyük ölçüde Yunan hâkimiyeti altına girmesiyle gerek Zerdüş't öncesi İran dinî inançları gerekse İran civarındaki çeşitli dinsel geleneklerle Helenistik inanç ve ritüeller Zerdüş'tlüğü etkilemiş, böylece Zerdüş'tlük saf monoteist yapısından uzaklaşmaya ve senkretik bir yapı arzutmeye başlamıştır. Mecûsîlik geleneksel düalist yapısına ise tam anlamıyla Sâsânîler döneminde kavuşmuştur. Mecûsîlik'teki düalist ortodoksinin özellikle milâttan sonra IV. yüzyılda II. Şâpûr devrinde tesis edildiği ve düalizmi konu alan Pehlevîce metinlerin bu dönemin teolojik anlayışının ürünü olduğu düşünülmektedir (Zeahner, *The Teachings of the Magi*, s. 11). Milâttan sonra 226 yılında Sâsânîler hânedanının iş başına geçmesiyle Mecûsîlik yeniden toparlanmaya başlamış, 272'de imparatorluk başrahibi Kartir'in çabalarıyla imparatorluğun resmî dini ilân edilmiştir. Bu devirde iyi ve kötü düalizmine dayalı teolojik doktrinler genel kabul görmeye başlamış ve Mecûsîliğin sözlü geleneği yazıya geçirilmeye çalışılmıştır. Ayrıca aynı dönemde Mecûsîlik, Sâsânîler'in siyasî ve askerî gücüne paralel olarak Irak, Bahreyn, Uman ve Yemen (bk. EBNÂ) gibi bölgelerde yöneticilerin ve toprak ağalarının dini olarak tanınmış, İran dışındaki yerli kabileler

arasında yayılma istidadı göstermiştir. O devirde Batı Hindistan ve Çin'de de Mecûsî toplulukların bulunduğu bilinmektedir.

Sâsânîler'in yıkılması ve İran'ın İslâm hâkimiyetine girmesiyle başlayan son dönemde Mecûsîlik hızla gerileme sürecine girmiştir. Müslüman yöneticiler Kur'an'daki bir âyette hıristiyanlar, yahudiler, Sâbîiler ve müşriklerle beraber anılan Mecûsîler'e (el-Hac 22/17) cizye karşılığı İslâm hâkimiyetinde yaşama hakkı tanımıştır. Bu konuda Hz. Peygamber'in, "Onlara Ehl-i kitap muamelesi yapın" şeklindeki hadisinden başka (el-Muvatta', "Zekât", 42) bizzat kendisinin Yemen ve Hecer Mecûsîleri'ne yönelik yaptığı uygulama dikkat çekicidir. Buna göre Resûl-i Ekrem, kadınlarını nikâhlanmamak ve kestiklerini yememek kaydıyla Mecûsîler'in cizyeye bağlanmasına izin vermiştir (Hamîdullah, *Mecmû'atü'l-veşâ'iki's-siyâsiyye*, s. 72). Dört halife döneminde de bu uygulama devam etmiştir. Müslüman hukukçular, kendilerine has müstakil hükmü bulunmayan konularda Mecûsîler'e genellikle gayri müslimlere ilişkin müşterek ahkâmı uygulama temayülü göstermişlerdir. Ehl-i kitap'tan sayılıp sayılmadıklarının önem taşıdığı diyet gibi bazı hususlarda ise farklı görüşler ortaya çıkmıştır (bk. DİYET; EHL-i KİTAP; GAYRİ MÜSLİM). İslâmî dönemde Mecûsîler'in büyük kısmı Müslümanlığı veya Hıristiyanlığı kabul etmek suretiyle din değiştirmiştir. Din değiştirmede ve özellikle müslüman olmada gerek yerel yöneticilerin telkin ve teşvikî gerekse cizyeden kurtulmaya veya İslâm imparatorluğunda siyasal ve sosyal açıdan bazı imkânlar elde etmeye yönelik amaçları etkili olmuştur. Emevîler'in son dönemlerinde ortaya çıkan Bihâferid b. Mâhfervedîn örneğinde olduğu gibi bazı Mecûsî ileri gelenleri telkin üzerine müslüman olmuş, ancak eski inanç ve geleneklerini hâlâ devam ettirdikleri gerekçesiyle cezalandırılmıştır (İbnü'n-Nedîm, II, 822). Bu arada müslüman olan bir kısım Mecûsîler ilmi açıdan önemli eserler vermişlerdir. Bermekîler devrinde İslâmîyet'i benimseyen İbn Hurdâzbih bunlardandır (a.g.e., I, 326). Alınan cizyenin korunması amacıyla onların müslümanlaşmasının yerel yöneticilerce engellenmeye çalışıldığı dönemler de olmuştur. Emevîler ve Abbâsîler devrinde zaman zaman Mecûsîler'e karşı takibat yapılmış, ateş tapınakları yıkılmış ya da mescide dönüştürülmüştür. Bu yüzden bazıları İran dışına (özellikle Hindistan) göç etmek zorunda kalmıştır.

İslâmî devirde Mecûsîliğe karşı birçok reddiye yazılmıştır. Bu dönem Mecûsî dinî literatürünün derlenmesi açısından da önemlidir. Bilhassa IX. yüzyılda *Denkârd*, *Bündehişn*, *Pendnâme-i Zerdüş*t ve *Dâtistân-ı Dînîg*, *Dâtistân-ı Mînûg-ı Hîred* gibi Pehlevîce metinler derlenmiştir (Bausani, s. 15-16). Ayrıca İslâmî devirde bazı Mecûsî ekoller ortaya çıkmıştır. Şehristânî ve Abdülkâhîr el-Bağdâdî gibi müellifler çeşitli Mecûsî fırkalarından bahsederler. Şehristânî *el-Mîlel ve'n-nihâl*'inde (II, 54-72) Keyûmertîyye (Keyûmersîyye), Zûrvâniyye, Zêrâdeştîyye ve Seneviyye'yi, Abdülkâhîr el-Bağdâdî de (*el-Farq*, s. 214) Zûrvâniyye, Meshîyye, Hürremdîniyye ve Bihâferîdiyye'yi zikreder.

İsmâîlîlik ve Müslimîyye gibi mezheplerin taraftarları olan bazı kişiler Mecûsîlik'le ilişkili inanç ve beklentilerini sürdürmüşlerdir. Meselâ bir astrolog ve filozof olan Daydân lakaplı Muhammed b. Hüseyin, İslâmî dönemden sonra Mecûsîliğin yeniden yaygınlaşacağını ilân etmiş, Müslimîyye taraftarı olan İshak adında bir kişi de Zerdüş'tün ölmediğini ve kendisinin Zerdüş't tarafından tayin edilen bir elçi olduğunu ileri sürmüştür (İbnü'n-Nedîm, I, 469-470; II, 823-824).

Zerdüş't hayattaiken Zerdüş'tlîlik, Tacikistan ve Belûcistan'ı da içine alan Hârizm bölgesinde yayılma imkânı buldu. Ayrıca Kral Viştaspa'nın yardımıyla gönderilen misyonerlerle civar bölgelerde de yayılması için çalışıldı. Ancak bu dönemde Viştaspa'nın hâkimiyet alanına giren yöreler hariç İran'ın genelinde eski İran dinî inançları yaygındı. Zerdüş'tün ölümünün ardından onun öğretileri İran'da kabul görmeye başladı ve çok geçmeden İran'ın genelinde bu yeni din yaygın hale geldi. Yeni dinin sağladığı canlılığı da arkasına alan Kral Dârâ imparatorluk sınırlarını hızla genişletmeye koyuldu. Özellikle Asur ve Bâbil imparatorluklarının mirasına Persler'in hâkim olmasıyla Zerdüş'tlîlik bütün bu bölgelerde yayılma imkânı buldu. Daha sonraki dönemlerde Hindistan'dan Anadolu ve Avrupa'ya, Horasan bölgesinden Arap yarımadasına kadar oldukça geniş bir bölgede taraftar edinen yeni din, tabii olarak yavaş yavaş kendi özgün teolojik doktrinlerini kaybetmeye ve yayıldığı bölgelerin yerli inanç sistemleriyle karşılıklı bir etkileşim süreci yaşamaya başladı. Neticede bu süreç, Zerdüş'tün öğretilerinin irtibatla bulunan geleneksel dinler ve kültürlerle çerçevesinde yorumlanarak Zerdüş'tliğin senkretik bir dinî gelenek

şeklinde ortaya çıkmasını sağladı. Günümüzde sayıları hayli az olan Mecûsîler'in önemli bir bölümü İran dışında, özellikle Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada gibi ülkelerde yaşamaktadır. İran'da kalanlar Geber (Gebr) adıyla bilinmektedir. Hindistan'daki Mecûsîler ise Gucerâtî dili konuşan küçük bir topluluktan ibarettir.

Kutsal Metinler. Mecûsîliğin kutsal metinleri iki grupta toplanmaktadır. İlk grup, Avesta ile Pehlevîce bazı dokümanlardan oluşan yazılı literatürdür; ikinci grup da Ahamenîler ve Sâsânîler dönemlerine ait yazıtlardan oluşan epigrafik dokümanlardır. Mecûsî kutsal kitabı Avesta birkaç ana bölümden oluşan bir metindir. Bu bölümler Yesna, Visperad, Yeşt, Videvdad (Vendidat) ve Hurde Avesta (küçük Avesta) olarak bilinir. En eski metinler yetmiş iki kısımdan meydana gelen Yesna'da bulunur. Yesna'nın on altı kısmı geleneksel olarak Zerdüş't'e atfedilir ve Gatalar (ilâhîler) diye adlandırılır.

Mecûsî geleneği, orijinal Avesta'nın Viştaspa tarafından 12.000 öküz derisi üzerine altın mürekkeple yazıldığını (veya yazdırıldığını), bunun iki nüshasından birinin Şiz kraliyet hazinesine, diğerinin Stahr arşivine konulduğunu kabul eder. Bir inanışa göre Stahr nüshası, Büyük İskender'in İran'ı istilâsı esnasında (m.ö. IV. yüzyıl) çıkan yangında yok olmuş, Şiz nüshası ele geçirilerek Yunanca'ya çevrilmiştir. Bu orijinal Avesta metninden ancak üçte birlik bir kısım hâfızalarda kalarak sonraki dönemlere aktarılmıştır. Yine geleneğe göre yazılı fragmanlarından ve hâfızalarda kalan sözlü malzemeden hareketle Avesta'nın yazılı bir nüshasının derlenmesi çalışmaları Eşkâniyân Kralı Valkaş (51-75) ve Sâsânî hânedanının kurucusu Erdeşir Papakan (226-241) tarafından başlatılmış, neticede Kral II. Şâpûr döneminde (310-379) derleme tamamlanmıştır (Bausani, s. 11-12). Diğer taraftan yapılan bilimsel çalışmalar, eldeki yazılı Avesta metninin milâttan sonra IV. yüzyıl öncesine gitmediğini göstermektedir (a.g.e., s. 13). Doğu İran diyalektlerinden bir dile sahip olan Avesta, muhtevası itibarıyla milâttan önce VII. yüzyıl ile milâttan önce IV veya III. yüzyıllar arası bir dönemi kapsamaktadır. Sâsânîler devriyle ilk İslâmî dönemlerde birçok Pehlevîce metin yazılmıştır. Mecûsî rahiplerince kalemeye alınan ve âdeta Avesta'nın yorumu olan bu metinler genel olarak Zend diye adlandırılmaktadır ve daha çok Sâsânîler'in son yüzyılındaki teolojik görüşleri

yansıtır. Pehlevîce metinlerin çoğunluğu milâttan sonra IX. yüzyıla aittir. Bunlar arasında, Avesta'nın kayıp kitaplarının bir özetiyle Zerdüş't'e dair çeşitli efsanelerin yer aldığı *Denkârd* ve evrenin yaratılışıyla ilgili kozmogonik bir metin olan *Bündehişn* oldukça önemlidir.

İnanç Esasları. Zerdüş'ten günümüze kadar Mecûsî inançlarında birçok değişiklik olmuştur. Mecûsî dinî metinlerinde tanrı inancı açısından monoteizmden politeizm ve düalizme kadar farklı inanç özellikleri yer almıştır. Gathalar'da gözlemlenen erken dönem Mecûsîliğinde evrensel bir monoteizm dikkati çekmektedir. Peygamber Zerdüş't başlangıçtan beri var olan bir tek üstün gücün, Ahura Mazda'nın varlığını savunmuştu. Ahura Mazda her şeyi bilen, mutlak iyi ve âdil olan tek tanrıydı. Bu düşüncesiyle Zerdüş't yaşadığı dönemde İran'da yaygın olan naturalistik politeizmi reddetmiş, politeist gelenek içinde oldukça önemli olan Mitra gibi tanrısal varlıklara inanç sisteminde yer vermemiştir. Bütün varlıkların Ahura Mazda'dan zuhur ettiğine inanan Zerdüş't var oluşun başlangıcını, yüce tanrıdan zuhur eden ya da onun tarafından yaratılan yedi aslı ilâhî varlıkla açıklamıştır. Buna göre Ahura Mazda öncelikle kendisinin kutsal ruhu Spenta Meinyu ile diğer altı ilâhî varlığı yaratmıştır. Ameşa Spenta (kutsal ölümsüz) olarak da adlandırılan bu altı yüce varlık Vohu Mana (iyi düşünce), Aşa Vahišta (iyi gerçek), Spenta Armeyti (iyi sadakat), Hşatra Veiryâ (cazip hükümlerlik), Haurvatat (bütünlük) ve Ameratat (ölümsüzlük) şeklinde gösterilir. Bu ilâhî varlıklar aynı zamanda bilge rab Ahura Mazda'nın soyut vecheleri olarak da görülür (ER, XV, 582). Bunlardan sonra Apam Napat, Sraoşa, Aşi ve Gûş Urvan gibi diğer ilâhî varlıklar yaratılmıştır. Bu sonuncular Yazatalar ya da "tapınmaya değer varlıklar" olarak da nitelenir. Âdeta bir sudûr süreciyle Ahura Mazda'dan tezahür eden bütün ilâhî varlıklar bir bakıma yüce tanrıyı çevreleyen melekler konumundadır. Zerdüş't, iyilikle (aşa) kötülüğün (drug) metafizik boyutta değil ahlâkî boyutta var olduğunu düşünmüştür. Kötülüğe ve yalana rağbet eden ruhlar Ahura Mazda'nın düşmanlarıdır. Kötü ruhlar arasında en başta geleni Ehrimen'dir (Angra Meinyu). Kötü karakterli ruhlara genel bir isim olarak Devalar da (devler) denilmektedir. Diğer taraftan hakikati yani Aşa'yı tercih eden ve doğru karakter taşıyan ruhlar için Ahuralar ismi kullanılmıştır.

Zerdüş't tarafından Ahura Mazda inancına dayalı olarak kurulan bu teolojik sistem Batılı ilim adamlarınca Mazdeizm şeklinde adlandırılmıştır. Zerdüş'tün kurmaya çalıştığı bu tek tanrıca inanç sistemi fazla uzun ömürlü olmamış, doğa tapınmacılığına dayalı Mitracı politeist geleneği tamamıyla alt edememiştir. Ahamenîler döneminde Ahura Mazda ön plana çıkarılmakla birlikte sonradan Baga denilen diğer tanrısal varlıklardan da vazgeçilmemiştir. Böylece Zerdüş'ti rahipler, vaaz ve dini uygulamalarında Zerdüş'tün bahsettiği meleğe benzer ilâhî varlıklarla birlikte geleneksel İran politeizminin Mitra ve Anahita gibi tanrısal varlıklarına da yer vermişlerdir. Ayrıca ileriki dönemlere ait kaynaklarda Ahura Mazda'nın hanımlarından bahsedilmiş, bundan başka Vohu Mana ve Armeytî'nin babası olarak nitelendirilmiştir.

Sonraki devirlerde bazı Zerdüş'tiler kötülük problemini, kaderin efendisi ve zamanın kaynağı olan ilâhî varlık olduğuna inanılan Zürvân'la ilişkili biçimde açıklamaya çalışmışlardır. Buna göre Ahura Mazda ile Ehrimen'in, iyi ve kötü talihin dağıtıcısı olan, ezeli ve ebedî bir güç olarak her şeyi var eden zamanın yani Zürvân'ın yarattığı iki kardeş olduğu ileri sürülmüştür. Günümüz bilim adamlarınca Zürvânizm diye adlandırılan bu akım, geleneksel Mecûsî düalizmi öncesi heretik bir akım şeklinde bir müddet Zerdüş'tiler arasında etkili olmuştur.

Daha önceki dönemlerde de düalizmin referansı olabilecek inanç ve düşünceler mevcut bulunmakla birlikte günümüzde Mecûsîliğin en çarpıcı özelliği olarak bilinen Ahura Mazda (Ohrmazd) – Ehrimen (Angra Mainyu) düalizmi Sâsânîler devri ve sonrasında ortaya çıkmıştır. Pehlevîce Mecûsî metni Bundehišn bu düalizme dayalı var oluşu oldukça açık bir şekilde anlatır. Buna göre başlangıçtan itibaren iki aslı tanrısal varlık mevcuttu. Bunlardan Ahura Mazda kudret ve iyiliklerle çevrili ışık dünyasında iken Ehrimen, karanlıklarla çevrili olan derin çukurlarda kana susamış bir halde yaşıyordu. Her iki tanrısal varlık kendi âlemlerinde bir dizi yaratma eylemi gerçekleştirmişti. Böylece Ahura Mazda zamanı, ilâhî varlıkların özünü, Ameşa Spenta'yı ve diğer ilâhî varlıkları, Ehrimen de benzer şekilde kendi ruhsal varlığıyla altı kötü varlığı ve diğer kötülükleri yaratmıştır. Ardından Ahura Mazda dünyayla ilgili olarak göğü, suyu, yeri, bitkileri, sığırı ve insanı, Ehrimen de canavarları vb. kötü varlıkları halketmiş-

tir (Bausani, s. 37-40). Bu düalizimde, her ikisi de yaratılmamış bütün iyiliklerin yaratıcısı ve sorumlusu olan bir iyi tanrı ile bütün kötülüklerin yaratıcısı ve sorumlusu olan bir kötü tanrının varlığı esastır. Bu iki güç ve onlara bağlı olan Aşa ve Drug arasında çetin bir mücadelenin var olduğuna inanılır.

Ahura Mazda yaratmayı iki aşamada tamamlamıştır; önce her şeyi ruhî (menog), ardından maddî (getik) olarak var etmiştir. Varlıkların maddî olarak ortaya çıkmasıyla iyi-kötü savaşı aktivite kazanmıştır. Mecûsî inancına göre Ehrimen metal âlemini yararak su yoluyla yeryüzü dünyasına çıkmış, buradaki bazı bölgele-ri çöle çevirmiş, Ahura Mazda'nın yarattığı ilk insanla boğayı öldürmüş ve kutsal ateşi dumanla kirletmiştir. Ahura Mazda bütün insanlığın prototipi olarak Geyûmert adında bir varlık halketmiştir. Geyûmert, Ahura Mazda ve Sfendermât'ın yani yeryüzünün oğlu olarak tanımlanır. Daha sonra öldürülen Geyûmert'in tohumları (zürriyeti) yeryüzüne dökülmüş ve bundan ilk insan çifti olan ve Âdem'le Havvâ'ya tekabül eden Meşye ile Meşyâne doğmuştur (Eliade, II, 317-318).

Mecûsîlik'te kozmik zaman tıpkı Maniheizm ve Sâbîlik'te olduğu gibi üç döneme ayrılır. Bunlardan ilki yaratılış dönemini içermektedir. Tanrı yeryüzünü, yeryüzündeki varlıkları, insanı ve yaratıcı iyiliğin sembolü olan boğayı bu devirde yaratmıştır. İkinci zamanda kötü tanrı Ehrimen'in saldırısı gerçekleşmiş ve Ehrimen'den kaynaklanan kötülük yeryüzüne karışmıştır. Bu ikinci dönem iyilikle kötülük arasındaki aktif mücadele dönemidir. Bu devirde insan, Ehrimen ve beraberindeki Devalar ve diğer karanlık güçlere karşı Ahura Mazda'ya, Ameşa Spentalar'a ve diğer iyi güçlere (Yazatalar) yönelerek korunup kurtulabilir. Bu dönemin sonunda iyilikle kötülük arasında son bir savaş yapılacak ve kötü güçler alt edilecektir. Üçüncü ve son devir ise kötülüğün yok edileceği ve âdeta yeniden ilk döneme dönüleceği restorasyon ya da iyilikle kötülüğün birbirinden ayrılma devridir. Kötülüğün hâkimiyetinin nihâf olarak ortadan kalkacağı bu dönemde insanlar ebediyen mutlak iyilik içinde yaşayacaklardır.

Dünyanın gidişatı, var oluştan kıyamete kadar süre açısından birbirine eşit dört devre ayrılan 12.000 yıl olarak hesaplanır. Bu dört devirden sonuncusunda Zerdüş't peygamber olarak yeryüzüne gönderilmiştir. Zerdüş't, Gathalar'da kendi-

sini "manthra" (peygamber) olarak adlandırmıştır. Aynı nitelermeyi Zerdüş'ten sonra yaşayan bazı Mecûsî ileri gelenleri de kendileri için yapmaktadır (Zeahner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, s. 77). Dolayısıyla Mecûsîlik'te peygamberliğin Zerdüş't sonrası da devam edeceğine inanılmaktadır. Mecûsî inancına göre dördüncü dönem âhir zamana tekabül etmektedir. Bu zamanın sonlarına doğru kurtarıcı Saoşyant gelecektir. Zerdüş'tün soyundan olan ve bir bâkireden doğacağına inanılan Saoşyant ile yeryüzünde iyiliğin hâkimiyeti tekrar tesis edilecektir.

Mecûsîlik'te ölüm ve ölüm ötesi hayatla ilgili inançlar oldukça gelişmiş durumdadır. Ölüm sonrasında ruh sırasıyla yıldızları, ayı ve güneşi geçerek ilâhî âleme ulaşabilmektedir. Ruh dünyadaki inançları ve davranışları açısından sorgudan geçirilir. Sreoşa, Mitra ve Rašnû tarafından yapılan bu sorgulamada kişinin amel-leri bir terazide tartılır. Bu terazi âdeta bir köprü gibidir. Eğer kişinin iyilikleri ağır basarsa Chinvat adı verilen bu ayrışma köprüsü genişleyeceği için oradan geçerek yukarıdaki cennete gider; günahları ağır basarsa o zaman da köprü âdeta bir bıçak açığı gibi daralacağından aşağıdaki cehenneme düşer (ER, XV, 585). Bedeninden ayrılarak cennete giden ruhlar orada güzel bir kız sûretindeki kendi eşiyile buluşup birleşir. Zira Mecûsî düşüncesine göre yeryüzündeki her canlının ve hatta ruhanî varlıkların ilâhî âlemde bir sûreti ya da eşi vardır. Fravâşi öğretisi olarak da bilinen bu inanca göre yeryüzündeki maddî varlık geçicidir; asıl olan ruhun ilâhî âlemdeki bedeniyle birleşmesidir. Cennetteki eşiyile birleşen ruh orada ebediyen mutluluk içerisinde yaşar. Ehrimen tarafından yönetildiğine inanılan cehennem ise bir arınma mekânıdır; burada arınan ruhlar da sonunda cennete girecektir. Bu ferdî yargılamadan başka toplu bir kıyamet, haşır ve hesaba da inanılır.

Temel İbadetler. Mecûsîlik'te yedinci yaratılışla özdeşleştirilen ve ilâhî varlıklardan Aşe Vehişta tarafından korunduğuna inanılan ateş tanrının yarattığı saf, temiz ve iyi bir varlık olarak görülür. Bu sebeple erken dönemlerden itibaren ateş Mecûsî tapınaklarında önemli bir yer tutar. Özellikle Sâsânîler devrinde ortaya çıkan ikonaklazm hareketinde tapınaklardan temizlenen tanrı sûretlerinin yerini kutsal ateş almış, ateşin kullanımı yaygınlaşmıştır. Ateş motifi eski İran paralarında da kullanılmıştır. Yaygın olarak inanıldığı-

nın aksine Mecûsîlik'te ateş bir tapınma objesi yahut bir tanrı değil tanrısal saflığın, temizliğin ve iyiliğin sembolüdür. Bu sebeple Mecûsîlik'te ateşle ilgili temizlik kurallarına riayet etmek oldukça önemlidir. Ateşte kullanılan yakıtlar temiz ve kuru olmalıdır. Mecûsîliğin İran genelinde etkin olduğu dönemde her toplumsal tabakanın kendine has bir büyük kutsal ateşi vardı. Bunlardan Adûr Fernbag rahipler sınıfının, Adûr Guşnasp askerlerin, Adûr Burzen Mihr ise çiftçilik ve hayvancılıkla uğraşan halkın kutsal ateşiydi (Boyce, s. 87). Tapınaklarda değişik ateş türleri vardır. Meselâ Ateş Vahram (Behram) tapınakta yirmi dört saat yanan önemli ateştir; önem açısından daha alt derecede olan ateşler de vardır. Tapınakta kutsal ateş önünde yapılan dualar esnasında rahipler nefeslerinin ateşi kirletmemesi için yüzlerinde beyaz bir örtü kullanırlar.

Mecûsîlik'te on beş yaşına gelen her çocuk için dine giriş töreni (Nevzot) düzenlenir. Bu törende çocuklar dualarla dinî elbise (südre) giyip kutsal kuşak (kusti) takarlar. Her Mecûsî abdeste benzeyen bir temizlik işleminin ardından güneş doğarken, öğle vakti, öğleden sonra, güneş batarken ve gece olmak üzere beş vakitte çeşitli dualar (gâh) okur. Dualar arasında Ahûna Veiryâ ya da Ahunvâr denilen dua oldukça önemlidir. Bu dua her Mecûsî çocuğuna ilk öğretilen dualar arasındadır. Ayrıca her Mecûsî Frevarâne adı verilen iman formülünü (âmentü) günlük olarak tekrarlar. Mecûsîler'in bayramları arasında en önemlisi, yıllık olarak kutlanan yedi büyük bayramdan biri olan ve Nevruz (No Ruz) adı verilen yeni yıl bayramıdır. Tabiatın dirilişi anısına kutlanan Nevruz aynı zamanda dünyanın ve insanın yaratıldığı gün olarak kabul edilir. Genellikle Gehembar adıyla bilinen diğer altı bayram ise Hşatra Veiryâ ve göğün yaratılışı anısına kutlanan Meydyoy Zaremaya (orta bahar), Ahura Mazda ve insan için kutlanan Homaspathmaedaya (Fravaşiler bayramı), Meydyoy Şema (orta yaz), Meydyeyrya (orta kış), Peydişahya ve Ayetrima bayramlarıdır. Bu bayramlar Ahura Mazda, Ameşa Spentalar ve onlar tarafından var edilen ya da korunan kutsal yaratıklar adına kutlanır. Bunlardan başka sonbaharda hasat zamanı kutlanan Mihrican da önemli bir bayramdır.

Mecûsîliğin ahlâk sistemi iyi söz, iyi düşünce ve iyi davranış ilkesine dayanır. Her ne kadar sonraki dönemlerde aksi uygulanmış olsa da Zerdüş't kanlı kurban törenlerine karşı çıkmış, politeist Mitra kül-

tüyle özdeşleşen boğa kurbanlarını reddetmiştir. Zerdüş't, kanlı kurbanın yerine Haoma içeceğini ve kişinin ibadetlerine bir şahit olarak da ateş sembolizmini kullanmıştır.

Çok eski dönemlerde ölü gömme âdetinin varlığını gösteren işaretler bulunmakla birlikte sonraları tıpkı Tibet Budistleri'nde olduğu gibi Mecûsîlik'te de cesetlerin açıkta bırakılarak etlerin vahşi hayvanlar ve kuşlar tarafından yenilmesi âdeti yaygınlaşmıştır. Ruh bedenden ayrıldıktan sonra ceset kirli sayılır ve onun toprağa gömmek, suya atmak ya da ateşte yakmak suretiyle temiz olan toprağı, suyu veya ateşi kirletmesine izin verilmez. Cesetler eski dönemlerde ıssız dağ başlarında, yakın zamanlarda ve günümüzde ise Dahma adı verilen özel binalarda çıplak şekilde açıkta bırakılır. Nihayet etten tamamıyla sıyrılıp kuruyan kemikler toplanarak haşır gününde yeniden dirilmesi inancıyla toprağa gömülür. Cesede yalnızca cenaze taşıyıcıları gibi bazı özel kişiler yaklaşabilir; bu kişilerin de özel bazı arınma âyinlerini yapmaları gerekir. Ölülerin arkasından dua edilir ve bu sayede ruhların cennete gireceğine inanılır.

Mecûsîlik'te ateşle ilgili temizlik kuralları yanında su ile ilgili kurallar da önemlidir. Suyu ve su kaynaklarını kirletmek günah sayılır. Benzer temizlik kuralları toprak için de geçerlidir. Toprağı çöp gibi pis şeyleri gömmek hoş karşılanmaz. Bunun yerine çöplerin özel yerlerde yok edilme ve çalışılması öğütlenir. Mecûsîlik'te kan da bir kirlenme unsuru olarak kabul edilir ve bu bağlamda âdet gören kadınlar toplumdan tecrit edilir; hatta bazan bunların normal günlük işlerini yapmaları da yasaklanır.

Rahiplik Sistemi ve Mâbed. Mecûsîlik'te toplumsal yapı çeşitli sınıflardan oluşur. Mecûsîliğin İran'da hâkim din olduğu eski dönemlerde toplumda kraliyet hânedanı, rahipler, askerler ve halk (çiftçilik ve hayvancılıkla uğraşanlar) birbirinden ayrılmış vaziyetteydi. Rahipler, askerler ve halkın kutsal büyük ateşleri farklıydı. Bu çerçevede kraliyet hânedanının da kendine has kutsal ateşi vardı. Bir kral tahta çıktığında onun kutsal ateşi saltanatı boyunca sürekli yakılı tutulurdu.

Rahiplerin mensup olduğu sınıfların en önemlisi Mecî rahip grubudur. İran imparatorluklarının hâkimiyeti altındaki batı bölgelerinde yerleşik Mecûsî kolonilerinde etkin olan Mecîler, eski Yunan gibi Batı dünyasında Mecûsîliğin bu adla âdeta özdeşleşmesine sebep olmuştur. Erbâd

(Herbad), Môbad (Magbad) ve Bagnepâd gibi rahip grupları da dikkati çekmektedir. Bunlardan Môbadlar'ın ateş tapınaklarındaki başrahipler olduğu bilinmektedir. Ayrıca Ansahrig ve Bandâg adıyla bilinen laik görevliler tapınaktaki ateşin sönmemesi için vazife yapar. Rahiplik babadan oğula geçmektedir. Rahiplerin giysileri başa takılan külâh benzeri bir başlık, bir elbise, ağzı kapatacak şekilde yüze takılan bir peçe ve bir kuşaktan oluşmaktadır. Bu giysiler zorunlu olarak beyazdır. Temizlik ve saflığı simgeleyen beyaz rahip rengi olarak bilinir. Rahipler cenaze ve evlenme törenleri, inisiyasyon (dine giriş) âyinleri vb. törenleri idare ederken bunun karşılığında belirli bir ücret alarak geçimlerini sağlarlar.

Erken dönem Mecûsîliğinde tapınmak amacıyla kullanılan kutsal mekânlar ya da sunak yerleri (altarlar) fazlaca görülmemektedir. Ancak zamanla bilhassa Mecûsîliğin toplumda hâkim din haline gelmesiyle tapınaklar ve sunak yerleri oluşmaya başlamıştır. "Âteşkede" adı verilen, içerisinde kutsal ateşin yakılı olduğu tapınaklar İran'ın her tarafında inşa edilmiştir. Ateş tapınakları genellikle biri kutsal ateşin yakılı tutulduğu kısım, diğeri inananların ibadetlerini yerine getirdikleri daha büyük bir kısım olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Sâsânîler'in yıkılışından sonra âteşkedeler hızla yok olmuştur. Bugün İran, Azerbaycan ve Hindistan'da çeşitli âteşkedelerin var olduğu bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mustafavî, *et-Taḥkîk*, XI, 34-35; *el-Muvatta'*, "Zekât", 42; Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc* (trc. Müderriszâde Muhammed Atâullah, s. nşr. İsmail Karakaya), Ankara 1982, s. 296-300; İbnü'n-Neğm, *The Fihrist* (trc. B. Dodge), New York 1970, I, 326, 469-470; II, 822-824; Bağdâdî, *el-Farḡ* (Kevserî), s. 214; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlikî, *el-Mu'arreb*, Tahran 1966, s. 320; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, Beyrut 1948, II, 54-72; A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda 1938, s. 259-260; R. C. Zaehner, *The Teachings of the Magi*, London 1956; a.mlf., *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London 1961; G. Widengren, *Les religions de l'Iran* (trc. L. Jospin), Paris 1968, s. 79-133; M. Eliade, *A History of Religious Ideas* (trc. W. R. Trask), Chicago 1978, II, 306-321; M. Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, London 1979; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 415-419; a.mlf., *Mecmû'atü'l-veşâ'iki's-siyâsiyye*, Kahire, ts., s. 71-76; J. J. S. Taraporewala, *The Religion of Zarathustra*, Tehran 1980; S. Shaked, *From Zoroastrian Iran to Islam*, Hampshire 1995; A. Bausani, *Religion in Iran* (trc. J. M. Marchesi), New York 2000, s. 9-80; M. Sprengling, "Kartir, Founder of Sasanian Zoroastrianism", *American Journal of Semitic*

Languages and Literatures, sy. 57, Chicago 1940, s. 197-228; A. Hultgård, "Creation and Emanation: Zoroastrian Reflections on the Cosmogonic Myth", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XXVI, Jerusalem 2002, s. 91-108; M. Macuch, "The Talmudic Expression 'Servant of the Fire' in the Light of Pahlavi Legal Sources", a.e., XXVI (2002), s. 109-129; G. G. Stroumsa, "Thomas Hyde and the Birth of Zoroastrian Studies", a.e., XXVI (2002), s. 216-230; M. Morony, "Mađjūs", *EP²* (İng.), V, 1110-1118; A. J. Carnoy, "Zoroastrianism", *ERE*, XII, 862-868; G. Gnoli, "Zoroastrianism", *ER*, XV, 579-591.



ŞİNASI GÜNDÜZ

MECZÛB,**Muhammed b. Kamerüddin**

(محمد بن قمرالدين المجذوب)

Muhammed b. Kamerüddin b. Hamed
b. Muhammed el-Meczûb

(ö. 1247/1831)

Sudanlı dinî lider ve Şâzeli şeyhi.

1210'da (1795-96) annesinin memleketi olan Metemme'de doğdu. Nil-Atbara kavşağının günündeki Dâmer şehrinde din önderleri yetiştiren ve XIX. yüzyılın başlarından itibaren "Mecâzîb" diye tanınan bir aileye mensuptur. Meczûb'un ailesi, Sennâr Devleti'nin merkezî otoritesinin ortadan kalkmasıyla geniş bir alanda idarî özerklik elde etmiş, yerli kabileler ve çevredeki tüccar aileleriyle kurdukları ittifaklar sayesinde ekonomik bakımdan da güçlenmiş, açtıkları okullarda halka dinî hizmetlerin yanı sıra sağlık hizmetleri sunmuş, yerleşik halkla göçebe arasında meydana gelen meselelerin çözümünde önemli roller üstlenmiştir.

Muhammed el-Meczûb, Dâmer'e giderek Ali b. Ahmed Ab Jadarî'den Kur'an, Ezrak b. Ahmed Ab Jadarî'den fıkıh dersleri aldı. Eğitimini tamamladıktan sonra Kur'an hocası olarak doğduğu kasabaya döndü. 1820'de irşad faaliyetleri için bölgeye gelen Şeyh Muhammed Osman Mîrganî ile karşılaştı ve ondan İdrîsiyye tarikatının pîri Ahmed b. İdrîs'in görüşlerini öğrenme fırsatını buldu. 1821'de Hicaz'a dönmek isteyen Mîrganî ile birlikte o da gitmeye karar verdi. Ancak Mîrganî ile aralarındaki anlayış farklılığı daha yolun başında birbirinden ayrılmalarına sebep oldu.

Ahmed b. İdrîs ile buluşmak için Mekke'ye gidip sohbetlerine katılan Muhammed Meczûb, müridin şeyhine muhabbetle birlikte Hz. Peygamber'e mutlak bağlılık içinde olması gerektiğini söyleyen Ahmed b. İdrîs'ten çok etkilendi ve onun

tesiriyle cezbeye kapılarak Medine'ye geçip Resûl-i Ekrem'e yakın olmak istedi. Medine'de kaldığı yaklaşık sekiz yıl boyunca Ahmed b. İdrîs ile irtibatını sürdürdü. Burada muhtemelen geçimini Hz. Peygamber'i öven ilâhiler söyleyerek sağladı.

Meczûb 1829 yılı Ocak ayında Hicaz'dan ayrıldı ve Kızıldeniz'de Afrika'nın liman şehri Sevâkin'e giderek tekkesini kurdu; çevresinde önemli sayıda derviş grubu oluştu. Sevâkin'de iki yıl kalıp Dâmer'e dönmek üzere Şubat 1831'de yola çıkan Meczûb, Dâmer'e vardktan kısa bir süre sonra 8 Temmuz 1831'de vefat etti. Muhammed el-Meczûb'un Sevâkin'deki mensupları ölümünün ardından Hicaz'da yanında bulunan müridlerinden Emîn el-Kitayâbî'ye biat ettiler. Onun da kısa bir süre sonra vefatı üzerine yerine Şeyh Yâsîn b. Abdülkâdir Sâlim er-Rıdvânî geçti. Şeyh Yâsîn görevini 1854'te Meczûb'un yeğeni Tâhir b. Tayyib b. Kamerüddin'e devretti. Tâhir ve oğlu Doğu Sudanlılar'ın 1881'de başlayan Mehdî isyanını desteklemelerini sağladılar, kendileri de bizzat harekete katıldılar. Ancak isyan bastırılınca Şeyh Tâhir ve ailesinin Doğu Sudan'da etkisi azalmıştır.

Meczûb, Sudan'da XVIII ve XIX. yüzyıllarda ulemânın temsil ettiği geleneksel din anlayışının ötesinde İslâmî bilgi ve uygulamaların yaygınlaşmasını sağlayan dinî-sosyal reform hareketinin en önemli temsilcilerinden biridir. Hayatı boyunca, bir yandan ulemâ çevrelerinde gelişen ilmi gelenekten edindiği bilgileri bu gelenğin çok fazla etkilemediği geniş halk kitleleri arasında yaymaya çalışmış, bir yandan da onların mânevî dünyasını geliştirmeyi amaçlamıştır.

Muhammed Meczûb ve mensupları Şâzeli olduklarını söyledikleri ve kendilerini bu isimle niteledikleri halde Şeyh Meczûb'dan sonra tarikata Meczûbiyye de denilmiştir. Meczûb'un Ahmed b. İdrîs'e intisap etmiş olmakla birlikte Şâzeliyye icâzetini babası Kamerüddin'den aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim tarikat silsilesini kaydettiği bir eserinde şeyhi olarak babasını göstermektedir (Hofheinz, *Arabic Literature of Africa*, I, 252-253).

Şâzeli şeyhi olan dedesi Faki Hamed'in Dâmer'de büyük saygı gösterilen türbesinin yerini XX. yüzyılda Meczûb'un türbesi almıştır. 1915'ten başlayarak her yıl 27 Muharrem'de Dâmer'de icra edilen tören Meczûb adına yapılmaktadır. 1985'ten itibaren 29 Receb'de Sevâkin'de yapılan benzeri bir törende Meczûb'un ilâhileri okunmaktadır. Yeğeni Şeyh Tâhir

el-Meczûb onun hakkında *el-Vesile ile'l-maṭlûb fi bâ'zı me'stehere min menâkıbı ve kerâmâti veliyyillâh eş-Şeyh el-Meczûb* adlı bir menâkıbnâme kaleme almıştır (Kahire 1332).

Muhammed el-Meczûb'un tasavvuf anlayışında nazarı yönü ağır basan metafizik yaklaşımlar ikinci planda yer alır. Sohbetlerinde müridlerinin dürüst ve ahlaklı olmalarını ve sorumluluklarının bilincinde olarak hareket etmelerini öğütleyen Meczûb'a göre tasavvufta önemli olan, müridlerin bir tarikat ve zâviye çevresinde örgütlenmeleri ve ibadetleri yerine getirirken ruhen canlı olmalarıdır. Muhammed el-Meczûb'un divanı, evrâd mecmuaları ve mevlidlerinin yanı sıra tasavvuf, hadis, fıkıh, fıkıh usulü, gramer gibi çeşitli konularda otuz sekiz kadar eseri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

C. Fluehr – Lobban v.dğr., *Historical Dictionary of the Sudan*, Metuchen-London 1992, s. 134; A. Hofheinz, "Letters to Muhammad al-Majdhûb", *The Letters of Ahmad Ibn Idrîs* (ed. E. Thomassen – B. Radtke), London 1993, s. 119-143; a.mlf., "The Writings of the Mejâdhîb", *Arabic Literature of Africa: The Writings of Eastern Sudanic Africa* (ed. J. O. Hunwick – R. S. O'fahey), Leiden 1994, I, 244-256; a.mlf., *Internalising Islam: Shaykh Muhammad Majdhûb: Scriptural Islam and Local Context in the Early Nineteenth-Century Sudan*, Norway 1996, I, tür.yer.; a.mlf., "Der Schich im ÜberIch, Oder Haben Muslime ein Gewissen? Zum Prozeß der Verinnerlichung schriftislamischer Normen in Suakin im frühen 19. Jahrhundert", *Wuqûf*, sy. 7-8, Hamburg 1992-93, s. 461-481.



ALBRECHT HOFHEINZ

MECZÛB, Sîdî Abdurrahman

(سیدی عبدالرحمان المجذوب)

Ebû Zeyd (Ebû Muhammed)
Abdurrahmân b. Ayyâd b. Ya'kûb
el-Meczûb el-Hilâlî el-Ferecî
(ö. 976/1569)**Faşlı meczup sûfi.**

909 Ramazanında (Şubat-Mart 1504) Fas'ın (Mağrib) Atlantik sahilinde bulunan Azemmûr'a bağlı Benî Amgâr'ın bir ribâtı olan Tîr (Tîrûnîtr, Aynûlîtr) köyünde doğdu. Fâtîmîler zamanında Kuzey Afrika'ya yerleşen Benî Hilâl Arap kabilesinin kollarından olup Dükkâle kabileleri birliği içinde yer alan Evlâdü Ferec'e mensuptur. Kaynaklarda zikredilen Sanhâcî nisbesi, aynı bölgede yaşayan Sanhâce Berberî kabilesiyle de bir alakası olduğuna işaret etmektedir. Babası muhtemelen, 914'te (1508) Portekizliler'in Azemmûr'u

işgali sırasında Miknâs çevresindeki İrugân köyüne göç etmiş ve 922'de (1516) orada vefat etmiştir.

Abdurrahman el-Meczûb, Fas'ın kuzeyinde Habt bölgesinin merkezi olan Kasrülkebîr'de (Alcazarquivir) bir süre kaldıktan sonra Miknâs'a yerleşti. Burada ve çevresinde feyiz aldıği şeyhler arasında özellikle Ebû Osman Saîd b. Ebû Bekir el-Meşterâî, Ebû'r-Revâyin Muhammed ve Ebû Hafs Ömer el-Hattâb ez-Zerhûnî'nin adları anılır. Tasavvuf terbiyesinde en önemli şeyhi Ebû Hafs Ömer olup kendisine Meczûb lakabını da o vermiştir. Ebu Hafs Ömer ve diğer şeyhlerinin silsilesi Şâzeliyye'nin Cezûliyye kolunun kurucusu Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî'ye veya Zerrûkiyye kolunun kurucusu Ahmed Zerrûk'a ulaşır. Meczûb'un ilk şeyhinin, mânevî bir işaretle Fas'a gidip bir defa görüştüğü Devvâr lakaplı Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed es-Sanhâcî olduğu kaydedilir. Devvâr'ın şeyhi İbrâhim ez-Zerhûnî el-Fahhâm da Ahmed Zerrûk'tan feyiz almıştır.

Meczûb, seyrüsülûkünü tamamladıkdan sonra şeyhi Ebû Hafs Ömer'in işaretleriyle Habt bölgesinde küçük bir yer olan Bûzîr'de bir tekke açarak irşada başladı. Şeyhi'nin, "Meczûb'dan başka meczup kalmaz" sözü onun bu lakapla anılmasına yol açmıştır. Kendisinden hiç bahsetmeyen çağdaşı İbn Asker el-Mağribî bazı şeyhlerinin biyografisini verir ve bunlardan Ebû'r-Revâyin için, "Melâmetiyye tarihi üzere idi"; Ali b. Ahmed ed-Devvâr için de, "Behlûl, meczup ve Melâmetiyye tarihi üzere idi" diyerek her ikisinin de bazı garip hallerini kaydeder (*Devhâtü'n-nâşir*; s. 79-81). Onun cezbeli hali üzerinde bu iki şeyhinin etkisi olduğu açıktır. Vecd halinde iken bazı garip davranışlarda bulunur, anlaşılmasız sözler söyler, güçlü bir şiir yeteneğine sahip olurdu; söylediği rubâiler bütün Mağrib'de darbimesel haline gelmiştir. Meczûb'dan nakledilen ve daha çok zikir meclislerinde okunan şiirlerin hepsi tasavvufî muhtevaya sahip olup sosyal ve siyasal içerikli şiirlerin ona nisbeti şüphelidir (de Premare, s. 101 vd.). Muhammed Mehdî el-Fâsî, Cezûlî ve halifelerine dair *Mümti'ü'l-esmâ'* adlı eserinde Meczûb'un hiçbir amel ve hal iddiası olmayan, feyiz hali galip, gayb ve esrardan haber veren bir kimse olduğunu belirterek onun, "Bütün insanlar aslında meczuptur, fakat yalnız beni bununla andılar" sözünü nakleder (a.g.e., s. 229).

Hayatının sonuna doğru kendisinde sükûn halinin daha galip olduğu söylenen

Meczûb'un zahir hal ve histen tamamen kopmadığı, dinî görevlerini tam olarak yerine getirdiği, eşleri ve çocukları olduğu, zâviyesinde beş vakit namazın düzenli olarak kıldığı, zikri oturarak yaptırdığı, birinin kalkıp taşkınlık yapması veya raksetmesi durumunda zikre son verdiği kaydedilir (a.g.e., s. 221, 222).

Zâviyesinin bulunduğu Bûzîr'de hastalanan Meczûb isteği üzerine Miknâs'a götürülürken 9 Zilhicce 976 tarihinde (25 Mayıs 1569) Mirşâka'da öldü. Üç gün sonra da Miknâs'ta Bâbüsâ dışına defnedildi. Halifesi Ebû'l-Mehâsin el-Fâsî'nin yaptırdığı türbesi ziyaretgâh olup bugün el-Meşhedü'l-İsmâîlî'nin haremî içinde kalmıştır. Sözlü gelenekte ve yazılı kaynaklarda Meczûb'a birçok kerâmet ve keşif isnat edilir; vuku bulmadan önce birçok olayı haber verdiği, karada ve denizde insanların imdadına yetiştiği, her yıl Arafat'ta görüldüğü söylenir. Meczûb'un derledikleriyle kendi sözlerinden oluşan ve zikir meclislerinde okunan bir hizbi vardı.

Meczûb'un önde gelen müridleri arasında Ebû'l-Hasan Ali b. Kâsım el-Kantarî el-Kasrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali en-Neyyâr el-Kasrî, Kaddâr lakaplı Muhammed b. Yahyâ el-Bûhasîbî, Muhammed el-Lecâî anılır. Meczûb ölünce yerine Abdullah b. Hüseyin el-Megârî, onun da altı ay sonra vefatı üzerine Ebû'l-Mehâsin el-Fâsî geçti. İki oğlu Muhammed es-Seb' ve Ayyâd da babalarının bu halifesine intisap ettiler.

Meczûb'un şiirleri Henry de Castries'in *Les moralistes populaire de l'Islam. Les gnomes de Sidi Abd-er-Rahman el-Medjedoub* adlı eserine (Paris 1896) konu olmuş. Nûreddin Abdülkâdir b. İbrâhim el-Kavlî'l-me'sûr min kelâmî's-Şeyh 'Abdirrahmân el-Meczûb'da (Rabat, ts.) onun 127 rubâisini derleyerek şerhetmiş, J. Scelles-Millie ve Buhârî Halîfe, *Les quatrains de Medjdoub le sarcas-tique, poète maghrébin du XVI^e siècle* adlı eserinde (Paris 1966) bunların Arapça metinlerini vermiş ve açıklamalarla birlikte Fransızca'ya çevirmiştir. Tayyib es-Siddîkî şiirlerini *Divânü Sîdî 'Abdirrahmân el-Meczûb* adlı eserde toplamış (Rabat 1979) Muhammed b. Azzûz da sözlerini derleyerek Arapça metin ve İspanyolca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (*Pensamientos y maxims de Sidi Abdurrahman el-Maxdub*, Madrid 1955).

Ebû'l-Mehâsin'in torununun oğlu Abdurrahman b. Abdülkâdir b. Ali b. Yûsuf

el-Fâsî'nin *İbtihâcü'l-kulûb bi-haberî's-Şeyh Ebi'l-Mehâsin ve şeyhihi'l-Meczûb*'u ile onun biyografisine dair diğer eserlerde (bk. EBÛ'l-MEHÂSİN el-FÂSÎ) Meczûb'un hayatı ve menâkıbına dair bilgiler yer alır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Asker el-Mağribî, *Devhâtü'n-nâşir* (nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1397/1977, s. 77-78, 79-81, 85, 140; Kâdirî, *Neşrû'l-meşânî*, I, 128; Hasan b. Muhammed Kûhin el-Fâsî, *Tabakâtü's-Şâzeliyyeti'l-kubrâ* (nşr. M. Edîb el-Câdir), Dimaşk 1421/2000, s. 237; O. Depont - X. Copolani, *Les confréries religieuses musulmanes* (ed. M. J. Cambon), Alger 1897, s. 350, 457; Selâvî, *el-İstikşâ*, IV, 151; V, 24, 88, 192; İbn Zeydân, *İthâfû a'lâmî'n-nâs*, Rabat 1352/1933, V, 276-278; Abbas b. İbrâhim, *el-lâm*, X, 400, 402-403; A. L. de Premare, *Sidi Abd-er-Rahmân el-Mejdub*, Paris 1985; Abdullah b. Abdülkâdir et-Telidî, *el-Mu'trib bi-meşâhiri evliyâ'i'l-Mağrib*, Rabat 1421/2000, s. 167-173; Ch. Pelat, "al-Madîdhûb", *EP* (Ing.), V, 1029.



AHMET ÖZEL

MECZUP

(المجدوب)

Mazhar olduğu cezbe sonucu sülûk etmeden Hakk'a eren velî anlamında tasavvuf terimi.

Sözlükte "kendine çekmek, yaklaştırmak" anlamındaki *cezb* (*cezbe*) kökünden türeyen *mezcûb* kelimesi tasavvufta, bir daha kendine gelmemek üzere Allah'ın âniden kendine çektiği, dost edindiği ve dâimî surette huzurunda bulundurduğu velîleri tanımlamak için kullanılmıştır.

Dinî duygu ve heyecanlara genellikle *cezbe* denir ve bu anlamda her dindar kişi ve sâlik az çok *cezbe* sahibidir. Mutasavvıflar, bir anda Hakk'ın katına ulaşan meczupların bu yüce mertebeyi kendi gayretleriyle kazanmadıklarını, bunun kendilerine Hakk'ın bir lutfu olduğunu söylerler. *Cezbe* akli baştan alan bir hal olduğundan meczuplar ömür boyu kendilerinden tamamen veya kısmen geçmiş bir durumda yaşarlar. Günlük işlerini yönetip düzenleyemedikleri gibi dinî emir ve yasaklara zâhiren tam olarak riayet etmezler. Dinî yükümlülüğe temel oluşturran akî dengeye tam anlamıyla sahip olmadıklarından dinin emir ve yasaklarıyla da yükümlü sayılmayan meczuplara *me'hûz* (kendinden alınmış), *meslûb* (akıldan soyulmuş), *ma'tûh* (bunak), *mağlûb* (yenilmiş), *vâlîh* (çılgın), *behtûl* (sâf), *dîvâne* ve *meznûn* gibi unvanlar da verilir.

İbn Haldûn, meczupların bir bakıma delilere benzedikleri halde velâyet maka-

mında bulduklarını ve siddîkların halilerine sahip olduklarını belirttikten sonra fıkıh âlimlerinin onların velîliğini kabul etmediğini, ancak bunun yanlış bir hüküm olduğunu, zira ibadetin velîliğin mutlak şartı olmadığını, Allah'ın velîliği dilediğine lutfettiğini söyler. Ona göre meczuplar şer'î hükümlere tam anlamıyla uygun olmasa da ibadet ederler. Doğuştan saftırlar, kendilerine göre iyi işlerin yapılmasını teşvik eder, kötü işleri engeller, hiçbir kayıt altında bulunmadıklarından bazan gaybdan haber verirler (*Muḳaddime*, s. 153; *Şifâ'ü's-sâ'il*, s. 107). Hücvîrî, meczupların kulluk görevlerini yerine getirmekten âzat edildiklerini ileri sürer (*Keşfü'l-maḳcûb*, s. 331). Takıyyüddin İbn Teymiyye de güçlü bir sevgi ve zikir sebebiyle içine aşk ateşi düştüğü için akli başından giden kişinin söz ve hallerinde mâzur olduğunu, bu durumda iken söylediği sözler ve davranışları sebebiyle kınanamayacağını, Allah'ın meczuplara akıl ve hal verdiğini, sonra akıllarını başlarından alıp onları cezbe halinde bıraktığını, dinin emir ve yasaklarına uymaktan da muaf tuttuğunu söyler (*Mecmû'u fetâvâ*, X, 431).

Mutasavvıfların büyük bir kısmı sâlikin tasavvuf yolunda ancak cezbe ile ilerleyebileceği görüşündedir. Tasavvufta bir tarikata intisap ederek sülûkünü tamamlamamış ve cezbe halini yaşamamış sâliklere "mücerred sâlik" (sâlik-i gayr-i meczûb), tasavvuf yoluna girmeden ve yolun gereklerini yerine getirmeden âni bir cezbe mazhar olan sâliklere "mutlak meczup" (mezcûb-i gayr-i sâlik), tasavvuf yoluna girip bu yolun çilesini çektikten sonra cezbe halini yaşamış olanlara "sâlik meczup" (sâlik-i meczûb), yaşadıkları bir cezbe halinin ardından tasavvuf yoluna girip kararlı bir şekilde bu yolun gereklerini yerine getirenlere "mezcup sâlik" (mezcûb-i sâlik) denir. Gerçek meczup bunların ikincisidir, ancak mürşide ulaşmadığından kendisi ermiş olmakla birlikte irşad yetkisi yoktur.

Meczupları hakiki meczuplar, bunlara benzemeye çalışanlar ve meczupluk taslayanlar diye üçe ayıran Abdurrahman-ı Câmî, hakiki meczupların Hak'a erdikten sonra bir daha geriye dönüp insanlara rehberlik yapamadıklarını, kendilerinden geçmiş ve fâni olmuş bir şekilde yaşadıklarını; meczup olmayan, fakat samimi olarak meczuplara benzemeye çablayanların bazan Hak'tan gelen ışıklar ve râihalar sebebiyle kendinden geçip meczuplar gibi hareket ettiklerini, ancak bazan ışık ve koku kesildiğinden karanlıkta

nefisleriyle baş başa kaldıklarını; meczupluk taslayanların ise dinin emir ve yasaklarına uymamak için cezbe halinde göründüklerini, Hak'ın iradesiyle hareket ettikleri için sorumlu olmadıklarını ileri sürdüklerini ve bunların ibâhî zındık olduğunu söyler (Lâmîî, s. 15, 19-20). Bunlarla meczup arasındaki fark tabii şekilde titreyen elle bilinçli olarak titretilen ele benzetilmiştir. Serrâc bu tür meczupluğu bir sapkınlık olarak görür (*el-Lüma'*, s. 525).

Gelecekle ilgili olarak verdikleri haberlerin bazan doğru çıkması, bazan da hikmetli sözler söylemeleri meczupların halkın gözündeki itibarını arttırmış, bu da dinî hükümlere ve ahlâk kurallarına uymayan söz ve davranışlarının mâzur görülmesine sebep olmuştur. Şarânî, büyük veliler olarak tanıttığı meczupların bu tür söz ve davranışları hakkında bilgi verir (*Ṭabakât*, II, 141-143, 173, 184-187). Ünlü meczup Ma'şûk-ı Tûsî'nin içki içtiği, şair Senâî'yi de içki için bir meczubun irşad ettiği nakledilir (bk. Lâmîî, s. 349, 666).

Bütün İslâm âleminde rastlanan meczuplar buldukları çevrelerde büyük saygı görmüş, meczup sıfatı birçok sûfinin unvanı olarak kullanılmış, ölen meczuplara türbeler yapılarak kabirleri ziyaretgâh haline getirilmiş, adlarına mescidler ve camiler yapılmıştır. Bazı meczupların diğerlerinden daha üstün olduğunu belirtmek için onlara "kutbü'l-meczûbîn" denilerek ruhaniyetlerinden feyiz alınması gerektiğine ve kerâmet sahibi olduklarına inanılmıştır (bk. BEHLÛL). Ayaşlı Şâkir Efendi ve Neyzen Tefvik son devrin tanınmış meczupları arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, I, 758; Hakîm et-Tirmizî, *Ḥatmü'l-evliyâ'* (nşr. Osman İsmâil Yahyâ), Beyrut 1965, s. 408-420; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 264, 420, 525, 528; Sülemî, *Ṭabakât*, Kahire 1949, s. 188, 488; Hücvîrî, *Keşfü'l-maḳcûb*, s. 331; İbnü'l-Cevzî, *Şifâtü's-şâfve*, II, 512; Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ'*, Tahran 1346 hş., s. 531, 650; Şehâbeddin es-Sühreverdi, *'Avârifü'l-ma'ârif*, Beyrut 1966, s. 50, 87-88; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥât*, Kahire 1293, I, 323-326; Mevlânâ, *Mesnevî*, V, 168; VI, 87, 119, 229; Sa'dî-i Şîrâzî, *Bostan* (trc. Kilisli Rifat), İstanbul 1943, s. 215; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, X, 431; Kâşânî, *İştilâḥâtü's-şüfiyye*, s. 77; a.mlf., *Letâ'ifü'l-i'lâm* (nşr. Saîd Abdülfettâh), Kahire 1996, II, 270; Muhammed b. Münevver, *Esrârü't-tevhîd*, Tahran 1348, s. 25, 65; İbn Haldûn, *Muḳaddime*, Tunus 1984, s. 153; a.mlf., *Şifâ'ü's-sâ'il*, s. 107; Câmî, *Nefehât*, Tahran 1370, s. 593, 1042; Lâmiî, *Nefehât Tercümesi*, s. 15, 19-20, 349, 532, 666; Şarânî, *Ṭabakât*, Kahire 1951, II, 141-143, 173, 184-187; Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâd*, İstanbul 1288, s. 43-48; Ma'sûm Ali Şah, *Ṭarâik*, II, 52-

54; Bedüzzaman Fûrûzanfer, *Meczûbân u Aşûftegân der Âşâr-ı Attâr, Şerḥ-i Ahvâl ü Nakd-i Tahlîl-i Âşâr-ı Şeyh Ferîdüddin-i Attâr-ı Nişâbüri*, Tahran 1339 hş.; Seyyid Sâdik-ı Güherin, *Şerḥ-i İştilâḥât-ı Taşavvuf*, Tahran 1368, IV, 36-42; Abdülhüseyn Zerrînkûb, *Dünbâle-i Cüstücü der Taşavvuf-i İrân*, Tahran 1369 hş., s. 39-47; A. Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları* (trc. Ergün Kocabıyık), İstanbul 1990, s. 35, 113, 202, 380.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

MEÇHUL

(المجهول)

Kimliği veya kişiliği bilinmeyen râvi hakkında kullanılan hadis terimi.

Sözlükte "bilmemek, tanımamak" anlamındaki **cehl** (**cehâlet**) kökünden türeyen bir isimdir. Terim olarak hiç bilinmeyen veya yeterince tanınmayan râviyi ifade eden bir kavram olup **ma'rûf**un karşıtıdır. Bir râvi ismi, künyesi, lakabı, sanatı, sıfatı ve nisbesi gibi özelliklerinden biri veya birkaçı ile meşhur olmasına rağmen herhangi bir amaçla onun tanınmadığı bir özelliğiyle adlandırılıp farklı bir şahıs izlenimi verilmeye çalışılması veya kısaltma için adının hiç belirtilmemesi (ibhâm) ya da bir tek râvisinin bulunması halinde meçhul olur. Meselâ Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî bazan dedesine nisbetle Muhammed b. Bişr, bazan Hammâd b. Sâib, bazan da Ebü'n-Nadr, Ebû Saîd, Ebû Hişâm gibi farklı isim ve künyelerle adlandırılarak kimliği ve kişiliği belirsiz hale getirilmiştir. Bir haber nakledilirken, "Bana adamın biri, bir şeyh ... haber verdi" gibi bir ifade kullanılarak hocanın adının gizlenmesi veya Amr Zûmür, Sem'an b. Meşnec el-Hezhâz, Bekir b. Karvaş, Yezîd b. Süheym, Cürey b. Küleyb ve Umeyr b. İshak gibi kimselerin tek râvilerinin bulunması rivayeti meçhul durumuna getirir (ayrıca bk. CEHÂLET).

Hadis ilminde meçhul râviler iki kısma ayrılır. 1. Meçhülül'-ayn (cehâletül'-ayn). Bu ifade ilk bakışta kimliği belirsiz kişi diye anlaşılabilir da terim olarak "adı belli olduğu halde hadis öğrenimi ve öğretimi bilinmeyen", kısaca "tek râvisi olan kimse" mânasına gelir (Hatîb el-Bağdâdî, s. 88). Böyle bir râviye "meçhülül'-z-zât" da denilir. Hadisçiler, meçhul terimini genelde meçhülül'-ayn anlamında kullanmakla beraber Ebû Hâtîm er-Râzî bununla cehâletül'-vasfı (cehâletül'-hâl) kasteder (Şemseddin es-Sehâvî, I, 320; Leknevî, s. 229-230). Meçhülül'-ayn olan bir râvi, tanınan iki âlimin kendisinden hadis rivayet etme-

si halinde bu durumdan kurtulmakla beraber adâleti sabit olmaz (Hatîb el-Bağdâdî, s. 88). İbnü'l-Medîni, Zühli, Bezzâr, Dârekutnî, İbn Abdülber en-Nemerî, Zehebî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi hadis ve usul âlimlerinin büyük çoğunluğu bu görüştedir. Buna karşılık İbn Huzeyme ve İbn Hibbân, cehâletü'l-ayn durumunun ortadan kalkması için meşhur bir râvinin rivayetini yeterli görmüşlerdir. Diğer taraftan cehâletü'l-ayn halinin ortadan kalkmasında sayı şartını dikkate almayanlar da vardır. İbnü's-Salâh, Buhârî ve Müslim'in *el-Câmi'u's-şâhih*'lerinde bu yöndeki bazı uygulamalarına dayanarak onların bu görüşte olduğunu belirtir, kendisinin de bu görüşü benimsediği izlenimini verir; aslında bu konudaki ihtilâfın ta'dîl için bir kişinin tezkiesinin yeterli olup olmadığı meselesine dayandığını söyler (*Ulûmü'l-hadîs*, s. 54). Nevevî ve Tibî'nin de benimsediği bu görüş, bir haberin veya bir tenkit hükmünün kabulü için sayı şartı aranmadığı gibi cehaletin kalkmasında da aranmaması gerektiği düşüncesine dayanır (Tibî, s. 91). İbn Receb ise sadece sayıya bakılmayıp aynı zamanda râvinin hadisçiliği, muhaddisler arasındaki şöhreti ve rivayetlerinin azlığı çokluğu gibi hususlara da dikkat edilmesini ister (*Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, s. 80). Mechûlü'l-ayn olan râvinin rivayetinin kabul edilip edilmeyeceği konusunda farklı görüşler vardır. Cumhura göre mechûlü'l-ayn olan râvî adı sanı belli olmayan râvî hükmünde olup rivayeti kabul edilmez. Râvide Müslümanlık'tan başka bir şart aramayanlara göre ise kesin olarak kabul edilir. Hanefîler'e nisbet edilen bu görüşü İbn Huzeyme ve İbn Hibbân da benimsemiştir. Mechûlü'l-ayn olan râvinin rivayetini bazı şartlar dahilinde kabul eden âlimlerden biri olan Ahmed b. Hanbel'e göre Mâlik b. Enes, Yahyâ b. Saïd el-Kattân ve Abdurrahman b. Mehdî gibi yalnızca âdil kimselerden rivayet etme kararlılığı gösteren güvenilir şahısların meçhul kimselerden rivayet ettikleri hadisler makbuldür. İbn Abdülber en-Nemerî, bu kapsamı daha da genişleterek meçhul sayılan râvinin kahramanlık, zühd, edebiyat veya sanat gibi bir yönüyle meşhur olması durumunda rivayetini geçerli sayar (İbnü's-Salâh, s. 160-161). Bazı âlimler ise tek râvîsi olan meçhul şahsın ayrıca bir cerh ve ta'dîl uzmanı tarafından tezkîye edilmesi (İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naazar*, s. 46) veya tek kalan râvinin aynı zamanda cerh ve ta'dîl uzmanı olması halinde rivayetinin geçerli olduğunu söylemişlerdir. İbnü'l-

Kattân'ın tercih ettiği bu görüşü İbn Hacer de en doğru görüş olarak kabul etmiş, ayrıca Sehâvî bunu benimsemiştir (*Fethu'l-muğîs*, I, 320). Meçhul râvinin sahâbî olması durumunda bütünü sahâbeyi âdil kabul eden Ehl-i sünnet, Mu'tezile ve Zeydiyye'ye göre hepsinin rivayeti makbuldür (Emîr es-San'ânî, II, 186). İbn Hacer güvenilirlik bakımından râvileri on iki mertebeye ayırmış ve mutlak meçhul lafzıyla cerhedilenleri dokuzuncu sırada zikretmiştir (*Takrîbü't-Tehzîb*, s. 14).

2. Mechûlü'l-hâl. Kendisinden iki veya daha fazla güvenilir râvî rivayette bulunduğu halde hadisçiler arasında tanınmayan ve hakkında herhangi bir cerh - ta'dîl hükmü olmadığından durumu bilinmeyen râvidir. Böyle bir râviye "mechûlü'l-adâle, mechûlü'l-vasf, mechûlü's-sıfa, mestûr" da denilmektedir. Bazı usulcüler hem dış hem de iç yönüyle adâleti bilinmeyenleri mechûlü'l-hâl, dış yönüyle âdil fakat iç yönüyle adâleti bilinmeyenleri de mestûr veya "mechûlü'l-adâle bâtinen" diye nitelendirmişlerdir. Ancak İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Ferrâ el-Begavî, İbnü's-Salâh, İbn Dakikul'îd, Zehebî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi hadis ve usul âlimleri bu kavramlar arasında bir fark görmemişlerdir. Cumhura göre adâleti bilinmeyen mechûlü'l-hâl râvinin rivayeti makbul değildir. Buna karşılık başta Hanefîler olmak üzere Süleym b. Eyyüb er-Râzî gibi bazı Şâfiîler ve İbn Hibbân ile İbn Fûrek gibi bir kısım hadisçi ve usulcüler mechûlü'l-hâl râvilerin rivayetlerini geçerli saymışlardır (Şemseddin es-Sehâvî, I, 322). Bazıları Ebû Hanîfe'ye dayandırılan bu görüşü râvinin, insanların genelde âdil kabul edildiği İslâm'ın ilk döneminde yaşamış olması şartına bağlayarak Hz. Peygamber'in en hayırlı nesiller olduklarına şahitlik ettiği ilk üç râvî tabakasını teşkil eden sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn ile sınırlandırmış, daha sonraki râviler hakkında müteahhir Hanefî âlimlerinin cumhurla aynı görüşte olduklarını söylemişlerdir (Bahrülulûm el-Leknevî, II, 181 vd.). Meçhul râviyi "adâleti araştırmakla anlaşılamayan ve şahsı da bilinmeyen kimse" diye tanımlayan İmam Şâfiî, böyle bir râvinin rivayetiyle ihticâc edilemeyeceğini belirtmekle birlikte (Şemseddin es-Sehâvî, I, 325) başkasının iç yüzünün bilinmeyeceği, kişinin âdil olup olmadığının zâhirine bakılarak kabul edileceğini söylemekte (*İhtilâfü'l-hadîs*, s. 36), böylece mestûrun rivayetinin kabulüne onay vermektedir. İbnü's-Salâh, meşhur hadis kitaplarının çoğunda, vefatlarının üzerin-

den uzun zaman geçmiş ve iç durumlarını araştırma imkânı kalmamış pek çok râvî hakkındaki uygulamanın bu doğrultuda olduğunu ve onların zâhir halleriyle yetinildiğini belirterek bu görüşü desteklemekte, Nevevî de tanınmış birçok âlimin mestûr râvilerin rivayetini kabul ettiğini ve en doğru görüşün de bu olduğunu söylemektedir (*Şerhu Müslim*, I, 140). Çünkü haberlerin kabulü haber verene duyulan hüsnüzanna dayanır ve hiç kimse râvinin iç yüzünü bilmekle mükellef değildir. Zehebî, Buhârî ve Müslim'in *el-Câmi'u's-şâhih*'lerinde bu türden pek çok râvî bulunduğunu söylemekte, böylece zâhire göre hüküm verme zorunluluğunun mestûr râvinin rivayetini kabul etmeyi gerektirdiği anlaşılmaktadır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ise bu konuda orta bir yol tutarak mechûlü'l-hâl olan râvinin rivayetinin mutlak anlamda red veya kabul edilemeyeceğini, durumu açıklığa kavuşuncaya kadar beklemek gerektiğini belirtmiş (*el-Burhân*, I, 615-616), İbn Hacer de bu görüşü benimsemiştir (*Nüzhetü'n-naazar*, s. 46). Mechûlü'l-hâl râvinin hükmü konusundaki bu ihtilâf, aslında rivayetlerin kabulü için râvinin âdil olduğunun bilinmesi mi yoksa fâsik olduğunun bilinmemesi mi gerektiği sorusunun cevabıyla ilgilidir. Râvinin âdil olduğunun bilinmesi esas alındığı takdirde mestûrun rivayeti benimsenmekte, ikincisi esas alındığında ise reddedilmektedir. İbn Hacer el-Askalânî, mestûr veya mechûlü'l-hâl diye cerhedilen râvileri güvenilirlik sıralamasında yedinci sırada zikretmiştir (*Takrîbü't-Tehzîb*, s. 14). Şahsı tanındığı ve âdil olduğu bilindiği halde adı ve nisbesi bilinmeyen râvinin rivayetinin makbul olduğunda görüş birliği vardır (Süyûtî, I, 321).

Konuyla ilgili bir başka kavram da "cehâletü't-ta'yîn" olup bir râvinin, adını belirterek, "Bana falan veya filan haber verdi" gibi şüpheli bir ifade kullandığı, fakat rivayetin bundan hangisine ait olduğunu tam kestiremediği rivayet türüdür. Bu durumda râvinin her iki hocası da güvenilir ise o rivayet kabul edilir, hangisinin güvenilir olduğu bilinemezse rivayet reddedilir (*a.g.e.*, I, 322).

Meçhul kavramı üçüncü dereceden bir cerh lafzı olup meçhul olduğu söylenen râvinin hadisi delil değeri taşımaz, ancak *i'tibar** için kullanılabilir. Diğer taraftan ricâi kaynaklarında râvilerin meçhul olup olmadığı konusunda bazan farklı, hatta çelişkili hükümler verildiği görülmektedir. Bu çelişkilerin giderilmesi için müelliflerin tenkit tarzının ve telif usulünün

bilinmesi önemlidir. Meselâ muhaddislerin çoğunluğu meçhul ifadesini “meçhûlû'l-ayn” anlamında kullanırken Ebû Hâtım aynı tabirle cehtëtül'l-vasfı kastetmektedir (Leknevî, s. 229-230). Cerhteki katı tutumuyla bilinen İbnü'l-Kattân el-Mağribî'nin bazı râviler hakkında söylediği, “Adâleti sabit değildir” veya, “Halî bilinmiyor” gibi ifadeler ona has bir kullanım olup o râvinin meçhul veya güvenilir olmadığını belirtmez. Çünkü İbnü'l-Kattân bu ifadeyle güvenilir olduğu belirtilmemiş râvileri kasteder. Halbuki cumhura göre kendisinden birkaç râvinin rivayeti bulunan ve münker hadis nakletmeyen kimsenin hadisi sahihtir. Nitekim Şahîhayn'de kimsenin tenkit etmediği, meçhul de olmayan böyle birçok mestûr râvi vardır. Bunun bir sonucu olarak İbnü'l-Kattân cumhurun aksine, Buhârî ve İbn Ebû Hâtım gibi meşhur münekkitlerin râviler hakkında bir şey söylememesini meçhullük alâmeti saymıştır. Halbuki Takıyyüddin İbn Teymiyye, Münzirî, Zehebî, İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, Bedreddin ez-Zerkeşî, Heysemî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi hadis âlimleri Buhârî'nin bir râvi hakkındaki sükûtunun genelde bir cerh, özelde ise bir cehalet gerekçesi olamayacağı sonucuna varmışlardır (a.g.e., s. 232). Aynı şekilde Zehebî'nin *Mizânü'l-i'tidâl* adlı eserinde herhangi bir kaynağa isnat etmeksizin mutlak olarak kullandığı bütün meçhul tabirlerinin aslında Ebû Hâtım er-Râzî'ye ait olduğunun bilinmesi gerekir. Diğer taraftan meçhul denilen râviler hakkında hata ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim Ebû Hâtım er-Râzî, Hakem b. Abdullah el-Basrî, Ahmed b. Âsım el-Belhî, İbrâhim b. Abdurrahman el-Mahzûmî, İbn Hazm da Tirmizî, İbn Mâce, Ebû'l-Kâsım el-Begavî gibi tanımadıkları birçok meşhur râviyi meçhul olarak niteledikleri için eleştirilmiş (İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 388; Şemseddin es-Sehâvî, I, 325) ve diğer meñkkitlerin değerlendirmelerine uymayan meçhul hükümlerine güvenilemeyeceği belirtilmiştir (Zafer Ahmed et-Tehânevî, s. 268; Leknevî, s. 253-254).

Hadis literatüründe ricâl kaynakları dışında meçhul râvilerle ilgili müstakil kitaplar da mevcuttur. Bunlar arasında Buhârî, Müslim ve Hasan b. Süfyan'ın *Kitâbü'l-Vuĥdân*, Hatîb el-Bağdâdî'nin *Muvazzıhu evĥâmî'l-cem' ve't-tefrîk* (DİA, XVI, 457), İbn Beşkuvâl'in *Kitâbü Ğavâmiẕi'l-esmâ'i'l-mübĥeme el-vâkı'a fi*

*mütûni'l-eĥâdiẕi'l-müsne*de (a.g.e., XIX, 377) adlı eserleri sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, “chl” md.; *Tâcü'l-'arûs*, “chl” md.; Şâfiî, *er-Risâle* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1999/1979, s. 482; a.mlf., *İhtilâfû'l-ĥadîş* (nşr. M. Ahmed Abdülazîz), Beyrut 1986, s. 36; İbn Hibbân, *eş-Şikâat*, I, 13; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye* (nşr. Ebû Abdullah es-Sevrakî – İbrâhim Hamdî el-Medenî), Medine, ts. (el-Mektebetü'l-ilmîyye), s. 88-89; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burĥân fi uşûli'l-fikh* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, I, 614-616; İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-ĥadîş*, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Müte-nebbî), s. 53-54, 160-161; Nevevî, *Şerĥu Müslim*, I, 136, 139, 140; a.mlf., *et-Takrîb*, Kahire 1388/1968, s. 17, 18; a.mlf., *İrşâdü'tullâbi'l-ĥakâ'ik* (nşr. Nüreddin İtr), Dimaçk 1412/1992, s. 112-114; İbn Dakikü'l'ed, *el-İktirâĥ* (nşr. Kattân Abdurrahman ed-Dürî), Bağdad 1402/1982, s. 323-325; Tîbî, *el-Ĥulâşa fi uşûli'l-ĥadîş* (nşr. Subĥî es-Sâmerrâî), Beyrut 1405/1985, s. 89-91; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, I, 3, 5, 556; III, 426; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ*, XII, 281; a.mlf., *el-Mûkıza* (nşr. Abdülfettâĥ Ebû Guĥde), Beyrut 1405, s. 82; İbn Receb, *Şerĥu 'İleli't-Tirmizî* (nşr. Subĥî es-Sâmerrâî), Beyrut 1405/1985, s. 79-80, 81, 82; İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, Beyrut 1402/1982, s. 396-411; a.mlf., *Nüzĥetü'n-nazar*, Kahire 1409/1989, s. 46-47, 49, 50; a.mlf., *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 4; IX, 388; a.mlf., *Lisânü'l-Mizân*, I, 14; a.mlf., *Takrîbü't-Tehzîb*, Beyrut 1416/1996, s. 14; Şemseddin es-Seĥâvî, *Fethu'l-muĥîş*, Beyrut 1403/1983, I, 316, 319, 320-325; Süyûtî, *Tedribü'r-râvi* (nşr. Abdülvehĥâb Abdülatîf), Beyrut 1399/1979, I, 316-322; Emîr es-San'ânî, *Tavzıĥu'l-eĥkâr* (nşr. M. Muĥyiddin Abdülĥamîd), Kahire 1366, II, 185, 186, 193, 463-464; Bahrülulûm el-Leknevî, *Fevâiĥu'r-raĥamût*, Beyrut 1423/2002, II, 181 vd.; Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl*, s. 229-230, 231-232, 253-254, 257-259, 392; *Tecrid Tercemesi*, Mukaddime, I, 319-326; Zafer Ahmed et-Tehânevî, *Ķavâ'id fi 'ulûmi'l-ĥadîş* (nşr. Abdülfettâĥ Ebû Guĥde), Beyrut 1392/1972, s. 268; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe* (Özbek), s. 132, 185; Haldûn el-Aĥdeb, *Esbâbü iĥtilâfi'l-muĥaddişin*, Cidde 1407/1987, II, 439-480; Abdullah Aydınlı, *Ĥadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987, s. 94; Emin Aşıkıttulu, *Ĥadîste Ricâl Tenkîdi*, İstanbul 1997, s. 125-127, 183; Zekeriyâ el-Ensârî, *Fethu'l-bâķi 'alâ Elfiyyeti'l-'Irâķi*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye), I, 323-329; Mustafa M. Ebû Amâre, “Eĥvâ' 'alâ rivâyeti'l-mechûl 'inde eĥli'l-ĥadîş”, *Ĥavliyyâtü Külliyyeti uşûli'd-dîn bi'l-Ķâĥire*, sy. 10, Kahire 1413/1993, s. 119-152; M. Yaşar Kandemir, “Ĥatîb el-Bağdâdî”, *DİA*, XVI, 457; Nadir Özkuyumcu, “İbn Beşkuvâl”, a.e., XIX, 377.

EMİN AŞIKKUTLU

MEÇHÜLİYYE

(المجهولية)

Allah'ın bazı isim ve sıfatlarını bilip bazılarını bilmeyen kimsenin de mümin sayılacağını kabul eden ve Hâricî fırkalarından birini oluşturan Acârîde'nin bir kolu (bk. ACÂRİDE).

MED

(المد)

Harfin sesinin harekesi yönünde uzatılmasını ifade eden tecvid terimi.

Sözlükte “arttırmak, ziyade etmek” anlamına gelen *medd* kelimesi “çekmek, yaymak, döşemek, uzatmak” gibi mânalarda (*Lisânü'l-'Arab*, “mdd” md.) Kur'ân-ı Kerim'de otuz üç yerde geçmektedir. Terim olarak ise bir harekeli harfin önünde yer alan ve harfin harekesi türünden olan bir med harfiyle harfin sesinin harekesi yönünde uzatılmasına denir (*Ali el-Kârî*, s. 81). Ziyade med sebebi olan hemze ve sükûn bulunmadığında sadece med harflerinden biriyle yapılan uzatmaya “tabîi med” (*medd-i tabîi*) denir ve bu tür medler ayrıca kasr olarak da adlandırılır. Tabîi medler Arap dilinin aslında var olan, dilin kelime yapısındaki uzun hecelerdir.

Tabîi medlerin oluşumunda “med harfleri” (hurûf-ı med) adı verilen şu üç harften birinin bulunması şarttır: Kendisinden önceki harf (mâ kabli) üstün harekeli olduğunda daima med harfi olan elif (ü gibi); kendisi sâkin, bir önceki harf ötre harekeli vav (قولا gibi); kendisi sâkin, bir önceki harf esre harekeli yâ (فی gibi). Med harfleri çoğu yerde yazıda görülmekle birlikte bazı durumlarda yalnız telaffuzda vardır (له - به gibi). Tabîi medlerin uzatılma süresi özellikle Kur'ân-ı Kerim tilâveti sırasında hassasiyet isteyen bir konu olur. Bu süre için birim olarak elif ölçüsü kullanılır (İbnü'l-Cezerî, I, 322). Bu ise elif diyecek veya elif (ı) yazacak kadar bir süredir. “Bir parmak kaldırılacak kadar” ifadesi (Karabaş, s. 5) ve diğer bazı ölçüler, öngörülen bu sürenin Kur'an'ı güzel okuyan üstatların ağzından (fem-i muhsin) onları dinleyerek tesbit edilmesi gerektiğini belirtir.

Tabîi med üzerine ilâve edilerek med edilen fer'î (arazî) medler, med harfinden sonra gelen hemze veya sükûn faktörüne göre sınıflandırılmıştır. a) Med harfini takiben aynı kelimedede hemze bulunuyorsa buna “muttasıl med” (*medd-i muttasıl*) denir (عجیعی - سوء - شاء gibi). b) Hemze med harfinden sonra ayrı kelimedede bulunuyorsa “munfasıl med” (*medd-i munfasıl*) meydana gelir (عجیعی - قوا أنفسکم - یا أیت bi). Munfasıl medde “câiz med” adı da verilir ve kıraat imamlarına göre bir, iki, üç, dört ve beş elif mertebeleriyle icra edilir. Muttasıl med ise vâcib meddir. Onda sa-

dece bir elif (kasır) mertebesi yoktur (İbnü'l-Cezerî, I, 321-326). **c)** Med harfinden sonra vakıf ve vasıl hallerinde değişmeyen sükûn (sükûn-ı lâzım) bulunuyorsa buna "lâzım med" (medd-i lâzım) denir (ق - ن - الحاقّة - تَامِرُونِي - ق - ن). **d)** Med harfinden sonra ârız sükûn (vakıf halinde telaffuzda var olan, vasıl halinde düşen) bulunuyorsa buna da "ârız med" (medd-i ârız) adı verilir (مُؤْمِنِينَ - يَعْلَمُونَ - مِثْلًا). Ârız medlerin icrasında kasırla da iktifa edilirken lâzım medler mutlaka tabîi medde ilâve ile uygulanmıştır. Ârız ve lâzım medlerde süre tûl (üç elif, dört elif), tavassut (iki elif) ve kasırla (bir elif) ifade edilir.

Bir başka med türü de "lîn harfleri" denilen vav ve yâ mahrelerinin uzatılması şeklinde olur. Sâkin vav ve "yâ"dan önceki harf fethalı olur, sonraki harf üzerinde de vakfedilirse "lîn med" (medd-i lîn) meydana gelir ve mutlak tavassut ve tûl ile med edilir (نوم - الصَّيْفِ). Bazı kıraat imamaları medleri konumlarının farklılığı sebebiyle "medd-i hacz, medd-i adl, medd-i mübâlağa, medd-i bedel" gibi ondan çok farklı isimle anmışlardır (Ali b. Muhammed es-Sehâvî, II, 522).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "mdd" md.; Dâni. *et-Teysir* (nşr. O. Pretzl), İstanbul 1930, s. 30-31; Ebû Ca'fer İbnü'l-Bâzîş, *el-İknâ' fi'l-kurâ'âtî's-seb'* (nşr. Abdülmeccid Katâmiş), Dimaşk 1403, I, 476; Ali b. Muhammed es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ' ve kemâlü'l-ıkrâ'* (nşr. Ali Hüseyin el-Bewâb), Mekte 1408/1987, II, 522; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 321-326; Karabaş, *Karabaş Tecvidi*, İstanbul 1328, s. 5; Süyûtî, *el-İtkân* (nşr. Abdülmün'im el-Hafâcî), Kahire 1370/1951, I, 96-98; Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye 'alâ metni'l-Cezeriyye*, Kahire 1308, s. 81; Bennâ, *İthâfûl-fuzalâ'i'l-beşer*, İstanbul 1285, s. 45-55; Lebîb es-Saîd, *el-Cem'ü's-şavtiyyü'l-evvel bi'l-Şur'ân*, Kahire, ts., s. 103-112.



MEHMET ALİ SARI

MEDÂİN

(المدائن)

Sâsânîler'in başşehri.

Bugünkü Bağdat'ın 30 km. kadar güneydoğusunda Dicle nehrinin her iki yakasına Partlar ve Sâsânîler döneminde karşılıklı kurulan yedi ayrı şehirden meydana gelmiş, bu şehirler taş veya duba köprülerle birbirine bağlanmıştır. Arapça **medîne** (şehir) kelimesinin çoğulu olan **medâin**, Ârâmîler tarafından bu şehirler topluluğuna verilen aynı anlamdaki **medî-nethâ** adının Arapça'ya uyarlanmış şekli-

dir. Burası Sâsânîler'in başşehri ve hükümdarların kışlık ikametgâhı olduğu gibi yahudi ve Nestûrîler'in önemli merkezlerinden biriydi. Ârâmî, Pers, Rum ve Suriyeliler'den meydana gelen kozmopolit nüfus içinde yahudi, hıristiyan ve Mecûsiler çoğunlukta idi. Başşehrin yönetim, endüstri ve ticaret bölgeleri arasına saray ve köşkler, bahçeler, merasim binaları, anıtlar ve çeşitli meydanlar serpiştirilmişti.

Medâin'in aslında yedi şehirden oluştuğu bilinmekteyse de Sâsânîler'in son zamanlarından itibaren dört veya beş şehrin varlığından söz edildiği görülmektedir. Bunlardan en eskisi, milâttan önce I. yüzyılda Dicle'nin sol yakasında Partlar tarafından kurulan ve Arap kaynaklarında Medînetülâtika veya Taysefûn (Tusfûn), genellikle de doğrudan Medâin adıyla zikredilen Ktesiphon'dur. Arap-İslâm kaynaklarında Beytülebyaz adıyla geçen hükümdarlık sarayı burada bulunuyordu. Sâsânîler'in son zamanlarında hükümdarlar kışın daha çok Destecird'de oturduklarından şehrin bu açıdan önemi azalmıştı. Ktesiphon'un güneyinde uzayıp giden alana I. Şâpûr (241-272) Espânbur adı verilen bir şehir inşa ettirdi. Daha sonra I. Hüsrev (Enûşirvan), Bizans'tan yeni ele geçirdiği Antakya'yı örnek alarak 540 yılında Espânbur'dan yaklaşık 5 km. uzakta Veh Antioh-ı Hüsrev denilen şehri kurdu ve Antakya'dan getirilen esirleri buraya yerleştirdi. Antakya'dan getirilen Bizanslılar oturduğu için bölge halkı arasında Rûmegân veya Rûmiye olarak da bilinen şehirde VI. yüzyılın sonlarında 30.000 kişinin yaşadığı tahmin edilmektedir. Dicle'nin sağ yakasında ise daha önceden I. Erdeşir'in (226-240) dairevî plan üzerine kurduğu, milâttan önce IV. yüzyılın başlarında Selevkoslar döneminde inşa edilen Seleukeia'nın güney yarısını kaplayan Veh

Erdeşir yer alıyordu. Temelde bir endüstri ve ticaret merkezi olan şehir surlarla çevrilmişti ve burada bir darphâne, Nestûrîler'e ait bir katedral ve Nestûrî piskoposunun ikametgâhı bulunuyordu. Arap kaynaklarında Behüesîr (Behrasîr) adıyla zikredilen şehrin bazı kesimleri VI. yüzyılda terk edilmiş durumdaydı ve nüfusunun büyük bir kısmı yahudi idi. Behüesîr'in yaklaşık 5 km. güneyinde Nehrül-melik'in Dicle'ye kavuştuğu yerdeki Sâbât adlı mevki de buraya dahil edilmektedir.

Medâin, 16 yılının Safer ayında (Mart 637) Sa'd b. Ebû Vakkâs kumandasındaki birlikler tarafından İslâm topraklarına katılmıştır. Kûfe'nin 30 km. güneyinde cereyan eden Kâdisiye Savaşı'nda (15/636) Sâsânîler'e karşı büyük bir zafer kazanan İslâm orduları Medâin'e doğru kaçan Sâsânî askerlerini kovalayarak ilerlediler. Öncelikle Batı Medâin'de yer alan Sâbât ve ardından iki aylık kuşatmadan sonra Behüesîr ele geçirildi. Yönetim merkezi olan Doğu Medâin'e (Ktesiphon) ulaşmak için Dicle nehrinin geçilmesi gerekiyordu. İranlılar kayıkları bölgeden uzaklaştırıp köprüleri yıktıklarından Ktesiphon'a ulaşmak hayli zordu. Askerin zorlandığını gören Sa'd, etkili bir konuşma yaparak karşıya geçilmesi halinde o ana kadar verdikleri mücadeleden karşılığını göreceklarini söyledi ve kendilerini cesaretlendirdi. Ordunun karşıya geçmesi üzerine İranlılar korku ve şaşkınlık içinde Hulvân'a doğru kaçtılar. Kısra III. Yazdicerd ve saray erkânı daha önce buraya kaçmış, ordunun önemli bir kısmı da Ktesiphon'a 35 km. kadar mesafede bulunan Cisrinehrevân'a çekilmişti. Böylece Medâin'e giren İslâm ordusu herhangi bir mukavemetle karşılaşmadan şehri devlet hazinesi ve bazı askerî birliklerle beraber teslim aldı. Sa'd, Medâin halkıyla isteyenlerin ayrılacaklarına, isteyenlerin cizye ve haraç öde-



Tâk-ı Kısra -
Bağdat /
Irak

mek şartıyla kalabileceğine dair bir anlaşma yaptı. Ktesiphon'da toplanan yüklü miktardaki ganimetin (900 milyon dirhem) beşte birini Medine'ye gönderdi. Bu ganimetler arasında tarihî ve maddî değeri yüksek kılıçlar, kıymetli tören elbiseleri, ipek kumaşlar, altın ve mücevherler, kısıraların zırh ve taçları gibi eşyanın yanı sıra altın, gümüş ve kıymetli taşlarla süslenmiş, bahar motiflerinin hâkim olduğu "bahâr-ı kistrâ" veya "bahâr-ı Hüsrev" denilen büyük bir ipek halı da yer almaktaydı. Hz. Ömer ganimet taksimi sırasında halıyı müslümanlar arasında paylaştırdı. Dönemin Bizans'tan sonra en güçlü devleti olan Sâsânî İmparatorluğu'nun merkezinin fethedilmesi İslâm tarihinin en önemli olaylarından biridir ve tarihe "fethü'l-fütûh" diye geçen Nihâvend Savaşı ile birlikte (21/642) imparatorluğun yıkılışını temsil etmektedir.

Ktesiphon'da ilk cuma camisini yaptıran Sa'd b. Ebû Vakkâs Beytülebyaz'a yerleşti, askerlerine de buradaki boş evleri tahsis etti. Ancak kısa bir süre sonra yörenin rutubetli iklimi ve sivrisinekleri askerlerinin sağlığını bozduğu için Hz. Ömer'e durumu bildirerek onun tavsiyesi doğrultusunda Kûfe ordugâh-şehrini kurdu ve ordusunu oraya nakletti (17/638). Askerlerin Kûfe'ye giderken oturdukları evlerin kapı gibi tekrar kullanılabilir aksamını beraberlerinde götürmeleri ve yerli halkın da bir kısmının Kûfe'ye, bir kısmının Basra'ya göç etmesi sebebiyle şehir kısmen metrûk bir hale geldi. Buna rağmen doğuya giden ana yolları kontrol etmesi ve Kûfe valisine bağlı, Dicle'nin suladığı doğu tarafındaki verimli Cevhâ (Cûhâ) bölgesinin idarî merkezi olması dolayısıyla Kûfe ve çevresi için anahar konumundaydı. Hz. Ömer'in vali tayin ettiği Huzeyfe b. Yemân Medâin'i imar etti ve 36 (656) yılında burada vefat etti. Yine meşhur sahâbilerden Selmân-i Fârisî de bir süre Medâin valiliği yaptı ve o da ömrünü burada tamamladı (36/656). Fetihten sonra Medâin'e tayin edilen ilk valiler çok defa kumandanlık, imamlık ve vergi toplama görevlerini birlikte üstlenmekte ve Beytülebyaz'da ikamet etmekteydiler. Emevîler devrindeki para reformundan sonra Medînetülatîka'da (Ktesiphon) İslâm öncesi dönemlerde olduğu gibi bir de darphane kurulmuştu.

Medâin müslümanları, Hz. Ali'nin kendisine başşehir seçtiği Kûfe ile bağlantıları sebebiyle Hâricî karşıtı idiler. Hz. Ali

36 (656) yılında Nuhayle'den Medâin'e geldi ve Muhtâr es-Sekaffî'nin amcası Sa'd b. Mes'ûd'u buraya vali tayin etti; daha sonra da şehirdeki taraftarlarından 3000 kişiyi Ma'kûl b. Kays'ın kumandasında Musul'a gönderdi. Bir yıl sonra Abdullah b. Vehb er-Râsibî'yi kendilerine emir seçen Hâricîler Medâin'de toplanmak istedilerse de karşılaçıkları zorlukları düşünerek Nehrevan'a yöneldiler. Vali Sa'd b. Mes'ûd, Sâbât'a kadar gelmiş olan bir grubun şehre girmesini engellemek için tedbir aldı, böylece şehri Hâricî saldırısından korudu (37/658). Hz. Hasan 41'de (661) Muâviye b. Ebû Süfyân ile anlaşmadan önce Medâin'e gitti ve bir süre orada kalarak Beytülebyaz'da oturdu. 43 (664) yılında Vali Simâk b. Ubeyd el-Absî, Müstevrid b. Ulfe et-Teymî liderliğindeki Hâricîler'in Behüresîr'den Ktesiphon'a geçmelerine engel oldu. Medâinliler daha sonraki iç karışıklıklarda da Ali evlâdı taraftarları arasında yer aldılar; 65'te (684) şehrin kadısı Sa'd b. Huzeyfe, Medâinli 170 kişiyle birlikte Süleyman b. Surad liderliğindeki Tevâbîn arasına katıldı. 68 (687) yılında Zübeyr b. Mâhûz liderliğindeki Ezârika Hâricîleri Medâin'e girip şehri tahrip ettiler ve katliam yaptılar. 76'da (695) Şebîb b. Yezîd eş-Şeybânî Medâin'i işgal ettiyse de Medâin halkı tarafından dışarı çıkarıldı. Haccâc b. Yûsuf es-Sekaffî'nin Medâin'e vali tayin ettiği Mutarrif b. Mugîre 77 (696) yılında ayaklandı; ancak başarılı olamadı ve öldürüldü. Medâinliler, 127 (744) yılında Abdullah b. Muâviye'nin Kûfe'de başlattığı Alevî isyanına destek verdiler. Eski İran dinlerinin de yer bulduğu Medâin'de zaman içinde gulât-ı şîa inançları yaygınlık kazanmaya başladı.

Abbâsî ihtilâli sırasında Kûfe'de faaliyetlerini gizli olarak yürüten Ebû Seleme el-Hallâl, Humeyd b. Kahtabe ile kardeşi Hasan kumandasındaki Abbâsî ordusunun Kûfe'ye gelmesi üzerine burada ihtilâlin yönetimini açık bir şekilde eline aldı ve Humeyd b. Kahtabe'yi askerleriyle birlikte Medâin'e gönderdi (132/749). Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr, Enbâr'dan Medâin'e giderek kısa bir süre Rûmiye'de oturdu ve gücünden korktuğu Ebû Müslim-i Horasânî'yi burada tuzağa düşürerek ortadan kaldırdı (137/755). İnşasında, harabelerinden götürülen eski yapı kalıntılarının da kullanıldığı Bağdat'ın kurulmasından sonra Medâin siyasî ve ekonomik açıdan önemini kaybetmeye başladı. Nüfusunun çoğu Bağdat'a göç ettiği gibi yahudi ve Nestûrî merkezleri

de oraya taşındı. Mansûr'un kısmen yıktığı Beytülebyaz Müktefî-Billâh döneminde (902-908) tamamen yıktırıldı ve malzemeleri Bağdat'ta Kasrû't-tâc'ın inşasında kullanıldı. Bu arada Espânbur'da Selmân-ı Fârisî ve Huzeyfe b. Yemân'ın türbeleri de inşa edildi. III. (IX.) yüzyılda Medâin daha ziyade çevresindeki tarım toprakları açısından önemliydi. IV. (X.) yüzyılda Rûmiye tenha bir yer haline geldi; fakat nehrin sol yakasındaki kasabanın geri kalan kesimi tuğla binaları, dükkanları ve iki cuma camisiyle Bağdat'ın bir banliyösü olarak gelişti.

Osmanlı döneminde özellikle Selmân-ı Fârisî Türbesi'ne önem verilmiş ve IV. Murad'ın yeniden yaptırdığı türbenin etrafında zamanla aynı adı taşıyan bir kasaba oluşmuştur (Selmânıpâk). Bu kasaba I. Dünya Savaşı'nda Irak cephesinin en önemli muharebelerinden birine sahne oldu ve Kûtül'amâre'yi ele geçirdikten sonra Bağdat'a girmek isteyen General Townshend kumandasındaki İngiliz-Hint birlikleri burada Türk kuvvetleri tarafından bozguna uğratılarak Bağdat ölelerinden tekrar Kûtül'amâre'ye çekilmeye mecbur bırakıldı (22-26 Kasım 1915). Hâlen burası, Irak'taki kutsal yerleri ziyaret eden Şiîler'in ve diğer ziyaretçilerin uğrak yeridir.

Sâsânîler döneminde I. Şâpûr tarafından Espânbur'da yaptırılan ve I. Hüsrev tarafından tamir edilip genişletilen büyük sarayın, Doğu'da Eyvân-ı Kistrâ veya Tâk-ı Kistrâ, Batı'da Ktesiphon Kemerî (Arc de Ctésiphon) adıyla bilinen 35 m. yüksekliğindeki bir tonozla örtülü tören salonu, halk arasında haksızlığa uğrayanların başvurduğu bir adalet kapısı olarak şöhrat kazanmıştı. İslâm tarihi boyunca müslüman mimarlar kadar hükümdarları da etkileyen ve hâlâ ayakta duran bu görkemli eyvan Arap ve Fars edebiyatlarında önemli bir yer işgal etmiş, Buhtûrî, Şerîf er-Radî, Firdevsî, Hâkânî-i Şirvânî, İbnü'l-Hâcib ve Ahmed Şevkî gibi şairlere ilham kaynağı olmuştur.

Yaklaşık 150 km²'lik bir alanı kaplayan Medâin harabeleri üzerinde XX. yüzyılın başlarından itibaren Alman, Amerikan ve İtalyan arkeoloji heyetleri tarafından kazılar yapılmış ve bu şehirler topluluğunun tarihi aydınlatılmaya çalışılmıştır (bk. *IA*, VII, 455; *EJ²* [İng.], V, 946). Başta tarihçi Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Medâinî ve Mu'tezile kelâmcısı İbn Ebû'l-Hâdîd olmak üzere Medâin'e nisbet edilen birçok âlim bulunmaktadır (Sem'ânî, XII, 143-148).

BİBLİYOGRAFYA :

Belâzürî, *Fütûh* (Fayda), s. 375-377, 397, 415; Dîneverî, *el-Ahbârü'l-ıvâil*, s. 43, 69, 126, 167, 203, 204, 217, 379, 385; Ya'kübî, *Târîh*, II, 145, 187, 215, 366-367, 489; a.mlf., *Kitâbü'l-Büldân*, s. 320-321; Taberî, *Târîh* (Ebü'l-Fazl), III, 588; IV, 5-23; V, 75-76, 190; VI, 120-121, 229-230, 284; VII, 305, 371, 483, 650-651; ayrıca bk. İndeks; İbn Rüste, *el-A'lâku'n-nefise*, s. 186; Nevbahtî, *Fıraku's-Şi'a*, s. 29; İstahrî, *Mesâlik* (de Goeje), s. 86; İbn Havkal, *Şüretü'l-arz*, s. 244-245; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, I, 127-133; VI, 380; Sem'ânî, *el-Ensâb*, XII, 143-148; Hâkânî-i Şîrvânî, *Medâyin Harabeleri* (trc. Hüseyin Dâniş), İstanbul 1912; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân* (Cündî), I, 350-352, 610; V, 88-90; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 511-519; III, 280-281, 287, 335-336, 404; IV, 283, 411; V, 325, 474, 476; ayrıca bk. İndeks; Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvîni, *Âşârü'l-bilâd*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdir), s. 453-454; Şeyhür-rabe ed-Dimaşki, *Nuḥbetü'd-dehr fi 'acâ'ibi'l-ber ve'l-baḥr* (nşr. A. F. Mehren), St. Petersburg 1866, s. 38, 185-186; İbn Abdülhak el-Bağdâdî, *Merâsîdü'l-iḥtîlâ 'alâ esmâ'i'l-emkine ve'l-bikâs* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Beyrut 1954, I, 233; III, 1243-1244; Müstevfî, *Nüzhetu'l-kulûb* (Strange), s. 44; G. le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, London 1966, s. 33-35; *CHIr.*, III/1, s. 120, 155, 172, 499, 594; III/2, s. 866, 932, ayrıca bk. İndeks; IV, 11-13, 446; A. Christensen, *İrân fi 'ahdi's-Sâsâniyyin* (trc. Yahyâ el-Haşşâb), Beyrut 1982, s. 367-376; Abdüsselâm Abdülâzîz Fehmî, *İvânü'l-Medâ'in beyne'l-Buhtûri ve'l-Hâkânî*, Cidde 1403/1983, s. 16-20, 23-35, 63-66; Ahmed Âdil Kemâl, *Sukûṭü'l-Medâ'in ve nihâyetü'd-devleti's-Sâsâniyye*, Beyrut 1407/1987, s. 11-68; Sâlih Ahmed el-Alî, "el-Medâ'in fi'l-meşâdiri'l-'Arabiyye", *Sumer*, XXIII/1-2, Bağdad 1967, s. 47-65; M. Streck, "Medâ'in", *IA*, VII, 448-456; a.mlf. - M. Morony, "al-Madâ'in", *EP* (İng.), V, 945-946; Dihhudâ, *Luğat-nâme*, XIX, 33-41; XXV, 14.



CASİM AVCI

MEDÂİNİ

(المدايني)

Ebü'l-Hasen Âlî b. Muhammed
b. Abdillâh el-Medâinî el-Basrî el-Kureşî
(ö. 228/843)

Tarihçi ve ensâb âlimi.

Kendisine dayanan bir rivayete göre 135'te (752-53) Basra'da doğdu (İbnü'n-Nedîm, s. 453) ve burada yetişti. Kureşli Abdurrahman b. Semüre'nin mevlâsı olduğundan Kureşî nisbesiyle anıldı. Muhtemelen 153 (770) yılından sonra Medâin'e giderek bir müddet orada yaşadığı için Medâinî nisbesiyle de tanındı. Ardından Bağdat'a geçerek İshak el-Mevsilî'nin öğrencisi oldu; ayrıca Ebû Mihnef, Mufaddal ed-Dabbî, Kurre b. Hâlid, Avâne b. Hakem, İbn Ebû Zî'b, Hammâd b. Seleme gibi şahsiyetlerden ders aldı veya rivayette bulundu. İbn İshak, Vâkıdî gibi se-

leflerinin eserlerinden faydalandı. Mu'tezile kelâmcısı Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin ders halkasına katıldı. İsmi Kûfe Kaderîleri arasında sayılmaktadır (Kâdî Abdülcebbar, s. 344; İbnü'l-Murtazâ, s. 54, 140). Vâsil b. Atâ'nın hutbelerini derleyen *Kitâbü Huḫbeti* (*Huḫtabi*) *Vâsil* adlı bir eser hazırlamış olması bu görüşü desteklemektedir. Medâinî'den Zübeyr b. Bekkâr, İbn Sa'd, İbn Ebû Hayseme, İbnü'n-Nettâh, Hâris b. Ebû Üsâme, Halife b. Hayyât, İbn Şebbe gibi şahıslar ilim almıştır. Medâinî'yi Yahyâ b. Maîn "sika", Ebû Hayseme Zühayr b. Harb "sadûk sika", Hatîb el-Bağdâdî "sadûk" olarak nitelmiştir. Özellikle Arap tarihi, ensâb ve şiir rivayeti konularında sadûk kabul edilmiştir. Ancak sika olmayan râvilerden nakillerde bulunmakla da suçlanmış, muhtemelen aynı sebeple İbn Adî onun hadiste "kavî" olmadığını söylemiştir. Câhiz ise Medâinî'yi Şîlik'le (*Kitâbü'l-Bigâl*, II, 226) ve çelişkili haberler arasında ayırım gözetmemekle (*el-Beyân ve't-tebyîn*, III, 366) itham etmektedir. Buna karşılık Şîi tarihçisi Ebû Ca'fer et-Tûsî (*el-Fihrist*, s. 125) ve Hasan b. Ali b. Dâvûd el-Hillî (*er-Ricâl*, s. 262) Medâinî'nin güzel eseri bulunan bir Sünnî olduğu kanaatindedir. Medâinî kaynakların çoğuna göre 225 (840) yılında vefat etti. İbnü'n-Nedîm ise ölüm tarihini 215 (830), Rabaî ve Yâfiî Zilkade 224 (Eylül 839), Taberî 228 (843), İbn Tağrıberdî 231 (845-46) olarak vermektedir. Yâkût el-Hamevî'nin Kays adlı beldenin 226 yılı vergi gelirlerine ilişkin olarak Medâinî'den yaptığı alıntı (*Mu'cemü'l-büldân*, IV, 422) doğru ise Taberî'nin verdiği 228 yılı terchie şayan görünmektedir. Medâinî'nin *Ahbârü'l-ḫulefâ'i'l-kebir* adlı eserinin Hz. Ebû Bekir'den Mu'tasım-Billâh'a (833-842) kadarki dönemi kapsamı da bu ihtimali kuvvetlendirmektedir.

Medâinî, Câhiliye döneminden III. (IX.) yüzyıla kadarki Arap tarihinin siyasî, edebî, içtimâî ve kültürel yönlerini kucaklayan geniş kapsamlı ve uzun dönemli bazı çalışmalarını Ebû Mihnef, Avâne b. Hakem, Seyf b. Ömer gibi şahsiyetlerin oluşturduğu ahbârîler çizgisinin (bk. AHBÂR) en büyük halkasını teşkil etmiştir. Diğer ahbârîlerin hadis ilmindeki tenkitçi gelişmelerden kısmen yararlanmalarına rağmen bazı savaşlarla ilgili nakillerinde Câhiliye döneminin eyyâmü'l-Arab rivayet geleneğinin yansımalarını hâlâ taşımalarına karşılık Medâinî, Irak mektebine mensup olmakla birlikte Medine ekolünün tenkit usulünü kullanarak büyük gü-

ven kazanmış. Sa'leb tarafından devrinin en gözde tarihçisi olarak nitelenmiştir. Aynı habere ilişkin farklı ve ihtilâflı rivayetleri aktararak daha titiz ve tarafsız bir tarihçilik geleneğinin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Onun bir başka özelliği de olayları titizlikle tarihlemesidir. Ancak 202 (817-18) yılında Hasan b. Sehl'in Vâsıt yakınlarındaki Femüssil'h'ta mevzilenen ordugâhında bulunduğu dair rivayet dışında (Ebü's-Şeyh, I, 299) Basra'dan ayrıldıktan sonra Medâin ve Bağdat'tan başka yerlere gittiğine dair bir bilgiye rastlanmaması, Medâinî'nin hadisçilerin başlattığı rihle geleneğine henüz uymadığı izlenimini vermektedir. Bir davet üzerine Halife Me'mûn'la görüşmesi dışında iktidar sahiplerine yakınlık göstermeyen ve İshak el-Mevsilî'nin maddî desteğine muhtaç bir halde yaşayan Medâinî'nin dünyalık peşinde koşmamış olmasının da kendisine duyulan güveni arttırdığı düşünülebilir.

İslâm'ın ilk devirlerindeki velûd ve çok yönlü müelliflerin başında gelen Medâinî tarihî vak'alar üzerine kısa monografiler yazma geleneğinin öncüsüdür (Rosenthal, s. 69). Sayıları 240'ı aşan eserlerinden en önemlisi ve en kapsamlısı *Ahbârü'l-ḫulefâ'i'l-kebir*'dir. Medâinî, ilk dönem İslâm tarihiyle ilgili araştırmalar yapan sonraki tarihçiler için birinci elden başvuru kaynağı olan eserlerinde tarihî ve edebî çalışmaların bir sentezini yapmaya çalışmıştır. Buna rağmen bir nesil sonraki tarihçilerin çok daha sistematik ve kapsamlı kitapları onun çoğu derleme mahiyetindeki çalışmalarını gölgede bırakmıştır. Ayrıca Medâinî'nin derlediği malzemenin hemen tamamının haleflerinin kitaplarına aktarılması onun eserlerinin ihmal edilmesine yol açmıştır. Halife b. Hayyât, Câhiz, Belâzürî, Müberred, Ya'kübî, Vekî', Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Hatîb el-Bağdâdî, Yâkût el-Hamevî, İbn Abdürabbih, İbn Hacer el-Askânî, Abdülkâdir el-Bağdâdî gibi birçok tarihçi Medâinî'nin rivayetlerini nakletmiş, eserlerinden faydalanmış, kaynak göstererek ya da göstermeden iktibasta bulunmuştur.

Medâinî'nin çoğu monografi özelliğindeki yazılarının konuları şu ana başlıklar altında toplanabilir: Hz. Peygamber'in şemâilî dahil sîreti, medeniyet tarihi (Basra ve Medine kadırları, Medine ve Mekke kâtipleri, sikke darbı ve mübâdelesi, vergi bölgeleri, vergi tahsili vb.), eyyâmü'l-Arab (kabile savaşları, atlar, yarışlar, Kâ-

be'nin inşası vb.), bazı halifelerin siyasi tarihi, İslâmî dönemdeki çeşitli olaylar (Hâricî ayaklanmaları, ridde savaşları, Cemel, Sıffin ve Nehrevan vak'aları vb.), fetihler, çeşitli şahsiyetlerin biyografileri, Kureys'in nesebine ilişkin risâleler, kültür tarihi, soyluların evlilik hikâyeleri ve kadınlar, meşhur veya garip evlilikler, şiir ve tarihi.

Medâinî'nin günümüze ulaştığı tesbit edilebilen eserleri şunlardır: 1. *el-Te'âzî*. İbtisâm Merhûn es-Saffâr ve Bedrî Muhammed Fehd tarafından neşredilmiştir (Necf 1971). 2. *el-Mürdîfât min Kureys*. Bir den fazla evlilik yapan Kureysli kadınların evlilik ve boşanma hikâyelerini anlatan eseri Abdüsselâm Muhammed Hârûn yayımlamıştır (*Nevâdirü'l-mahtû-tât*, I, 57-80 içinde, Kahire 1371/1951, 1392/1972).

M. İsâ Sâlihîyye (*el-Mu'cemü's-şâmil*, V, 61) tarafından Medâinî'ye *'İlmü'l-ḥavâş* ([nşr. Sâmî Mekkî el-Ânî] *MMMA* [Küveyt], XXVI/1 [1402/1982], s. 289-336) adlı bir eser nisbet edilmekteyse de içinde Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî'ye (ö. 313/925) atıfta bulunulmuş olması (s. 308, 312, 321, 322) kitabın ona aidiyetini imkânsız kılmaktadır. Bu eserin müellifi yazma nüshasında Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Şuayb el-Medâinî olarak kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, III, 366; a.mlf., *Kitâbü'l-Bigâl (Resâ'ilü'l-Câhiz* içinde, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1384/1964, II, 226; Belâzürî, *Ensâb*, neşredenin girişi, V, 14-15; Taberî, *Târîḥ* (Ebû'l-Fazl), IX, 124; ayrıca bk. İndeks; Ebû's-Seyh, *Ṭabaḳâtü'l-muḥaddişin bi-İşbahân* (nşr. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî), Beyrut 1407/1987, I, 299; Rabaî, *Târîḥu mevlidü'l-ulemâ' ve vefeyâtihim* (nşr. Abdullah b. Ahmed b. Süleyman el-Hamd), Riyad 1410, II, 495; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Şüveymî), s. 453-467; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlû'l-i'tizâl ve Ṭabaḳâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 344; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-Fihrist*, Beyrut 1403/1983, s. 125; Hatîb, *Târîḥu Bağdâd*, XII, 54-55; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, XIV, 124-139; a.mlf., *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 422; Hasan b. Ali b. Dâvûd el-Hillî, *er-Ricâl* (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Necf 1392/1972, s. 262; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, X, 400-402; a.mlf., *Mizânü'l-i'tidâl*, III, 153; a.mlf., *Divânü'ḍ-ḍu'âfâ' ve'l-metrûkin*, Beyrut 1408/1988, II, 175; Yağmûrî, *Nürü'l-kabes el-Muḥtaşar mine'l-Muktebes* (nşr. R. Sellheim), Wiesbaden 1384/1964, s. 182-184; Safedî, *el-Vâfi*, XXII, 41-47; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân* (Cübûrî), II, 83; İbnü'l-Murtazâ, *Ṭabaḳâtü'l-Mu'tezile*, s. 54, 140; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, IV, 253-254; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, II, 259; Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hiżânetü'l-edeb* (Bulak), I, 10, 408, 479-480, II, 109; Brockelmann, *GAL*, I, 146; *Suppl.*, I, 214-215; a.mlf.,

"Medâinî", *IA*, VII, 456-457; Ch. Pellat, *Le milieu basrien et le formation de Çahiz*, Paris 1953, bk. İndeks; Sezgin, *GAS*, I, 314-315; F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1968, s. 69-70; Muhammed Fehd, *Şeyḥü'l-aḥbâriyyîn: Ebû'l-Ḥasan el-Medâ'ini*, Necf 1975; W. Werkmeister, *Quellenuntersuchungen zum Kitâb al-'Iqd al-Farid des Andalusiens Ibn 'Abdrabbih*, Berlin 1983, s. 152-159, 397-406; Sâlihîyye, *el-Mu'cemü's-şâmil*, V, 61; A. Wiener, "Die Farag ba'd aş-Şidda-Literatur. Von Madâ'ini († 225 H) bis Tanûḥî († 384 H). Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte", *Isl.*, V/4 (1913), s. 274-279; Hâlid el-Aselî, "el-Medâ'ini", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, VI, Bağdad 1963, s. 473-498; G. Rotter, "Zur Überlieferung einiger Historischer Werke Madâ'inis in Tabaris Annalen", *Oriens*, XXIII-XXIV (1974), s. 103-133; L. J. Conrad, "Arabic Plague Chronologies and Treatises: Social and Historical Factors in the Formation of a Literary Genre", *St.I*, LIV (1981), s. 61-65; Ursula Sezgin, "al-Madâ'ini", *EP* (İng.), V, 946-948.

 CENGİZ KALLEK

MEDÂİNÜSÂLİH

(bk. HİCR).

MEDÂRİKÜ't-TENZİL ve HAKÂİKÜ't-TE'VİL

(مدارك التنزيل وحقائق التأويل)

Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin
(ö. 710/1310)
Kur'an-ı Kerim tefsiri.

Genellikle *Tefsîrü'n-Nesefî* veya *Medârik* diye anılan kitabın giriş kısmında müellif eserini adını zikretmediği bir kişinin isteği üzerine kaleme aldığını ve kısa sürede tamamladığını ifade eder. Yaşadığı dönemde Mâverâünnehir bölgesinde Mu'tezile, Cehmîyye ve Kerrâmîyye gibi Ehl-i sünnet dışı fırkalara ait görüşlerin yaygınlık kazanması müellifin bu kararında etkili olmuş, esas itibarıyla Ehl-i sünnet itikadını âyetlerle destekleme amacı göz önünde bulundurulmuştur (*Medârikü't-tenzil*, I, 13-14).

Medârikü't-tenzil'in ana kaynağı Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ıdır. Nesefî, bazı âyetlerin tefsirinde kendi üslûbuna uyarlayarak *el-Keşşâf*'tan sayfalarca alıntı yapmış, bu arada Zemahşerî'nin Mu'tezile'yi destekleyen te'villerini ayıklamış ve yeri geldikçe bunlara eleştiriler yöneltmiştir. Ancak alıntılarının fazlalığı, *Medârikü't-tenzil*'in özgün bir tefsirden çok *el-Keşşâf*'ın i'tizâfî fikirlerden arındırılmış muhtasarı olduğu şeklinde bir kanaatin meydana gelmesine yol açmıştır.

Bir dirâyet tefsiri olan *Medârikü't-tenzil*'de hadislerle, sahâbe ve tâbiîn görüşleriyle rivayet malzemesine de geniş ölçüde yer verilmiştir. Eserde görüşlerine sıkça atıfta bulunulan sahâbilerin başında Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Mes'ûd, tâbiilerin başında ise Hasan-ı Basrî, Mücâhid b. Cebr ve Katâde b. Diâme gelmektedir. Nesefî, gerek Hz. Peygamber'e gerekse sahâbe ve tâbiîne nisbet ettiği rivayetlerle esbâb-ı nüzûle dair bilgileri senetsiz olarak aktarmış, bazı âyet ve sûrelerin faziletlerine dair zayıf, hatta mevzû rivayetlere de yer vermiştir. Ayrıca geçmiş toplumlar ve peygamberlerle ilgili âyetlerin tefsirinde yer yer İsrâiliyat nakletmiştir (Çetiner, s. 140-148).

Muhtevası büyük ölçüde dil ve belâgatla ilgili izahlardan oluşan eserdeki filolojik tevcih ve te'villerin önemli bir kısmı Zeccâc'a dayandırılmış, bunun yanında Basra dilcilerinden Halîl b. Ahmed ve Sîbevehi'nin açıklamalarına da sıkça atıfta bulunulmuştur. Nesefî, âyetlerin tefsir ve tevcihinde hemen hemen bütün kıraatlara işaret etmeye çalışmış, bunu yaparken kırâat-i aşereyi esas almış, zaman zaman sahâbeye nisbet edilen mushaflardaki farklı kıraatlara da yer vermiştir.

Bazı âlimlerce mezhepte müctehid olarak kabul edilen Nesefî ahkâm âyetlerini Hanefî mezhebinin görüşlerine uygun biçimde yorumlamıştır. Ancak bu âyetlerin tefsirinde ictihadda bulunmamış, çok defa Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve Züfer'in görüşlerini nakletmekle yetinmiştir. Bazan da mezhep imamlarının isimlerini vermeden "bize göre, bizce" gibi tabirlerle yetinmiş, yer yer Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinin görüşlerini zikrettiği de olmuştur.

Medârikü't-tenzil'de kelâm konularıyla ilgili âyetlerin tefsirinde Mâtürîdî mezhebinin görüşleri tercih edilmekle birlikte Eş'arî mezhebine hiçbir eleştiride bulunulmamış, bu iki mezhep arasındaki görüş ayrılıklarına değinilmemiştir. Müellifin bir tarikata mensubiyetinden söz edilmese de eserinde Hasan-ı Basrî, Mâlik b. Dînâr, İbrâhim b. Edhem, Fudayl b. İyâz, Zünnûn el-Misrî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Sehl et-Tüsterî gibi erken dönem mutasavvıflarına ait hikmetli sözler nakledilmiştir.

Süleymaniye Kütüphanesi başta olmak üzere Türkiye'de ve Türkiye dışındaki kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunan eserin 1862 yılından başlamak üzere İstanbul, Mısır, Beyrut, Delhi ve

Bombay'da müstakil veya Hâzin'in *Lübâ-bü't-te'vil*'inin kenarında baskıları yapılmıştır (Brockelmann, *GAL*, II, 252; *Suppl.*, II, 267; Çetiner, s. 44-49). Eser ayrıca İbrâhim Muhammed Ramazan'ın kontrolünde üç cilt (Beyrut 1408/1989) ve Şeyh Mervân Muhammed eş-Şa'âr'ın tahkiikiyle dört cilt (Beyrut 1416/1996) olarak neşredilmiştir.

Özlü bir tefsir olmasının yanı sıra bilhassa itikadda Mâtürîdî, fıkhıta Hanefî mezhebine ait görüşlerin Kur'an'daki dayanaklarını anlaşılabilir bir üslûpla ortaya koyması bakımından oldukça önemli olan *Medârikü't-tenzil* Ehl-i sünnet muhitinde daha çok Hanefîler arasında şöhrret bulmuş, üzerine hâşiyeler yazılmış ve ihtisar çalışmaları yapılmıştır. Abdülhak b. İshak el-Kandehârî'nin *et-Tefsîrü'l-müzil li-muğlakâti Medâriki't-tenzil*'i (Lahor 1904) ve Muhammed Abdülhak el-Hindî'nin *el-İklîl 'ulâ Medâriki't-tenzil*'i (I-VII, Hindistan 1336) tefsirin hâşiyeleridir. Ebû Muhammed Zeynüddin Abdurrahman b. Ebû Bekir el-Aynî, Burhâneddin en-Nesefî, Ahmed b. Aybek el-İmâdî ve Ebû Abdullah Sıddîk b. Ömer el-Herevî *Medârikü't-tenzil* üzerine ihtisar çalışması yapmışlardır (*a.g.e.*, s. 49-50). Bedrettin Çetiner, *Ebû'l-Berekât en-Nesefî ve Medârik Tefsiri* adıyla bir doktora tezi hazırlamış (1983, MÜ İlahiyat Fakültesi), Hasan Selbes *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil'in İsrâiliyyat Açısından Tahlili* (1998, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Halis Ören *Keşşaf ve Nesefî Tefsirlerinde Hz. Musa ile İlgili İsrâiliyyat* (1988, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlarıyla yüksek lisans çalışması yapmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Nesefî, *Medârikü't-tenzil* (nşr. İbrâhim M. Ramazan), Beyrut 1408/1989, I, 13-14; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1641; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 102; Brockelmann, *GAL*, II, 252; *Suppl.*, II, 267; *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 464; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1974, II, 540; M. Hüseyin ez-Zehabi, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Beyrut 1976, I, 305; Ali Şevvâh İshak, *Mu'cemü muşannefâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Riyad 1404/1984, III, 146; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, II, 314-330; M. Ali Ayâzî, *el-Müfessirûn*, Tahran 1373 hş., s. 634-638; Bedreddin Çetiner, *Ebû'l-Berekât en-Nesefî ve Medârik Tefsiri*, İstanbul 1995, s. 44-50, 53, 140-148, ayrıca bk. tür.yer.; W. Heffening, "Nesefî", *IA*, IX, 199-200.

☞ MUSTAFA ÖZTÜRK

MEDÂRİS-i SEMÂNİYYE

(bk. SAHN-ı SEMÂN).

MEDÂRİYYE

(المدارية)

Bediüddin Kutbülmedâr'a
(ö. 840/1436)
nisbet edilen bir tarikat
(bk. BEDİÜDDİN KUTBÜLMEDÂR).

MEDDAH

(مداح)

Çeşitli taklitlerin yer aldığı
hikâyeler anlatarak
halkı eğlendiren sanatçı.

Arapça *medh* kökünden gelen *meddâh* sözlükte "metheden, çok öven" anlamına gelir. Buna *mâdih*, *medihagû*, *medihaserâ* da denilmiştir. Osmanlılar'da bu terim "kıssahan, şehnamehan" yerine de kullanılmıştır. İslâmî kaynaklı olduğu belirtilen meddahlığı ilk defa Hassân b. Sâbit'in Hz. Peygamber'i şiirleriyle överek başlattığı kanaati yaygındır (*IA*, V/1, s. 343). Evliya Çelebi'ye göre ise meddahların pîri Resûl-i Ekrem'i metheden Sühayb-i Rûmî'dir ve mezarı Sivas'tadır. Evliya Çelebi onun asıl adının Abdülvehhâb Gâzî olduğunu, daha Câhiliye devrinde *Anternâme* okuduğunu, Resûlullah'ın huzurunda Uhud, Mekke, Huneyn gazâ-

Thomas Allom'un XIX. yüzyılda çizdiği, meddah ve dinleyicilerinin tasvir edildiği gravür (R. Walsh, *Constantinople and the Scenery of The Seven Churches of Asia Minor*, London 1840, s. 73)



Sultan
III. Murad
devrinin
ünlü
meddahlarından
Lâlin
Kaba'nın
tasvir edildiği
minyatür
(Museum
of Fine Arts -
Boston)



rını okudukça Peygamber'in hoşnut kalarak kendisine ihsanda bulunduğunu, kemerini de yine huzûr-ı nebevîde Hz. Ali'nin bağladığını söyler. Hüseyin Vâiz-i Kâşifî, biat ve şedde uyanlar arasında Peygamber soyunun meddahları kadar yüksek mertebeli bir topluluk bulunmadığını belirtir ve meddahların Ehl-beyt'in menkıbelerini okuduklarını, onları ve sözlerini anarak vakit geçirdiklerini, bu sebeple Peygamber soyunu en çok seven kişilerin meddahlar olduğunu yazar. Resûl-i Ekrem'in huzurunda mevkileri yüksek olan meddahların nasıl yüceltilmesi gerektiği yine Kâşifî'den öğrenilmektedir (bk. bibl.).

Türkler'in Müslümanlığı kabul etmesinden önce gerek Şamanlığın gerekse toplum yapısının etkisiyle hikâyeler anlatan halk hikâyecileri bulunduğu bilinmektedir. Özellikle göçebe Türk obalarında hikâyeler anlatanlara "baksı" (bahşı), daha sonra da "ozan" denilmiştir. Ozanların hikâyeleri genellikle hece ölçüsüyle söylenmiş manzumeler olup bunlar kopuz adı verilen saz eşliğinde terennüm edilirdi. İslâmiyet'in kabulünden sonra "âşık" (saz şairi) adını alan bu ozanlar eski kahramanların destanlarını söyledi. Bazı Oğuz boylarının kahramanlık hikâyelerinde adı geçen Dede Korkut şaman, kam veya baksı denilen din önderlerinin özelliklerini taşımaktadır. Türk meddahları Arap meddahlarından farklı olup onların aksine günlük konuları gerçekçi bir biçimde ele alırlardı. Bu da Türk meddahlığının Arap etkisinden çok kendi toplumunun kültür birliğiyle geliştiğini göstermektedir. Orta Asya'dan Anadolu'ya göç eden Türkler'in kendilerine has olgunlaşmış bir hikâyecilik geleneği ve anlatım sanatının varlığı Türk meddahlık sanatının doğrudan Araplar'dan alınmadığını göstermektedir.

Selçuklu sarayında ve orduda Farsça kasideler ve gazeller yazan şairler dışında birtakım ozanların hikâye anlattıkları ve şiir okudukları hem Bizans hem Doğu kaynaklı belgelerden öğrenilmektedir. Osmanlı sarayında da başlangıçtan itibaren bulunduğu bilinen ozanlar, nedimler ve oyuncular Türk meddahlığının gelişimine öncü olmuşlardır (Nutku, *Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri*, s. 22-50).

XIV. yüzyılın sonlarında Yıldırım Bayezid döneminde taklitleri ve zekâsıyla padişahı güldüren Kör Hasan, bu padişahın sarayında yetişen Ahmedî, bilinen en eski meddah hikâyelerinden olan *Varaka ve Gülşah*'ın yazarı Yûsufî, 763'te (1362) kaleme aldığı *Ebû Müslim Hikâyeleri*'ni Yıldırım Bayezid'e ithaf eden Kastamonulu Hacı Sâdî en meşhur meddahlardandır. XV. yüzyılda II. Murad devrinde Bursalı Hacı Kısahan tanınmış bir sanatçıydı. Fâtih Sultan Mehmed'in sarayında Balaban Lâl ve Ömer adındaki nedimlerle Mustafa adlı kıssahanın isimleri 883 (1478) yılına ait maaş defterinden öğrenilmektedir. Bu dönemde Halil adlı meddahın yanı sıra *Hamzanâme*'yi yirmi dört ciltte toplayıp okuyan ve bunun için Hamzavî mahlasını alan bir kıssahanın bulunduğu da bilinmektedir. Zaman içinde dinî konulardan uzaklaşan kıssahanlar, dinleyicilerin ilgisini daha fazla çekebilmek için anlattıkları kıssalarda geçen çeşitli hayvanlarla canlıların ses ve hareketlerini taklit etmeye başlamışlar, konuları arasında açık saçık fıkralara ve hikâyelere de yer vermişlerdir. Bunların içinde Hz. Peygamber'i, ailesini ve din büyüklerini metheden kıssahanlar bulunmakla beraber hepsine meddah denilmiş, bu unvan zamanla genelleşmiş, anlatılan konulara bakılmaksızın hemen hepsi meddah ortak terimiyle adlandırılmıştır (bk. KISSAHAN).

XVI, XVII ve XVIII. yüzyıllarda meddahların sayısı ve toplumdaki fonksiyonları giderek artmıştır (a.g.e., s. 24-37). XIX. yüzyıl meddahları hikâye anlatma dışında orta oyununda ve Karagöz oynatmada da ustalaşmıştı. Çeşitli tipleri hem palan-gada hem kahvelerde ustaca çizen bu meddahlar arasında Kız Ahmed, Kör Osman, Piç Emin, Âşık Hasan, Nazif, Tespih-çioğlu ve Musâhib Nûri sayılabilir. Bunlardan Kız Ahmed, ünü Avrupa'ya yayılmış bir hikâyeci idi; Piç Emin ise Camcı İsmâil gibi önemli meddahların da ustasıydı. Ressam Allom Thomas Kız Ahmed'in hikâye anlattığı sırada bir resmini yap-

mıştır. Mürekkepçi İzzet, Lüleci Mehmed nükteleri ve ustalıklarıyla dillere destandı. Yağcı İzzet ve Şükrü Efendi de ünlü meddahlar arasında yer alıyordu. Şükrü Efendi'nin yetiştirdiği İsmet Efendi ustasını geçmiştir. XIX. yüzyılın sonunda en meşhur meddah Şükrü Efendi'nin çırağı Aşkî idi. XX. yüzyılın en büyük Türk meddahı, dostları arasında "Ayı Kemal" diye tanınan Sürûrî'dir. İlk defa 1900 yılının Ramazanında Makasçılarbaşı'nda halk karşısına çıkan ve kısa sürede tanınarak Şehzadebaşı'na geçen Sürûrî otuz dört yıl meddah olarak çalışmıştır.

Meddahların ne gibi nitelikleri bulunması gerektiğini anlatan Fakîrî *Risâle-i Ta'rifât*'ta, "Bilir misin nedir âlemde meddâh / Birbirleriyle halkı ede ıslâh" diyerek meddahın toplumdaki konumunu belirtir. Yabancılar gözünde meddah şairdir, tarihçidir, masalcıdır, efsane yazarıdır; o insanın hayal dünyasına giren bütün konulara değinir. Bunu yaparken de kendi halkının mizahını, duygularını, özlemlerini ve düşüncelerini dile getirir.

Meddahların başlangıçtaki bazı simgeleri değişik biçimlerde zamanımıza kadar gelmiştir. Meddahların yanında süngü, tuğ (yaygı, lamba, şedde) ve teberzin bulunurdu. Bunlar şu anlamlara gelirdi: Süngü, Hz. Peygamber'e inanan ve Hz. Emîr'in (Ali) kardeşi Ca'fer'i yetiştiren Habeş Kralı Necâşi bu süngüyü vermiştir. Süngüye "elif" de denir, çünkü bu süngüyü ancak elif gibi doğru olanlar kullanabilir. Süngü sonradan değneğe dönüşmüştür. Meddahlar arasında süngü yani "nîze" kelimesinin "nûn"u, "nûr-ı muhabbet alnında parlâsın"; "ye"si, "yakîni (inancı) tam olsun"; "ze"si, "zîb ü zînet-i dünyâdan vazgeçsin"; "he"si, "havadârî-i mü'minân ve muhibbân (müminlerin ve dostların yandaşlığı) olsun" demektir. Tuğ, üzerinde tuğ bulunan süngüdür. Meddahların tuğ diktikleri yerde halk toplanır. Tuğun başı sevgi uğruna baş vermek ve kardeşlerin yücelmesini istemektir. Tuğun sapı dayanıklılık, sevgi ve doğruluk simgesidir. Tuğun dibinde yaygının serilmesi, lambanın yanması ve sürekli bir durumda kalması gerekir. Teberzin (bal-tacık) meddahın övgüsünü engelleyene karşı kullanılır.

Sonradan meddahın simgeleri (aksesuarı) makreme ile değnek haline dönüşmüştür. Meddah bunları birbirinden farklı eşyalar olarak kullanır. Makremenin kaynağı şeddedir. Meddahın değneği süngünün ve tuğun bugünkü uzantısıdır. Kâşî'ye göre ise meddahın özel eşyaları ara-

sında en başta iskemle gelir. İskemlenin ikisi altta, ikisi üstte olmak üzere dört temeli vardır; üstteki iki temelden biri bilgi, diğeri dünya görüşüdür; alttaki iki temelden biri sabır, diğeri kararlılıktır.

BİBLİYOGRAFYA :

- Battalname* (haz. ve trc. Y. Dedes, nşr. Şinasi Tekin – Gönül Alpay Tekin), Harvard 1996, s. 58-59; Yûsufî, *Varaka ve Gülşah* (haz. İsmail Hikmet Ertaylan), İstanbul 1945, s. 2-3; Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî, *Fütüvvetnâme-i Sultânî*, British Museum, Ms. Add., nr. 22, 705, vr. 113^b, 114^b-115^b, 117^b, 119^b-120^a, 125^b-126^a, 201^b; Âşık Çelebi, *Meşairü's-şuarâ*, İÜ Ktp., Halis Efendi, nr. 2406, vr. 39^b, 201^b; Latîfî, *Sıfat-ı İstanbul*, İbrahim Olgun Özel Ktp., vr. 18^a; Hoca Sâdeddin, *Tâcû't-tevârih*, İstanbul 1279, I, 275-276; Âlî Mustafa, *Mevâidü'n-nefâis fi kavâid'l-mecâlis*, İstanbul 1956, s. 40, 105; Evliya Çelebi, *Se-yahatnâme*, I, 525; II, 215; III, 206-207; Fakîrî, *Risâle-i Ta'rifât*, İÜ Ktp., TY, nr. 3051, vr. 201^b; Belîğ, *Güldeste*, Millî Ktp., MFA, nr. 1478, vr. 168^b-170^a, 191^b, 192^a; Ağazâde Örfî Mahmud Ağa, *Târih-i Cevrî Çelebi*, İstanbul 1291, I, 109; Ayvansarayî, *Hadikatü'l-cevâmî*, II, 204; Hızır İlyas, *Târih-i Enderûn*, İstanbul 1276, s. 264, 334, 496; *Süleyman Fâik Efendi Mecmuası*, İÜ Ktp., TY, nr. 3472, vr. 50^b, 61^b; *Mecmuua-i Fevâid*, İÜ Ktp., TY, nr. 6758, vr. 6^a, 9^{a-b}, 10^{a-b}, 13^{a-b}, 18^{a-b}; Stephan Gerlach, *Tagebuch*, Frankfurt 1674, s. 372, 383; Méry (Joseph-Pierre Agnès), *Constantinople et la Mer noire*, Paris 1855, s. 333; A. Vambery, *Travels in Central Asia*, London 1864, s. 347; H. Paulus, *Hadschi Vesvese, ein Vortrag des Türkischen Meddahs, Nagîf Efendi*, Erlangen 1905, s. 13-14, ayrıca bk. Önsöz, s. VII-VIII; H. G. Dwright, *Constantinople, Old and New*, London 1915, s. 270; Th. Menzel, *Meddah, Schattentheater und Orta-ojunu*, Prag 1941, s. 4, 5, 70; Pertev Naili Boratav, *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*, Ankara 1946, s. 48, 127; a.mlf., "Maddâh", *EL²* (İng.), V, 951-953; Musâhipzâde Celâl, *Eski İstanbul Yaşayışı*, İstanbul 1953, s. 67-68; Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları I*, s. 375, 392; Özdemir Nutku, *IV. Mehmet'in Edirne Şenliği (1675)*, Ankara 1972, s. 4; a.mlf., *Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri*, Ankara 1976, tür.yer.; a.mlf., *Bursalı Kıssahanlar ve Meddahlar*, Ankara 1997, s. 247-258; Gordlevski, "Aus der Gegenwart und Vergangenheit des Meddahs in der Türkei", *Mir Islama*, I (1912), s. 322-344; I. Mélikoff, "Le drame de Kerbéla dans la littérature épique turque", *REI*, XXXIV (1966), s. 134-135; Ahmed Ateş, "Hassan", *İA*, V/1, s. 343; İnci Enginün, "Meddah", *TDEA*, VI, 177-180.



ÖZDEMİR NUTKU

MEDENÎ (المدنى)

H. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonraki dönemde veya Medine'de nâzil olan sûre ve âyetler için kullanılan terim (bk. ÂYET; SÛRE).

MEDENÎ, Hüseyin Ahmed

(حسين أحمد مدني)

(1879-1957)

Hintli âlim ve siyasetçi.

19 Şevval 1296'da (6 Ekim 1879) Hindistan'ın Uttar Pradeş eyaletine bağlı Bangar Meo kasabasında doğdu. Diyûbendîler arasında "şeyhülislâm" unvanıyla meşhurdur. Baba tarafından seyyid olan ecdadı (Muhammed Miyân, s. 81), XV. yüzyılın sonlarında Hindistan'a gelip Feyzâbâd'a bağlı Tanda kasabasına yerleşmişti. Hüseyin Ahmed üç yaşında iken ailesi Bangar Meo'dan ayrılarak ata yurtları Tanda'ya göç etti. Hüseyin Ahmed, ilk eğitimini ilim ve tasavvuf ehli bir zat olan babası Seyyid Habîbullah'tan aldı. 1892'de Diyûbend Dârülulûmu'na gönderildi. Burada başta Şeyhülhind Mahmûd Hasan Diyûbendî, Hafîl Ahmed Sehârenpûrî, Habîbürrahman Osmânî ve Reşîd Ahmed Gengûhî olmak üzere pek çok hocadan ders okudu. Medrese programını tamamlamadan 1899'da ailesiyle birlikte Medine'ye hicret etti. Burada kütüphanelerde kitap istinsah etmeye (Abdürrüşîd Erşed, s. 464-465), ayrıca Mescid-i Nebevî'de ve diğer camilerde ders vermeye başladı. Mekke'de bulunan Çiştî şeyhi İmdâdullah Tehânevî'den tasavvuf ve tarikat dersi aldı. Reşîd Ahmed Gengûhî kendisini Hindistan'a çağırınca Şubat 1901'de oraya gitti, iki yıl seyrü sülûk eğitimi aldıktan sonra Medine'ye döndü. 1908'de tekrar Hindistan'a giderek üç yıl Diyûbend'de kaldı; Mahmûd Hasan Diyûbendî'den hadis dersleri aldı, bir süre de burada ders verip Medine'ye geldi (1912).

Mahmûd Hasan Diyûbendî, İngiliz yönetimine karşı başlattığı mücadeleden dolayı İngiliz yönetiminin kendisini ele geçirmek istediğini haber alınca gizlice Hicaz'a gitmiş ve eski öğrencisi Medenî ile buluşmuştu. Medenî burada Diyûbendî'nin Osmanlı Devleti Harbiye Nâzırı Enver ve Bahriye Nâzırı Cemâl paşalarla yaptığı görüşmeyi organize etti. Ancak İngilizler'le birlikte hareket eden Mekke Emîri Şerîf Hüseyin'in adamları tarafından yakalanarak hocası ve iki arkadaşıyla birlikte İngilizler'e teslim edildi (Ekim 1916). İngilizler bunları Kahire'de sorgulayıp suçlu bularak savaş esiri statüsüyle Malta'ya sürgüne gönderdi (21 Şubat 1917). Medenî, sürgün hayatının ardından Mahmûd Hasan Diyûbendî ile beraber serbest bırakılınca (12 Mart 1920) bir İngiliz savaş gemisiyle Bombay'a vardı (8 Haziran 1920),

oradan Diyûbend'e geçti. Ebû'l-Kelâm Âzâd'ın isteği üzerine bir süre Kalkûta'daki kolejde hocalık yaptı. Kurucularından olduğu Câmia Milliyye İslâmiyye'de dört yıl müderris olarak çalıştı. 1927 yılında Diyûbend Dârülulûmu'na başmüderris seçildi; ayrıca burada hadis ve tefsir dersleri verdi. Yaklaşık otuz iki yıl kadar sürdürdüğü bu görevleri sırasında çok sayıda talebe yetiştirdi (Seyyid Mahbûb Rizvî, II, 210).

Medenî, ülkenin yabancı işgalinden kurtarılması için Mahatma Gandi'nin öncülüğünü yaptığı Indian National Congress ile birlikte çalıştı, İngiliz karşıtı silâhsız pasif direniş hareketine destek verdi. Hindistan Hilâfet Hareketi'ne katılarak Karaçi'de yapılan kongrede (Temmuz 1921), müslümanların İngiliz ordusunda görev almalarının ve onlara yardım etmelerinin İslâm'a aykırı olduğunu ilân eden sonuç bildirisini hazırlayanlar arasında yer aldı. Kasım 1921'de, ülkedeki düzeni bozmaya kalkışma suçlamasıyla Muhammed Ali ve Şevket Ali kardeşlerle beraber iki yıl hapse mahkûm edildi. İlmî çalışmalarının yanı sıra siyasî faaliyetlerine devam eden Medenî, Hindistan'ın bağımsızlık mücadelesine katılmasından dolayı 1930, 1932 ve 1942'de çeşitli defalar tutuklandı. 1940'ta Cem'iyet-i Ulemâ-yi Hind'in başkanlığına seçildikten sonra Hindistan'ın bütünlüğünü koruması ve bağımsızlığını kazanması konusunda faaliyetlerde bulundu. Başkanlığı 1957'ye kadar devam etti. 1947'de Hint alt kıtasının Hindistan ve Pakistan olarak ikiye ayrılmasının ardından Hindistan'da kaldı ve Hindistan Kongre Partisi komite üyeliğini devam ettirdi. Bölgede iki müstakil devletin kurulması üzerine aktif siyaseti bırakıp kendisini ilmî çalışmalara ve eğitime verdi. 5 Aralık 1957'de vefat eden Medenî, Diyûbend'de Mahmûd Hasan Diyûbendî ve Muhammed Kâsım Nânevtefî'nin yanına defnedildi.

Ebû'l-Kelâm Âzâd'ın ortaya attığı birleşik Hindistan milliyetçiliği teorisini geliştiren Medenî ümmet yerine kavim terimini esas alan siyasî tavrı tercih etmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in yahudilerle yaptığı Medine Antlaşması Hindistan'daki birleşik Hint-müslüman milliyetçiliğinin de dayanağını oluşturur (Ziya-ul-Hasan Faruqi, s. 103-104; Aziz Ahmed, s. 234-237). Medenî ve bazı Diyûbend ulemâsı ile, Muhammed Ali Cinnah'ın başını çektiği müslümanların Hindular'dan ayrı bir devlet kurmalarını savunan Muslim League Partisi ara-

sında fikir ayrılıkları vardı. Milliyetçilik fikrinin İslâm'a aykırı olduğunu kabul eden ve bölgede iki kavim düşüncesini (Doctrine of Two Nations) savunan Muhammed İkbâl ile Medenî arasında bu konuda tartışmalar oldu (1937-1938; bu tartışmaları ihtiva eden makale ve mektupları için bk. Hazret Tâlût, *Naẓariyye-i Kavmiyyet: Mevlânâ Hüseyin Ahmed Şâhib Medenî ve 'Allâme İkbâl*, Lahor, ts.).

Medenî'nin dinî düşüncesinde tasavvufun derin izleri vardır. Hem Tehânevî hem Gengûhî'den Çiştîyye, Nakşibendiyye, Kâdiriyye ve Sühreverdiyye tarikatlarına ait dersler ve hilâfet almıştır. Eserlerinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi savunmuş ve İbn Teymiyye'yi eleştirmiştir. Bir dönemde Hindistan'da hayli etkin olan sünnet ve hadis muhaliflerine ve İslâmî şiarları hafife alanlara karşı sert bir tavır ortaya koymuştur (Abdülhay el-Hasenî, VIII, 120). On yılı aşkın bir süre Mescid-i Nebevî'de ders verdiği için İslâm dünyasının her bir tarafından öğrencisi olmuş, Türkçe dahil çeşitli yabancı dilleri öğrenmiştir.

Eserleri. 1. *eş-Şihâbü's-sâkıb 'ale'l-müsterikî'l-kâzib* (Diyûbend 1907). Diyûbend ulemâsının küfrüne fetva veren Rızâ Han Birelvî'ye karşı yazılan ilk red-diyelerdendir. 2. *Müttehide Kavmiyyet a'or İslâm* (Delhi 1938; Lahor 1975 [Lahor baskısında Muhammed İkbâl'in Medenî'ye karşı milliyetçilik hakkında yazdığı yazılar da yer almaktadır]). Medenî'nin büyük yankılar uyandıran birleşik Hindistan milliyetçiliğiyle ilgili düşüncelerini içerir. 3. *Muslim Lig Kiyâ he* (I-II, Delhi 1945-46). Müellifin, Pakistan'ı kuran parti olan Muslim League hakkındaki düşüncelerinden oluşur. 4. *Pâkistân Kiyâ he* (I-II, Delhi 1946). 5. *Sefernâme-i Şeyhu'l-Hind* (Delhi 1946). Medenî'nin, Hicaz'da Mahmûd Hasan Diyûbendî ve diğer arkadaşlarıyla birlikte İngilizler'e teslim edilmelerini ve daha sonraki dramatik olayları anlattığı eseridir. 6. *Mektûbât-i Şeyhu'l-İslâm* (nşr. Necmeddin Islahî, I-IV, A'zamgarh 1952; Diyûbend 1963-1966 [?]). 7. *Naqş-i Hayât* (I-II, Diyûbend, 1953-1954; Karaçi, ts. [Ferzend-i Tevhîd]; Karaçi, ts. [Dârü'l-işâat]). Medenî'nin otobiyografisidir. 8. *Mevdûdî Düstûr a'or 'Akkâ'id ki Haqîkat* (Dehli 1956 [?]). Mevdûdî'ye karşı yaptığı eleştirilerden oluşmaktadır. 9. *Murâdâbâd Ceyl meyn Ders-i Kur'an ki Sât Meclîseyn* (Dehli 1969). Seyyid Muhammed Miyân tarafından baskıya hazırlanan eser, Medenî'nin 1943 yılında Murâdâbâd Hapishanesi'nde iken okuttuğu Fâtîha sûresi tefsiridir.

10. *Melfûzât-ı Hazret Medenî* (Lahor 1997). Medenî'nin ilmî ve siyasî yazılarıyla konuşmalarından oluşan bir derlemedir. 11. *Mi'râc Cismânî aor Sâyns u Felsefe* (Diyübend, ts. [Mektebe-i Dîniyye]). Mi'râcın cismanî oluşu hususunu ilim ve felsefe ışığında ele almaktadır. 12. *İslâm aor Farîza-i Tebliğ* (Diyübend, ts. [Mektebe-i Dîniyye]). İslâm'da iman ve tebliğ arasındaki ilişki hakkındadır. Medenî'nin dinî ve siyasî içerikli başka çalışmaları da vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Hüseyin Ahmed Medenî, *Naqş-ı Hayât*, Karaçi, ts. (Dârü'l-işâat), s. 16, 636; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtir*, VIII, 116, 120-121; Ziya-ul-Hasan Faruqi, *The Deoband School and the Demand for Pakistan*, Lahore [1962], s. 103-104; P. Hardy, *The Muslims of British India*, Cambridge 1972, s. 243-245; Ebû'l-Hasan Barabankvî, *Hayât-ı Şeyhü'l-İslâm*, Diyübend 1975, tür.yer.; Muhammed Miyân, *Esîrân-ı Malta*, Karaçi, ts. (Şemsi Publishing House), s. 81; Seyyid Mahbûb Rizvî, *Mükemmel Târîh-i Dârü'l-'ulûm-i Diyübend*, Karaçi, ts. (Mîr Muhammed Kütübhanê-i Merkez-i İlmü Edeb), II, 208, 210; G. Minault, *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India*, New York 1982, s. 140, 164, 170, 205; Abdürreşid Erşed, *Bis Barey Müselmân*, Lahor 1990, s. 464-465, 468, 469; Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm* (trc. Ahmet Küskün), İstanbul 1990, s. 234-237; Y. Friedmann, "Husain Ahmad Madani (Maulânâ) [India, 1879-1957]", *Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman périphérique du XIX^e siècle à nos jours* (ed. M. Gaborieau v.dgr.), Paris 1992, I, 11-12; a.mlf., "The Attitude of the Jam'iyyat-i 'Ulamâ'-i Hind to the Indian National Movement and the Establishment of Pakistan", *AAS*, VII (1971), s. 157-180; a.mlf., "The Jam'iyyat al-'Ulamâ'-i Hind in the Wake of Partition", *a.e.*, XI/2 (1976), s. 181-211; "Madani, Husain Ahmad (Maulana) (1879-1957)", *Encyclopaedia of Muslim Biography: India, Pakistan, Bangladesh* (ed. N. K. Singh), New Delhi 2001, III, 411-412.



HİLAL GÖRGÜN

MEDENÎ, Muhammed b. Mahmûd

(bk. TRABZONÎ).

MEDENÎ AZİZ EFENDİ

(bk. AZİZ EFENDİ, Medenî).

MEDENİYET

(مدنیّت)

Arapça'da "şehir" anlamına gelen ve *müdûn* köküne dayanan *medîne* isminin Osmanlı Türkçesi'nde türetilen *medeniyet* kelimesinin, kök itibarıyla "yö-

netmek" (es-siyâse) ve "mâlik olmak" anlamları da bulunan *deyn* (*dîn*) masdarıyla ilişkili olduğu da ileri sürülmüştür. **Medenî** (**medeniyte**) ve **medînî** ise "şehir mensup olan, şehirli" mânasına gelmektedir (*Lisânü'l-'Arab*, "mdn", "dyn" md.leri). Medine'de nâzil olmuş sûreler de "Medenî" adını alır. Daha sonra medîne kelimesinden **temeddün** masdarı türetilerek "şehirli veya medenî hayat yaşamak" anlamında kullanılmıştır. Medenî ve medeniyyenin terim olarak kullanılması büyük ölçüde tercüme faaliyetleri dönemi-ne rastlar. Bu çalışmalar esnasında Grekçe'de "şehir ve şehir devleti" mânasındaki **polis** kelimesi medîne, "devlet ve yönetim" anlamına gelen, aynı zamanda Ef-lâtun'un diyaloglarından birinin adı olan **politeia** kelimesi "es-siyâsetü'l-medeniyte" tabiriyle ifade edilmiştir. Bu bağlamda medenî terimi hem sosyal hem siyasal olma niteliğini ifade etmektedir. Nitekim İslâm düşüncü literatüründe sık sık tekrarlanan insanın tabiatı itibarıyla medenî olduğu (medeniyün bi't-tab') tanımlaması Aristo'ya ait "siyasal canlı"yı (zoon-politikon) karşılamaktadır. Bu sebeple insan türünü bir sosyopolitik canlı olarak inceleyen yahut sosyopolitik varlık alanını araştıran felsefî disiplin "el-ilmü'l-medenî, ilmü's-siyâse, ilmü's-siyâseti'l-medeniyte" olarak anılır. Sonraları sosyopolitik durum veya yapıyı ifade etmek üzere **umrân** kelimesi İslâmî terminolojiye girmiş, hem bedevîlik hem medenîlik (hadârelik, hadâre) durumunu ifade edecek şekilde kullanılmıştır (aş. bk.). Batı dillerinde "medeniyet" karşılığı olan **civilisation** da Latince'de "şehirli" anlamına gelen **civilis** kelimesinden türetilmiştir. "Civilisation" teriminin modern Batı düşüncesi içinde kazandığı anlamları karşılamak üzere son devir Osmanlı Türkçesi'nde medeniyet kelimesi kullanılmış, modern Arapça'da ise daha ziyade **hadâre** yaygınlık kazanmıştır. "Belli yasalara uyarak şehirde yaşayan halk" mânasındaki **uygurdan** türetilen **uygarlık** kelimesi de günümüz Türkçe'sinde medeniyet karşılığı olarak belli bir yaygınlığa sahiptir. Medeniyet teriminin düşüncü tarihi boyunca kazandığı anlamların ortak noktası şehir hayatının sosyal, siyasal, entelektüel, kurumsal, teknik ve ekonomik alanlarda mümkün kıldığı birikim, düzey ve fırsatları ifade ediyor olmasıdır. Bununla birlikte kelime çeşitli zihniyet dünyalarında farklı şekilde kavranmış ve tanımlanmıştır (aş. bk.).

Klasik İslâm felsefesinde medine, medenî, medeniyye ve es-siyâsetü'l-medeniyte tabirleri arasındaki kavramsal ilişkiyi temel bir felsefî disiplin çerçevesinde kuran düşünür Fârâbî'dir. Filozofun hareket noktası insanın tek başına karşılamayacağı ihtiyaçlarını dayanışma, yardımlaşma ve iş bölümü çerçevesinde gidermesi ve kendi türüne özgü yetkinliklere ulaşması için toplumsal bir hayat (ic-timâ') oluşturma zorunluluğudur. Şehir (medine), millet (ümme) ve milletler topluluğu (ma'mûre) tarzında örgütlenen toplumlar insana has yetkinliklerin gerçekleşmesini temin edecek yeterliliktedir. Şehirler birleşip milleti, milletler birleşip milletler topluluğunu teşkil eder. Köy, mahalle, sokak ve aile şeklindeki topluluklar, insan türü için gerekli iyilik ve yetkinliklerin kazanılacağı bir ortam hazırlamaz ve ancak medinenin temel dokusunu oluşturma bakımından anlam taşır. İş birliği ve iş bölümünün sağlamak üzere bir toplum meydana getiren insanlar kendilerince tanımladıkları bir mutluluğa ulaşmayı amaç edinirler. Gerçek anlamdaki mutluluğu amaçlayan toplumların sosyopolitik hayatı hangi ölçekte olursa olsun erdemli olarak anılmalıdır; çünkü erdem mutluluğa gerçek anlamını veren değerdir (*el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 116-117). Fârâbî'nin siyaset felsefesinde medine, söz konusu yetkinlik ve iyiliklerin gerçekleştiği en küçük organik toplumsal yapı olarak ele alınırken bu toplumu oluşturan fertlerin sahip olduğu dünya görüşü, mutluluk ve erdem fikri medinenin değerler sistemini meydana getirir. Bu değerler sistemi metafizikten kozmolojiye, kozmolojiden ahlâk ve siyasete uzanan görüş ve uygulamaların yönlendirici ilkesini oluşturur. Aynı bağlamda Fârâbî dik-katini özellikle medinenin kurucu başkanı (er-reîsü'l-evvel) üzerinde yoğunlaşmaktadır. Eğer bir şehrin ahali tarafından benimsenen ve kuşaklar boyu izlenen dünya görüşü vahiy alan bir kurucu başkan tarafından şekillendirilmişse bu şehir erdemli şehir (el-medînetü'l-fâzıla) adını alacaktır. Aynı durum millet ve milletler topluluğu için de geçerlidir. Böyle olmayan şehirlerin benimsediği mutluluk ve iyilik tasavvurları onları bilgi ve ahlâkın erdeminden uzaklaştırmış olduğundan topyekün erdemli şehrin zıtları olarak adlandırılmalıdır (*a.g.e.*, s. 125, 127, 131 vd.). Bu yaklaşımıyla filozof sosyopolitik (medenî) hayatı açık bir biçimde değer yükü kabul etmekte ve ayırıcı ölçütü erdem olarak belirlemektedir. Bilgiyi

merkeze alan akli erdemlerle doğru davranışı esas alan ahlâkî erdemler, bir teori-pratik bütünlüğü içinde gerçek mutluluğa ulaştıracak değerler sistemini oluşturur. Medenî hayatın şartlarını konu edinen sosyopolitik bilim (el-ilmü'l-medenî) bu sebeple dinî hayat hakkındaki ilimler olan kelâm ve fıkıhı da içermektedir (*İhşâ'ü'l-ülûm*, s. 130-138). Fârâbî'nin "es-siyâsetü'l-medeniyye" teorisi erdemli bir toplum esas alındığında ilmî, ahlâkî ve dinî vechelere sahip bulunan yahut bunlar olmaksızın gerçeklik kazanmayan sosyopolitik bir hayatın ilkelerini ortaya koymaya çalışmıştır.

İbn Sînâ da insanî ihtiyaçların giderilmesi fikrinden hareketle toplumsal bir hayatın zorunluluğu üzerinde durmakta, ancak topluluk halinde yaşamakla şehirler kurup medenî bir hayata ulaşmanın şartları arasında ayırma gitmektedir. Filozofa göre bu şartları yerine getiremeyecek yalnızca bir topluluk oluşturan insan grupları insanî yetkinlikleri kazanmada başarılı olamayacaktır. Medenî bir hayatın gerçekleşmesi için sosyal ilişkilerin işbirliği zemininde yürütülmesi kadar adalet ilkesine göre sürdürülmesi de gereklidir. Bu ilkenin hayata geçirilmesi, herkesin adaleti kendi çıkarına göre yorumladığı ve bu yüzden kargaşanın hüküm sürdüğü bir durumda söz konusu olamayacağından adaleti herkes için sağlayacak kuralların konması zorunludur. Filozofa göre bu kuralları koyacak olan kişi vahiy alan bir nebî olmalıdır. Bu fikrin metafizik temeli, Allah'ın "mümkün iyilik düzeni" hakkındaki bilgisi ve bu bilginin gereği olan inâyetidir (*eş-Şifâ' el-İlâhiyyât* [2], s. 441-443).

Ahlâk filozofu İbn Miskevayh, insanın tabiatı itibarıyla topluluk halinde yaşamaya eğilimli bir varlık olduğunu vurgularken ahlâkî erdemlerin ancak medenî bir hayat içinde işlerlik kazanabileceğini belirtmek istemiştir (*Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 38). İbn Sînâ'nın topluluk hayatı, sosyal ilişkiler, bunların adalet ilkesine dayandırılması ve nübüvvetin gerekliliği etrafında geliştirdiği görüşlere temas eden Fahreddin er-Râzî de toplum düzeninin (nizâmü'l-âlem) ancak böyle sağlanacağı fikrini tekrarlamaktadır (*el-Mebâhişü'l-meşrikiyye*, II, 556; İbn Sînâ da görüldüğü gibi kozmik anlamı da bulunan "nizâm-ı âlem" tabiri, klasik Osmanlı düşüncesinde sık sık bütün boyutları ile "toplumsal düzen" anlamında kullanılmaktadır; bk. Görgün, XIII/2 [2000], s. 180-188). Nasîrüddîn-i Tûsî de *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eserinde

insanın medenî hayata olan ihtiyacını ele almıştır (*The Nasirean Ethics*, s. 31).

Tarih felsefesi ve sosyolojinin kurucusu kabul edilen İbn Haldûn, İslâm filozoflarının insana özgü toplu halde yaşama olgusunu ifade etmek üzere kullandığı "el-ictimâu'l-insânî, el-ictimâu'l-beşerî, el-medeniyye" gibi tabirlerden çok "umrân, umrânü'l-âlem, el-umrânü'l-beşerî" tabirlerine yer vermektedir. Buna göre beşerî umran kavramı, hem bedevî hem barbar toplulukları hem de uygar toplumları ifade etmektedir. Onun farklı bir terminoloji oluşturma gayretinin, bizzat kendisinin geliştirmek istediği umran ilminin özellikle filozofların siyaset felsefesi geleneğinden farkını vurgulamak istemesiyle ilgisi vardır. Nitekim kendisi, bu ilmin Fârâbî ve İbn Sînâ'nın İslâm dünyasında ortaya koyduğu "ilmü's-siyâseti'l-medeniyye" ile karıştırılmaması gerektiğini söyler; çünkü söz konusu felsefî disiplin metafizik ve ahlâk felsefesinin temelleri üzerinde yükselir. Halbuki İbn Haldûn, tarihî olay ve sosyal olguların sebep-sonuç ilişkisi içinde nesnel açıklamasını yapmak, böylece toplumsal değişim yasalarını tesbit etmek istemektedir. Zira umran ilmi ideal ve değerlerle değil hayatın gerçekleriyle meşgul olacaktır. Düşünür insan tabiatının medenîliği konusunda filozofların tesbitine katılmakta ve onların toplumsal hayatın zorunluluğuyla ilgili çıkarımlarını benimsemektedir. Ancak İbn Sînâ'nın, adalet ve düzen fikrini birlikte değerlendiren gerçekçi bakış açısını görmezlikten gelerek medenî hayatla nübüvvet arasında zorunlu bir bağ gören yaklaşımını şiddetle eleştirmektedir (*Muqaddime*, I, 327, 331-332, 335-339). İbn Haldûn, modern Batı dilinde "civilisation" kelimesiyle karşılanabilecek olan "hadâre" terimini daha ziyade bilimler ve sanatların gelişimiyle yahut zevklerin incelenmesi ve refahın artmasıyla ilişkilendirmek ister. Halbuki bedevî hayat tarzının hüküm sürdüğü, temeddün etmemiş yörelerde bu tür gelişmelere rastlanmaz (*a.g.e.*, III, 1024). Temeddüne has bu tür hayat tarzları ve birikimlerin İbn Haldûn'un teorisinde toplum ve devletlerin geçirdiği aşamalarla yakından ilgisi vardır ve bunlar her zaman mânevî değerler açısından olumlu gelişmelerin göstergesi sayılmayabilir (ayrıca bk. İBN HALDÛN).

"Medeniyyün bi't-tab" ve "temeddün" tabirlerinin klasik Osmanlı düşüncesinde de kullanıldığı görülmektedir. Meselâ Molla Lutfî medenî hayatla şer'î ilimlerin

doğuşu arasında irtibat kurarken (*Risâle fi'l-ülümü's-şer'iyye ve'l-'Arabiyye*, s. 21, 44-45), tarihçi Tursun Bey bir siyasî otoritenin gerekliliğini vurgularken (*Târîh-i Ebû'l-Feth*, s. 10-13) bu tabirlere başvurmuştur. Kınalızâde ise Fârâbî'nin siyaset felsefesine dair görüşlerine atıfta bulunarak esasen Kanûnî Sultan Süleyman devrini idrak eden Osmanlı ülkesiyle filozofun idealindeki erdemli devlet ve toplumun çok geniş bir coğrafyaya yayılmış "müdün-i fâzıla" tarzında gerçeklik kazandığını belirtmektedir (*Ahlâk-ı Alâî*, s. 104-106). Fârâbî ve İbn Sînâ'nın konuyla ilgili düşüncelerini yorumlayan Taşköprizâde de erdemli bir toplum ve uygarlık oluşturma medenî hayatla (temeddün) dinî hayat (tedeyyün) arasında sıkı bir irtibat kurmaktan geçtiğini vurgulamıştır (özellikle bk. *Miftâhu's-sa'âde*, I, 26-27, 311, 314-315, 320, 403-405, 407-408; II, 150). İbn Haldûn'un medeniyet, felsefî ilimler ve din arasında kurduğu ilişkileri tekrar gündeme getiren Kâtib Çelebi (*Keşfü'z-zunûn*, I, 678-680), yine İbn Haldûn'un devletlerin ömrü ve geçirdiği aşamalarla ilgili "tavriar" (etvâr) teorisini Osmanlı Devleti açısından yeniden ele alan tarihçi Naîmâ da (*Târîh*, I, 30-40) aynı klasik geleneğin birer uzantısıdır (geniş bilgi için bk. Kutluer, sy. 4-5 [2000], s. 13-30).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "mdn", "dyn" md.leri; M. Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, İstanbul 1954, I, 375-377; Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1991, s. 116-117, 125, 127, 131 vd.; a.mlf., *İhşâ'ü'l-ülûm* (nşr. Osman M. Emîn), Kahire 1968, s. 130-138; a.mlf., *Tahşîlü's-sa'âde* (nşr. Ca'fer Âli Yâsîn), Beyrut 1403/1983, s. 78, 80; İbn Miskevayh, *Tehzîbü'l-ahlâk* (nşr. İbnü'l-Hatîb), Kahire 1398, s. 38; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât* (2), s. 441-443; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım - Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, II, 556; Nasîrüddîn-i Tûsî, *The Nasirean Ethics* (trc. G. M. Wickens), London 1964, s. 31; İbn Haldûn, *Muqaddime*, I, 327, 331-332, 335-339; III, 1024; Molla Lutfî, *Risâle fi'l-ülümü's-şer'iyye ve'l-'Arabiyye* (nşr. Refik el-Acem), Beyrut 1994, s. 21, 44-45; Tursun Bey, *Târîh-i Ebû'l-Feth* (nşr. A. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 10-13; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, I, 26-27, 311, 314-315, 320, 403-405, 407-408; II, 150; Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Bulak 1242, s. 104-106; *Keşfü'z-zunûn*, I, 678-680; Naîmâ, *Târîh*, I, 30-40; İlhan Kutluer, "Fârâbî'den Taşköprizâde'ye: Uygarlık, Din ve Bilim", *Akademik Araştırmalar Dergisi* (Osmanlı özel sayısı), sy. 4-5, İstanbul 2000, s. 13-30; Tahsin Görgün, "Osmanlı'da Nizâm-ı Alem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar", *İslâmî Araştırmalar*, XIII/2, Ankara 2000, s. 180-188.



İLHAN KUTLUER

Modern Tartışmalar. Günümüzde medeniyet terimi esas itibarıyla üç ayrı anlamda kullanılmaktadır. **a)** Gündelik dildeki “medenî insan” deyiminde olduğu gibi başkalarına karşı görgülü davranma konusunda insana kendini kontrol etme yeteneği veren kural ve değerler bütünüdür. **b)** Gelişmiş olarak kabul edilen toplumu gelişmemiş sayılan toplumlardan ayıran özelliklerdir. Bu anlamıyla medeniyet, insanlığın ulaştığı birikim ve gelişmişlik düzeyini ifade ettiği gibi bu düzeyin Batılı toplumlarca kaydedildiği te-lakkisiyle zaman zaman modern Batı medeniyetiyle özdeş anlamda kullanılmaktadır. İster insanlığın topyekün birikimini isterse Batı toplumlarının düzeyini ifade ediyor olsun bu anlamıyla kelime tekil olarak kullanılmaktadır. **c)** Ortak özellikler gösteren sosyal gruplar veya bunların bütünüdür. Bu anlamıyla çoğul olarak kullanılır. Ancak çoğul haliyle bir taraftan, evrimci bir bakış şekliyle insanlığın modern Batılı hayat tarzına ulaşmaya kadar geçirdiği var sayılan farklı aşamalarını veya bu aşamaların çeşitli bölgelerde ortaya çıkan eserleriyle bunların oluşturduğu bütünü ifade etmek kullanıldığı gibi, diğer taraftan özellikle XX. yüzyılın ikinci yarısında gittikçe güçlenen bir kullanım şekli olarak her biri diğerine eşdeğer olan, kendi içinde anlamlı bütünlük teşkil eden ve unsurları açısından birbiri arasında ileri geri gibi değerlendirici hükümlerin konusu olmaksızın ancak kendi içerisinde yükselme ve zayıflaması söz konusu edilebilen, genellikle de bir dine nispetle isimlendirilen büyük tarihî oluşumlar için kullanılmaktadır. Bu anlamda bütün medeniyetler tarihî anlamda olmasa bile felsefî anlamda birbirinin çağdaşı kabul edilir ve böylece incelenir (meselâ bk. Toynbee, s. 12). Eski Mısır medeniyeti, İslâm medeniyeti, Hint medeniyeti, Ortaçağ Hıristiyan medeniyeti gibi kullanımlar bu üçüncü anlamı ifade etmektedir. Aynı şekilde Grek ve Roma medeniyeti, Osmanlı medeniyeti, İngiliz medeniyeti, Fransız medeniyeti gibi bazı milletlerle ve devletlerle bağlantılı olarak da söz konusu edilmektedir (*EAm.*, VII, 1; *EU.*, IV, 586 vd.).

Medeniyet kelimesi, Batı’da ilk defa Fransızca olarak (*civilisation*) Marquis de Mirabeau tarafından 1757 yılında kullanılmıştır. İngilizce’de ise bundan on yıl sonra görülmeye başlanmıştır. O dönemde özellikle Fransa’da ve daha sonra İngiltere’de seçkin zümrenin hayat tarzını ifade eden terimin belirleyici anlamı “me-

denileştirmek” (Fr. *civiliser*) fiilinin kullanımında görüldüğü gibi normatiftir. Zaman içinde mânası değişerek içeriği genişlemişse de bu mânasını hâlâ kısmen muhafaza etmektedir (Elias, I, 43-64; *EU.*, IV, 586). Buna göre medeniyet, son iki veya üç yüzyıl içerisinde Batı’nın kendisini daha önceki dönemlerden ve çağdaşı olan diğer toplumlardan farklı ve ileri olduğu ileri sürülen hayat tarzına verdiği isim olarak ortaya çıkmıştır (ayrıca bk. Toynbee, s. 33). Bu yönden terimin Batı’daki kavramsal gelişimini ilerleme (Fr. *progrès*) kavramından ayrı olarak ele almak mümkün değildir. Bu açıdan bakıldığında modern bir terim olarak medeniyet, belirli bazı alanlarda gerçekleşen bir kısım aşamalar sayesinde eskisinden daha iyi bir durumun ortaya çıktığı ve bu aşamaları kaydedenlerin böyle olmayanlara göre daha iyi ve üstün bir konum kazanması halini ifade etmektedir. Atılan bu ileri adımlarla sağlanan imkânların artması sonucunda yeni durumun kalıcı bir üstünlük sağladığına olan inanç güçlenmiş, zaman içerisinde geri dönüşü olmayan bir yola girildiği ve bu sürecin mahiyeti gereği hep daha üstün olana doğru devam ettiği kanaati özellikle XIX. yüzyıl düşünürlerinin paylaştığı en esaslı düşünce olmuştur (*Die Idee des Fortschritts*, tür.yer.; ayrıca bk. Öner, s. 34-48).

Batı dünyası medeniyet kelimesiyle sahibi olmakla gurur duyduğu teknik, teknolojinin belirli bir kullanım şekli, bilimsel bilgi veya dünya görüşü, son iki asır içinde ortaya çıkardığı kurumlar, değerler ve bunlara benzer daha birçok şeyi ifade etmektedir (Elias, I, 1-2). Bu terimin başlangıçtan itibaren içerdiği belirleyici unsur, Batı’nın kaydettiği başarıyı kemal noktası kabul ederek bunun dışındaki her şeyi Batı’nın gerisinde görme tavrıdır. Böyle tasavvur edilen medeniyet kavramı evrimci özellikleriyle kendi dışındaki bütün oluşumları kendisinin bir ön aşaması, diğer hayat tarzlarını da kendisine zorunlu olarak yönelecek geçici bir insanlık hali olarak kabul etmekte, bu kabulün bütün dünyada yaygınlaşması için gayret sarfetmeyi “medenî bir vazife” saymaktadır. Medeniyetin tek çizgili (*linear*) bir gelişmeyi ifade ettiği inancı ve bundan kaynaklanan belirleyici nitelik sadece propagandası yapılan bir ideoloji olarak kalmamış, Batı dışı toplumlar tarafından da hemen hemen aynı şekilde, hatta biraz daha vurgulu bir tarzda kabul edilerek benimsenmiştir (Kara – Süslü, sy. 4 [2003], s. 275-281). Nitekim sö-

mürgecilik için modern Arapça’da kullanılan terimin, kökü itibarıyla “bir yöreyi imar etmeye yönelme, medenileştirme” mânasına gelen “isti’âr” olması da bunu ifade eder (Schregle, *Deutsch-Arabisches Wörterbuch*, s. 686). Kavramın belirleyici anlamı özellikle Fransa’da devlete insanları medenileştirme gibi bir görev yüklerken aynı zamanda genel olarak Batılılar’a bütün bir dünyayı medenileştirme, kendi ulaştıkları seviyeden henüz bu seviyeye ulaşmamış olanları haberdar etme ve onların da aynı nimetlerden istifadesini sağlama hak ve yetkisinin esasını teşkil etmiştir ki Batı dışı dünyanın sömürgeleştirilmesi böyle bir medenileştirme gayretinin adı olarak tarihe geçmiştir (Toynbee, s. 97-122; Özel, s. 106; Latouche, s. 14). Ancak aydınlanma döneminde kültürü (*Bildung*) “civilisation” kelimesine tercih eden Alman romantikliği (Gadamer, I, 15-24), daha sonra büyük bir felsefeye dönüşerek özellikle Hegel’i takiben Alman ruhunu bütün kurum ve kuruluşlara ulaştırmaya yönelmiştir. Bundan dolayı Almanya’da “civilisation” terimi hiçbir dönemde kültür (Kultur) ve *Bildung* terimleriyle mukayese edilebilir bir ehemmiyet kazanmamış; “civilisation” daha çok Alman olmayana, daha doğru bir ifadeyle “herkeste bulunabileni” ifade ederken kültür Almanlar’a ait olanı ifade etmiştir. Bu sebeple Almanca’da genellikle bir kültür-medeniyet ayrımı söz konusu olmamış, bunun yerine mânevî ve maddî kültür tabirleri kullanılmıştır. Nitekim İngilizce ve Fransızca’dan Almanca’ya yapılan tercümelere “civilisation” umumiyetle kültürle karşılanmıştır.

XX. yüzyıl başlarında medeniyet kelimesi mutlak anlamda ve tekil olarak kullanılmayan yanı sıra çoğul olarak da kullanılmaya başlanmıştır. Meselâ Grek ve Roma medeniyeti şeklindeki kullanımlarla bir çoğulluk ifade edilmiştir. Ancak bu tutum, Grek ve Roma medeniyetlerini Batı medeniyetinin ön aşaması ve beslendiği kaynak olarak gördüğü için yine de Avrupa merkezci kabul edilmektedir. İslâm toplumları söz konusu olduğunda ise oldukça ciddi sıkıntılar ortaya çıkmıştır. Çünkü İslâm toplumları Batılılar’dan tamamen farklı bir hayat tarzına sahiptirler ve onlar her ne kadar Helenistik birikimi tevarüs etmiş ve Hıristiyanlığı tanımış olsalar da hiçbir zaman değer sistemlerinin onlara dayanması söz konusu değildir. Daha önemlisi müslümanların asırlarca süren özgün ve bağımsız bir hayat tarzları vardı ve XIX. yüzyıla gelince-

ye kadar kendilerini Batı'dan üstün görüyorlardı. Batılılar'ın bu çerçevede buldukları çözüm, İslâm toplumunda medeniyet başarısı olarak kabul edilebilecek unsurların esas itibarıyla Grek düşüncesinden geldiği, hukuk ve devlet yönetimiyle ilgili esasların Roma, Bizans ve kısmen Fars medeniyetinden aktarıldığı tezini öne çıkarmak olmuştur. İslâm medeniyetinin Grek felsefesini aktarmakla kalmayıp kendi özgünlüğü içinde yeniden ürettiği gerçeği göz ardı edilerek bu aktarımın yalnızca Batı medeniyetinin gelişmesinde önemli bir katkı sağladığı iddia edilmiştir.

XX. yüzyılda yaşanan iki dünya savaşı ve bu savaşlar sonunda ortaya çıkan umutsuzluk hali yavaş yavaş hem medeniyet hakkında hem de Batı medeniyetinin tek çizgili bir evrim içerisinde varlık kazanmış, insanlığın ulaşabileceği yegâne ve en gelişmiş hayat şekli olduğu tezi konusunda şüphe doğurdu. Rousseau'nun daha XVIII. yüzyılda medeniyetin aslında insanlığın kendisine yabancılaşması anlamına geldiğini ileri sürmesi, Gustave Flaubert ve Arthur Rimbaud gibi XIX. yüzyılın ikinci yarısında eser vermiş edebiyatçı ve şairlerin medeniyetin aslında kendi içerisinde kendini imha edecek hastalıkları da taşıdığı vurgulamaları, Batı medeniyetinin bütün bir dünyayı istilâsını tamamladığı bir döneme denk düşmekteydi. Bu tenkitler özellikle I. Dünya Savaşı esnasında ve savaşın ardından daha ciddi yankılar bulmaya başlamıştır. Oswald Spengler'in *Der Untergang des Abendlandes*'i, Max Weber'in moderniteye yönelik eleştirileri, Clive Bell'in *Civilization An Essay* isimli denemesi, René Guénon'un *La crise du monde moderne* adlı eseri, özellikle bu savaşta zarar görenlerin Batı medeniyetinin insanlığı karşı karşıya getirdiği sıkıntılara dikkat çekmesi olarak görülebilir. XX. yüzyıl boyunca Batı medeniyetinin bir bunalım içinde olduğu şeklindeki tesbitlere, bu bunalımın modernlik öncesi mâneviyat gelenekleriyle temas kurularak aşılabileceği yönündeki bazı fikrî yönelişler eşlik etmiştir. Bu çerçevede medeniyetin bir tane olmayıp aynı anda birden fazla medeniyetin bulunabileceği ve bunlardan birinin baskın olmakla birlikte diğerlerinin de alternatif hayat tarzları şeklinde insanlığın önünde bir imkân olarak durduğu fikri önem kazanmış, medeniyetlerin tamamen yok olma yerine zaman zaman yükseliş ve düşüşler yaşayabileceği, dolayısıyla hem Batı medeniyetinin hem di-

ğer medeniyetlerin, özellikle de İslâm medeniyetinin karşı karşıya olduğu sıkıntıları aşarak yeniden yükselme imkânını özünde taşıdığı düşüncesi yaygın bir kanaat haline gelmiştir.

Modern anlamıyla medeniyet, her ne kadar Batılı kurum ve hayat tarzını benimseme (Batılılaşma) sürecinde tercüme edilmiş bir terim olarak kullanılsa da klasik İslâm düşüncesinde müslümanların medeniyet planında başarılarını ifade etmek üzere belli kelimeler kullanılmaktaydı (yk. bk.). XIX. yüzyıla gelindiğinde ise "civilisation" teriminin içeriğini ifade etmek için benimsenen kelimeler daha çok "nizam" ve "usul" ile belirtilmekte, bunlara "müstahsene, hasene, mergübe" gibi sıfatlar ilâve edilmekteydi. Bunun yanında "civilisation"a kök anlamı bakımından en yakın kelime olan "hadariyet" de kullanılmakla birlikte muhtemelen İbn Haldûn'un dikkat çektiği refah ve israf dönemini çağrıştırmaya dolayısıyla bu terime pek yer verilmemiştir. Nitekim daha sonra medeniyet karşısında Mehmed İzzet gibi eleştirel bir tavır alacak olanlar da benzer bir noktaya ulaşacaklardır (Mehmet İzzet, s. 299-314; Baykara, *Fikir ve Sanatta Hareket*, sy. 25 [1982], s. 9-11). Bu gelişme Kazan ve Hindistan gibi bazı bölgelerde biraz daha erken başlamakla birlikte genel olarak İslâm ülkelelerinde XIX. yüzyılda Batı'nın müdahalelerinin yoğunlaşmasıyla farklı bir yön kazanmıştır. Batı'nın istilâ ve hâkimiyet süreci sadece ekonomik, siyasi ve askerî alanlarda belirleyici olmakla kalmamış, aynı zamanda müslümanların hayatın bütün yönleriyle ilişkisini doğrudan etkileyen birçok değişikliği birlikte getirmiştir. Bu değişikliğin yönünü en iyi ifade eden tabir ise "modern medeniyet" olmuştur.

Bununla birlikte Batı'ya ait bazı telakileri benimseme süreci medeniyet teriminin Batı'daki kullanılışından daha önce başlamıştır. Mustafa Reşid Paşa medenileşmekten bahsettiği zaman Osmanlı Devleti'nde askerî alanda görülen Batılılaşma idarî alanda da etkisini göstermiş, bir hayat tarzı olarak özellikle gayri müslim azınlıkların yaşadığı mahalle ve çevreler üzerinden Türkler arasında yavaş yavaş yayılmaya başlamıştır. 1828 yılından sonra "civilisation"un zikredildiği Fransızca-Türkçe ve İngilizce-Türkçe sözlüklerde kelime "ünsiyet ve tehzib-i ahlak" olarak tanımlanırken zamanla klasik temeddün ve medeniyet kelimeleri de kullanılmaya başlanmış, nihayet 1870'ten sonra bu terim sadece medeniyet keli-

mesiyle karşılanmıştır. 1870'te Viyana'da neşredilen *Manuel terminologique français-ottoman* adlı sözlükte "civiliser" fiili "medeniyet vermek, medeniyet götürmek, medeniyet kesbettirmek" şeklinde tarif edilirken aynı zamanda Fransızca'da kullanıldığı haliyle bu terimin belirleyici ciheti ve bunun gereği olan yayılmacılık eğilimini de ifade etmiş oluyordu (Baykara, *Fikir ve Sanatta Hareket*, sy. 25 [1982], s. 5-7). Medeniyet kelimesindeki yayılmacı eğilim Osmanlılar'daki ihtiyaçlarla bir araya gelince Nâmık Kemal'in, "Bir de insanın hak ve maksadı yalnız yaşamak değil hürriyetle yaşamaktır. Bu kadar mile-i mütemeddineye karşı kabil midir ki akvâm-ı gayr-i mütemeddine hürriyetlerini muhafaza edebilsinler" şeklindeki ifadelerinde ortaya çıkmıştır (*Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi*, II, 233).

Medeniyetin XIX. yüzyılın ilk yarısında özellikle seyyahlar tarafından içki, tiyatro, dans, moda ve kıyafetin yanı sıra gazete, patates yemeği, masa, sandalye, bıçak ve çatal gibi klasik İslâm toplumunda yaygın biçimde rastlanmayan unsurlara bağlı olarak tanımlanması, buna karşılık bilim, edebiyat, sanat, sanayi ve ticaretin buna dahil edilmemesi, Batılılaşma hareketinin ne kadar yüzeysel olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bu dönemde medeniyet bu gibi unsurlarla tanımlanan "tarz-ı hayat" şeklinde algılsa ve medenileşmenin gerekli olduğu genellikle kabul edilse de Batı medeniyetini bir bütün olarak kabul etmenin doğru olmadığı, hatta bunun imkânsız olduğu ifade edilmekteydi. Nitekim Nâmık Kemal medeniyet kelimesinin birini yaygınlaşan ahlâksızlıklar şeklinde, diğerini sırf teknik ve teknolojik gelişmeler olarak gösteren iki ayrı anlamda kullanıldığına işaret etmiş, bu anlamlardan birini mutlaklaştırmanın doğru olmadığını belirtmiştir. Yeni Osmanlı aydını, medeniyet adına Avrupa'da ortaya çıkan ahlâksızlığa dikkat çekerek bu olumsuzlukları İslâm ahlâkı ile gidermenin mümkün bulunduğunu ve Batı'da gelir dağılımındaki adaletsizlik ve haksızlıkların medeniyetin tamamlanması gereken eksik yönleri olduğunu ileri sürmüştür (*a.g.e.*, II, 193-202, 231-234). Osmanlı Devleti ve toplumunun bazı tedbirler alarak dünyayı hayran bırakacak bir medeniyet vücuduna getirebileceğinden bahseden Nâmık Kemal'den on yıl kadar sonra (1881 ve 1884) Şemseddin Sâmî medeniyeti bütün bir insanlığın kaçamayacağı bir tür kader olarak kabul eder. Ona göre daha

önce gelip geçmiş medeniyetler gibi bu yeni medeniyetin de bir gün yıkılacağı söylenebilir, ancak bu beklenti yanlıştır, çünkü bu yeni medeniyet giderek daha mükemmelini ortaya çıkaracaktır (Kara-Süslü, sy. 4 [2003], s. 275-276). Şemseddin Sâmî ayrıca, müslümanların daha önceki medeniyetlerden bazı unsurları alarak onları geliştirdiklerini ve yeni bir renk verdiklerini, Batılılar'ın da birtakım değerleri İslâm medeniyetinden aldıklarını söylemektedir. Öte yandan Şemseddin Sâmî medeniyetin tek olduğunu, tarihin akışı içinde el değiştirdiğini, bu anlamda Batılılar'ın, İslâm medeniyetinin Grek ve Roma medeniyetleriyle modern medeniyet arasında aracılık yaptığı iddiasını biraz hafifleterek kabul etmiş oluyordu. Bu tez, aynı anda birden fazla medeniyetin bulunabileceği gibi bir düşünceyi dışlamakta, medeniyetin her dönemde bir tane olduğu varsayımına dayanmakta ve Batı medeniyetiyle olan ilişkiyi de bu çerçevede ele almaktaydı (*Medeniyet-i İslâmiyye*, s. 16-20). Ancak Nâmîk Kemal'in işaret ettiği iki anlam ve yine onun vurguladığı, müslümanların din ve ahlâk açısından kesinlikle herhangi bir yeniliğe ihtiyacı olmadığı, sadece bunları daha işler hale getirmenin ve Batı'dan "terakkî" olarak nitelenebilecek bazı teknolojik ve siyasî unsurları ithal etmenin yeterli olduğu düşüncesi zaman içerisinde daha da net bir şekilde ortaya konulmuştur. Ahmed Cevdet Paşa bu alanlarda kaydedilmesi gereken gelişmeyi "icâb-ı hal ve vakt, muvâfık-ı hal ve maslahat, icâbât-ı zamâniyye" tabirleriyle ifade etmiştir. Ancak bu tutum, onun genel entelektüel tercihleri göz önünde bulundurulduğunda gelişmenin bir süreç olduğu fikri ortaya çıkmaktadır (Anay, s. 70-71). II. Meşrutiyet sonrası İslâmcılık düşüncesi Avrupa karşısında modernleşmeyi bir zorunluluk olarak görmüş ve bu süreci İslâmî değerler açısından bunalıma yol açmayacak şekilde tamamlamayı savunmuştur. Bu tutumun en belirgin ifadesi, medeniyetin iyi ve olumlu yönlerinin esasen İslâm dininde bulunduğu fikri olmuştur (Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, s. 24-25; ayrıca bk. **İSLÂMÇILIK [Düşünce]**). Ancak bu tutum modern Batı medeniyetine tenkitçi bir gözle bakılmasına engel teşkil etmeyecektir. İbnülemin Mahmud Kemâl'in medeniyet felsefesinde tipik bir örneği görülen bu yaklaşıma göre göz alıcı teknik başarılar sergileyen, ancak mânevî değerlerden mahrum olan medeniyet sözde bir medeniyettir. Toplum hayatındaki maddî ve mâ-

nevî taleplerin tam bir denge içinde karışılmasını mümkün kılacak gerçek anlamdaki bir medeniyetin varlığı ancak İslâmî değerlerin hayata geçirilmesiyle mümkündür (bk. *DİA*, XXI, 254-255). Türkçülük akımının sözcülüğünü yapan Ziya Gökalp ise evrensel olan medeniyetle millî olan harsı (kültür) tefrik eder. Gökalp bunlardan birincisini kabul etmenin gerekli, ikincisini başka milletlerden alınmanın ise zararlı olduğunu düşünmüş, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* adlı eserinde İslâm toplumu ile Batı medeniyeti arasındaki ilişkiyi gerçekleştirebilir bir çerçeveye yerleştirmeyi denemiştir (s. 28-42). Bu programda Türkleşmek ile İslâmlaşmak bir ve aynı şeyin iki ayrı ifadesi olmaktadır. Dolayısıyla o günkü şartlarda Batı'dan bazı şeyleri öğrenmeyi kabul etme hususunda Türkiye'de genellikle bir ihtilâf söz konusu değildir. O dönemde gerçekleşen hızlı değişimler yüzünden Ziya Gökalp *Türkçülüğün Esasları*'nda bazı değişiklikler yapmış olsa da özellikle onun medeniyet-hars ayrımı ileriki dönemlerde hep tartışma konusu olmuş ve sonradan Peyami Safa, Necati Akder, Mümtaz Turhan, Nurrettin Topçu, Mehmet Kaplan ve Erol Güngör gibi birçok düşünürün zihnini meşgul etmiştir.

Türkiye'deki kültür-medeniyet ayrımı belli ölçüde Almanya'daki tavra benzese de önemli noktalarda farklıdır. Bu fark her şeyden önce, Türkiye'de yaygın olan hayat tarzının İslâmî değerlerle ilişkisi bakımından Batılı anlamdaki medeniyetin dayandığı değerler sistemiyle birçok temel noktada uzlaşmaması olgusunda kendisini gösterir. Bu uzlaşmazlık özellikle askerî ve siyasî bir çatışma ortamında belirgin hale geldiği zaman zayıf düşmüş olan Türkler'in siyasî, dolayısıyla dinî varlıklarını da tehdit etmiştir. Halbuki Almanya'da durum oldukça farklıdır. Almanlar'la Fransızlar ve İngilizler arasında en azından temel dinî değerler açısından bazı müşterekler bulunmakla birlikte medeniyet teriminin Almanya'da olumsuz bazı yan anlamlarının olmasını Elias, I. Dünya Savaşı'nda İngilizler'in ve Fransızlar'ın medeniyet adına Almanya ile savaşmasına da başlamaktadır. Buradan hareketle Alman milletinin, kendine özgü hususiyetlerini vurgulayan kültür kavramını kullanarak medeniyet terimine soğuk bakması anlaşılır bir şeydir (Bell, s. 9-11; Elias, I, 2-42).

Medeniyeti daha çok teknoloji ve bilim alanına ait sayıp derunî ve mânevî olan

ciheti bundan ayırmak, fakat her şeye rağmen bu ikisini de birlikte kullanmayı düşünmek fikrî bir başarı olarak değerlendirilebilir. Nitekim Ziya Gökalp, medeniyeti hars terimiyle ifade ettiği kültürden ayırırken aynı zamanda Türk kalarak Batı'nın bazı imkânlarını kullanmanın gerekliliğini vurgulamıştır. Bu yaklaşım, bir bakıma Fransızlar'ın ve İngilizler'in savunduğu "civilisation" ile Almanlar'ın benimsediği "Kultur"u telif etmeyi denemek anlamına gelmektedir. Bu ayırım, entelektüel bir başarıyı ifade etse de XX. yüzyılın ikinci çeyreğinde gerçekleşen ve Mümtaz Turhan tarafından "mecburi kültür değişimleri" dönemi olarak adlandırılan aşamada dikkate alınmayıp köktenci Batılılaşma süreci yaşanmıştır. Ancak bu süreç, XX. yüzyılın son çeyreğinde problem üzerinde duran bazı araştırmacılar tarafından başarısız bir gayret olarak değerlendirilmiştir (Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, s. 17; *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, s. 9-46).

Esasen Nâmîk Kemal'den Abdullah Cevdet'e kadar hemen bütün düşünürler, Batı medeniyetine yönelmenin inanç açısından olmasa bile pratik açıdan bazı sınırlarının bulunduğunu görmüş ve netice itibarıyla dini terketmenin bile dinî bir şekilde temellendirilmesi gerektiğini fark etmişlerdir (Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, s. 30). Bu sebeple XX. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren aydınların üzerinde ittifak ettiği hususlardan biri Batı'dan mutlaka alınacak bazı şeylerin bulunduğu ve bunun Türkler'in siyasî ve dinî varlığını sürdürebilmesinin ön şartı olduğu düşüncesidir. Ancak aralarındaki ayrılık Batı medeniyetinden neyin hangi ölçüde alınacağı sorusunda düğümlenmektedir. Bu soruya verilen cevaplar Türkçülük, İslâmcılık ve Garpcılık arasındaki farkı ortaya çıkarmıştır.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra Batı medeniyetinin geleceği konusunda bir karamsarlık ortaya çıktığı gibi bunun yanı sıra İslâm medeniyetinin her şeye rağmen varlığını devam ettirdiği ve gerekli ihya edici şartlar oluşturulduğunda daha da güçlendirilebileceği hususunda yeni düşünceler ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede Mâlik b. Nebî, Seyyid Hüseyin Nasr, Seyyid Nakîb el-Attâs, İsmâil Râci el-Fârûkî, Erol Güngör ve Sezai Karakoç gibi birçok fikir adamı bu yönde aktif ve ciddi bir yekün tutan çalışmalar yapmıştır. Fakat her şeye rağmen genel olarak bir medeniyeti, özel olarak da İslâm medeniyetini yeniden inşa etmeye çalışmanın İslâ-

mî değerlerin hayatîyeti açısından doğru bir hedef olmadığı düşüncesini savunanlar da bulunmaktadır (Özel, s. 99-119).

Birden fazla medeniyetin mevcut olduğu ve bunlar arasında en azından bir rekabetin bulunduğu gerçeği Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra geliştirilen bir tezle tekrar vurgulanmış, bunlar arasında kaçınılmaz bir çatışmanın olacağı düşüncesi son zamanlarda oldukça yankı uyandırmıştır. Ancak bu düşünce, ilmî ve felsefî bir tavır olmaktan çok siyasî bir faaliyet programı olduğu şeklinde eleştirilmiş, birçok yönden bazı siyasî kararları etkilemeye, bazı müdahalelere gerekçe hazırlamaya yönelik bir tez olarak yorumlanmıştır. Buna karşılık farklı medeniyetlerin bulunmasının zorunlu bir çatışmayı gerektirmediği, bunlar arasında bir diyalogun ve iş birliğinin insanlığın geleceği açısından hem faydalı hem zorunlu olduğu noktasında bir bilinç ortaya çıkmış olup bu anlayış gittikçe güçlenmektedir (Huntington v.dğr., *Medeniyetler Çatışması*, tür.yer.).

İslâm ve medeniyet kavramları arasında bir ilişkinin kurulması, kaçınılmaz olarak İslâm dininin kurucu ve yönlendirici değerlerini ön plana çıkarmak anlamına gelmektedir. Nitekim İslâm, insanların yaşadığı ve ürettiği şeylerin bir parçası olmayıp onların bütün faaliyetlerinin zeminini teşkil etmesi dolayısıyla kültür ve medeniyetin önüne geçen (onları kuran, üreten) bir konumdur. İslâm'ın aslîlik ve belirleyiciliği, gerek klasik dönemde gerekse modern zamanlarda yaşamış birçok müslüman düşünür tarafından sıkça vurgulanmıştır.

İslâmiyet'in en önemli özelliklerinden biri, ulaştığı insan ve toplumları dönüştürerek onlar arasında daha önce bulunmayan tayin edici müşterekler ortaya çıkarmasıdır. Günümüzde İslâm coğrafyası dikkate alınacak olursa bölge, ırk, soy, sosyal ve kültürel farklılıklar ne olursa olsun müslümanlar arasında bütün bunları geri plana iten, bunlardan daha önemli ve bunların ötesinde etkili olan bir ortak değer mevcut olduğu görülür. İslâm medeniyeti denildiğinde genel olarak müslüman olan insanların müslüman olmakla birlikte ortaya koydukları maddî ve mânevî bütün başarılar kastedilmektedir. Bu yönden İslâm'ı, kültürün unsurlarından biri değil kültüre takaddüm ederek müslümana ne yaptısı onu öylece yapmasını sağlayan bir yönlendirici ilke olarak görmek gerekir.

İslâm vahyinin tarihe verdiği yön, günümüz araştırmacılarının İslâm medeniyeti adını verdiği tarihî tecrübe ve birikimin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Her medeniyet gibi İslâm medeniyeti de tarih sahnesine çıkarken kendi dışındaki birikimleri tevarüs etmiş, fakat kısa süre içinde her alanda kendi özgün formlarını üretmeyi başarmıştır. Marshall G. S. Hodgson'un kullandığı terimlerle bu medeniyetin "İslâmî" (Islamic) veya "İslâmîleşmiş" (Islamicate) başarılarından söz etmek için İslâm dininin özgünlüğü ve İslâm âleminin (Islamdom) gerçekliği üzerinde yoğunlaşmak icap eder (*İslâm'ın Serüveni*, I, 3, 28-29). İslâm medeniyetinin tarihî başarılarını ve bunlar hakkında yapılmış modern araştırmaları başlıklar halinde tesbit etmek için bile ciltler dolusu katalogların ve indekslerin yayımlanması gerektiği göz önüne alındığında söz konusu medeniyet tecrübesinin göz alıcı varlığını inkârın mümkün olmadığı anlaşılır. Ancak böyle bir kabulün anlamlı olabilmesi için İslâm medeniyeti denilen tarihî hadisenin bütün özgün formlarıyla ilkelerini İslâm vahyinden aldığı kavramak gerekir. Dolayısıyla kendi imkân alanında nisbeten zaafa düşmüş olan bu medeniyetin bütün insanlık için yararlı olacak şekilde yeniden var olma şartının aynı ilkelerle sağlıklı bir temas kurmak olduğu her sağ duyu sahibinin kabul edeceği bir husustur.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 327, 331-332, 335-339; III, 1010 vd., 1024; a.mlf., *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn* (trc. Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi), Bulak 1274, tür.yer.; Şemseddin Samî, *Medeniyet-i İslâmiyye* (İstanbul 1879), (haz. Remzi Demir), Ankara 1996, tür.yer.; Mehmet İzzet, "Medeniyet Ölçüsü", *Mehmet İzzet (1891-1930) ve Ulusal Sosyal Felsefesi* (haz. Mahmut Coşkun Değirmencioglu), Ankara 2002, s. 299-314; Nâmik Kemal, "Terakki", *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi* (haz. Mehmet Kaplan v.dğr.), İstanbul 1993, II, 193-202; a.mlf., "Medeniyet", a.e., II, 231-234; Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* (İstanbul 1918), (haz. İbrahim Kutluk), Ankara 1976, s. 29-42; O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München 1923, II, tür.yer.; Ağa-oğlu Ahmed, *Üç Medeniyet*, Ankara 1928, s. 37-40; A. Rimbaud, *Une Saison en Enfer, Sämtliche Dichtungen*, Hamburg 1963, s. 204-245; *Die Idee des Fortschritts* (ed. E. Burck), München 1963; Necati Öner, *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi*, Ankara 1965, s. 34-48; Clive Bell, *Uygurluk* (trc. Vedat Günyol v.dğr.), İstanbul 1966, s. 6-13 (İngilizcesi: *Civilization an Essay*, London 1928); Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, Cambridge 1968 (Türkçesi: *İslâm'da Bilim ve Medeniyet* [trc. Nabi Avci v.dğr.], İstanbul 1991); *Das Problem des Fortschrittes-*

Heute (ed. Rudolf W. Meyer), Darmstadt 1969; R. Maurer, "Kultur", *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* (ed. H. Krings v.dğr.), München 1973, III, 823-832; G. Schregle, *Deutsch-Arabisches Wörterbuch*, Beirut 1977, s. 686; N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, Frankfurt 1978, I, 1-64; R. Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı* (trc. Nabi Avci), İstanbul 1979; G. Flaubert, *Bouvard und Pécuchet* (trc. G. Goyert), Frankfurt / Main 1979; A. J. Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor* (trc. Ufuk Uyan), İstanbul 1980; L. Baier, "Aus der Enzyklopädie der menschlichen Dummheit", *Der Traum der Vernunft Vom Elend der Aufklärung*, Darmstadt 1985, s. 135-178; H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1986, I, 15-24; İsmâil Râci el-Fârûkî - Luis Lâmia el-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası* (trc. Mustafa Okan Kibaroglu - Zerrin Kibaroglu), İstanbul 1991, tür.yer.; W. H. McNeill, *The Rise of the West, A History of the Human Community*, Chicago 1991, tür.yer.; a.mlf., "Civilization", *EAm.*, VII, 1-6; İsmet Özel, *Üç Mesele*, İstanbul 1992, s. 99-119; Tuncer Baykara, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*, İzmir 1992; a.mlf., "Bir Kelime-İstilah ve Zihniyet Olarak 'Medeniyet'in Türkiye'ye Girişi", *Fikir ve Sanatta Hareket*, VII. Devre, sy. 25, İstanbul 1982, s. 3-13; Serge Latouche, *Dünyanın Batılılaşması* (trc. Temel Keşoğlu), İstanbul 1993, s. 14; Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, I, 1-32; İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, İstanbul 1994, s. 17-27; a.mlf., *Din ile Modernleşme Arasında. Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul 2003, s. 30; a.mlf. - Zeynep Süsü, "Şemseddin Sâmî'nin 'Medeniyet'e Dair Dört Makalesi", *Kutadgubilig*, sy. 4, İstanbul 2003, s. 259-281; Harun Anay, "Ahmet Cevdet Paşa'nın Modernizme Bakışı", *Ahmet Cevdet Paşa (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995)*, Ankara 1997, s. 67-77; Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, İstanbul 1999, s. 17; a.mlf., *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, İstanbul 1999, s. 9-46; S. P. Huntington v.dğr., *Medeniyetler Çatışması* (der. Murat Yılmaz), Ankara 2001, tür.yer.; R. Williams, "Culture and Civilization", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. P. Edwards), New York 1972, II, 273-276; J. Casaneuve, "Civilisation", *EUn.*, IV, 586-590; P. Kaufmann, "Culture et Civilisation", a.e., V, 232-239; Ömer Faruk Akün, "İbnülemin Mahmud Kemal", *DİA*, XXI, 254-255.

TAHSİN GÖRGÜN

MEDENİYET

(مدنیت)

1933-1944 yılları arasında Bulgaristan'da eski harflerle Türkçe olarak yayımlanan dinî, ilmî ve içtimai gazete.

Bulgaristan topraklarının Osmanlı hâkimiyetinden çıkması ve bölgede bağımsız bir devletin kurulmasının ardından yeni devletin sınırları içinde kalan müslümanlar kendi kültür ve geleceklerini korumak amacıyla önemli adımlar attılar.

Medeniyet gazetesi, dönemin başmüftüsü Hüseyin Hüsnü Efendi'nin tâlimatıyla Hacı Mehmed Ahmedov'un sorumluluğunda neşir hayatına başladı. 26. sayısından itibaren Dîn-i İslâm Müdafileri Cemiyeti'nin yayım organı olarak neşredilen *Medeniyet* Bulgaristan müslümanlarının tarihindeki önemli faaliyetlerden biridir. "Dinî, İlmî ve İçtimâî Gazete" logosuyla çıkan gazetenin ilk sayısı 19 Ağustos 1933 tarihinde Filibe'de yayımlandı. 7. sayıdan itibaren Sofya'da başlangıçta haftada bir, 15. sayıdan itibaren on günde bir, daha sonra da on beş günü geçmemek üzere değişik süre ve periyotlarla 12 Ağustos 1944 tarihindeki 375. sayısına kadar devam etti. Gazete kendi ilgi alanında o bölgede en uzun süreli yayın olma özelliğine sahiptir. Gazetede Ahmed Hikmet'ten itibaren sırasıyla Yûsuf Şinâsi Efendi, Hâfız Yûsuf Yakubof, Mehmed Fikri, Sâlih Ahmed Pehlivanof başmuharirlik yapmıştır. Ahmed Hikmet dışında kalanlar aynı zamanda Medresetü'n-nüvâb mezunudur.

Türkiye'deki gelişmeleri Bulgaristan'a taşımak isteyen bazı cemiyetlerin engellemesine rağmen yayımını sürdüreceğini ifade eden başmuharir Ahmed Hikmet gazetenin hedefini, "Hakiki müslümanların bir araya gelip mahzâ dinlerini müdafaa, dîn-i İslâm'a karşı vâki olan nâ-revâ isnâdâtı red, dîn-i İslâm'ın makasid-i aliyye-i ahlâkiyye ve içtimâiyyesini neşrederkek gafil ve zayıf gençleri dalâletten kurtarmak, kendilerine memleket kanunlarından istifade ederek tarik-i müstakimi göstermek" şeklinde ifade etmiştir (*Medeniyet*, sy. 14 [1934], s. 3). İlk sayısındaki "Mesleğimiz" başlıklı yazıda da belirtildiği üzere medeniyet kelimesine yüklenen yanlış mânaya işaretle yola çıkan gazete gerçek medeniyetin İslâm medeniyeti olduğuna vurgu yapan bir yayım politikası izlemiştir (meselâ bk. Hâfız Yûsuf Yakubof, sy. 151 [1938], s. 1).

Büyük boy dört sayfa halinde neşredilen gazetede çoğunlukla tefrika şeklinde olmak üzere bilhassa siyasî ve fikrî içerikli yazılara yer verilmiştir. Gazete aracılığıyla, harf inkılabı başta olmak üzere Türkiye'deki gelişmeleri bölgeye taşımak isteyen Batı hayranı gazetecilere karşı ciddi bir mücadele sürecine girilmiştir. *Medeniyet* eski harflerle Türkçe yayımlanan bir gazete olup jenerikte yer verilen Bulgarca isim ve adresler dışında Bulgarca çıktığına dair ifadeler doğru değildir. Gazetede dönemin siyasî ve ilmî ge-

leşmelerine ışık tutacak çok sayıda fotoğraf yayımlanmış olup bu fotoğraflar bölgeyle ilgili daha sonraki neşriyate önemli ölçüde kaynaklık etmiştir.

Haziran 1934'ten itibaren gazetenin neşrini gerçekleştiren Dîn-i İslâm Müdafileri Cemiyeti kurulduğu andan itibaren, Tanzimat'ın ilânıyla birlikte Balkanlar'da görülmeye başlanan fikir hareketleri ve bunların ortaya çıkardığı tartışmalar hususunda Bulgaristan dışındaki gelişmelere kapalı ve ayrıca dinî değerleri öne çıkaran bir yol izlemiştir. Bu yüzden gazete İttihat ve Terakkî yanlılarına karşı girişilen ciddi mücadelelerin odağı olmuş, benzer görüşleri savunanlara karşı gazetede hayli sert yazılar yayımlanmıştır (sy. 25 [1934], s. 1, 4). Özellikle ilk dönemlerindeki bu üslûbu dolayısıyla Türkiye'den gelen şiddetli eleştirilere mâruz kaldığı gibi müslüman toplumun büyük bir kesimini oluşturan bölge Türkleri'nin

çoğunun da hedefi haline gelmiştir (Acaroğlu, s. 32).

Hüseyin Hüsnü Efendi, 1906 yılında İstanbul'a gelerek devrin hocalarından Hâfiz Abdurrahman Efendi'den ders okuyup icâzet almış, 1913 yılında girdiği Medresetü'l-kudât'ta üç yıl okuduktan sonra I. Dünya Savaşı dolayısıyla memleketine dönmek zorunda kalmıştı. İstanbul'da kaldığı on yıl boyunca bu şehirde meydana gelen büyük değişiklikleri yakından izleyip Hürriyet ve İtilâf Fırkası ile İttihat ve Terakkî fırkası arasındaki mücadelelerde birincileri savunmuştur. Ayrıca Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'yi yakından tanımış ve onun "bilâ kaydû şart taraftarı ve muhibbi" olmuş, gerek *Medeniyet* gazetesinin neşrinde gerekse Bulgaristan'daki diğer faaliyetlerinde ondan aldığı ilham belirleyici rol oynamıştır.

Medeniyet'in yayımlandığı ilk yıllar, Türkiye'de çeşitli alanlardaki islahatların



Medeniyet'in I. sayısının ilk sayfası

yaşandığı döneme rastlaması dolayısıyla siyasi içerikli eleştirel yazılara ve yenilikleri ihtiyatla karşılayan yorumlara yer verilmiş, bundan dolayı özellikle bölge müslümanlarının şiddetli tepkisine yol açmıştır. Önceleri yayım politikasına hâkim olan bu anlayış, daha sonra ilmi nitelikli ciddi eleştiri yazıları ve sosyolojik tahliller içeren bir mahiyet kazanmıştır. Gazetede yayımlanan ve bölge müslümanlarının ilmi birikimini yansıtan "İçtimai Hayat ve İslâmiyet", "Milleti İfsad Eden Tehlikeli Zihniyetler", "Bulgaristan Müslümanlarının Vaziyeti", "İçtimaiyatta Taklitçilik", "İslâmiyet Mâni-i Terakkîdir İddiasının Menşei ve Mânasızlığı", "Ulemâ Milletın Kalbi Demektir", "Zelzelenin Esbâb-ı Maddiyye ve Mâneviyyesi", "Mâneviyatı Sukut Eden Muhitleri İslah Çareleri", "İslâm'da Usûl-i Tedâvî", "Târîh-i Kur'ân", "Şahâbe Devrinde Kalma Mushafı", "Gazzâlî Hayatı ve Felsefesi" gibi pek çok yazı gazetede tefrika edilmiştir. *Medeniyet*'teki görüş ve düşünceler, başlangıçta esas itibarıyla Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin muhafazakâr fikirleri çizgisinde iken Medresetü'n-nüvvâb'ın ıslahatçı düşünceye sahip hocaları ve onların talebeleri sayesinde gazetenin yayım politikası önemli ölçüde değişmiştir. M. Reşid Rızâ, Mehmed Âkif Ersoy, Elmalılı Muhammed Hamdi gibi kimselerin ölümü üzerine yazılan oldukça duygusal içerikli yazılar bu değişimi yansıtır. Dolayısıyla Batı medeniyetinin iyi yönlerinin alınmasını, Batılı ilim adamlarına olumlu atıflar yapılmasını savunan yazılara da yer veren, bir bütün olarak değerlendirildiğinde, *Medeniyet*'in ilk birkaç yılın ardından yavaş yavaş ıslahatçı çizgiye yaklaştığı görülür.

Medeniyet'te yazıları çıkan başlıca yazarlar arasında Yûsuf Şinâsi, Hâfız Yûsuf Yakubof, Hüseyin Hüsnü Efendi, Celâleddin Sabri, Mehmed Fikri, Osman Seyfullah (Keskiöğlu), Yûsuf Ziyâeddin Ezherî (Ersal) gibi kimseler bulunmaktadır. Türkiye kütüphanelerinde koleksiyonu mevcut olmayan *Medeniyet*'in çeşitli sayılarına Bulgaristan'ın değişik kütüphanelerinde dağılık vaziyette rastlamak mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed Hikmet, "Açık Söz", *Medeniyet*, sy. 14, Sofya 1934, s. 3; Hâfız Yûsuf Yakubof, "Medeniyetin Esası Dindir", a.e., sy. 151 (1938), s. 1; *Bulgarski Periodičen Peçat 1844-1944 Anotiran Bibliografski*, Sofia 1969, III, 41-47; M. Türker Acaroğlu, *Bulgaristan'da 120 Yıllık Türk Gazeteciliği: 1865-1985*, İstanbul 1990, s. 32-33; Yusuf Kerim, "Bulgaristan'da Türkçe Süreli Basın: 1865-1944", *Balkan Ülkelerinde*

Türkçe Eğitim ve Yayın Hayatı Şöleni (Bildiri-ler), Ankara 1999, s. 176-177; a.mlf., "Bulgaristan'da Türkçe Basın", *Ümit*, IV/19, Sofya 1998, s. 8-9; İbrahim Hatiboğlu, "XX. Yüzyılın İlk Yarısında Bulgaristan Müslümanları Arasında Dinî İslâhat Çabaları", *Balkanlar'da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*, İstanbul 2002, s. 350, 354-355, 361-362; a.mlf., "Bulgaristan Türkleri Arasında İstikrar Arayışları: XX. Yüzyılın İlk Yansına Eleştirel Bir Bakış", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, IV/14, İstanbul 2002, s. 67-69.

İBRAHİM HATİBOĞLU

MEDENİYYE

(المدنية)

Şâzeliyye-Derkâviyye tarikatının
Muhammed Hasan

b. Hamza Zâfir el-Medenî'ye
(ö. 1263/1847)

nisbet edilen bir kolu

(bk. DERKÂVİYYE; ŞEYH ZÂFİR).

MEDH

(bk. MEDİH).

MEDHİYE

(bk. METHİYE).

MEDİD

(المديد)

Aruz sisteminde bir bahir.

Halîl b. Ahmed'in aruz sisteminde "muhtelif" denilen birinci dâirede ve klasik genel sıralamada ikinci bahir olarak yer alır (*DİA*, III, 428; IV, 484). Veznin tam ve sahil şekli bir şatırda iki (bir beyit-dört) defa "fâilâtün fâilün" (---/---) tef'ilelerinin tekrarıyla meydana gelir. Uygulamada her iki şatırın sonundaki fâilün (---) cüzlerinin düşmesiyle bir beyitte iki defa "fâilâtün fâilün fâilâtün"ün (---/---/---) tekrarıyla oluşan mec-zû' (bir cüzü düşmüş) şekli kullanılır. Halîl b. Ahmed'in sistemini farklı tarzda yorumlayıp sadeleştiren İsmâil b. Hammâd el-Cevherî'nin "müfredât" ve "mürekkabât" olmak üzere yaptığı tertibe göre medîd bahri remel ile mütedârikten teşekkül eden mürekkep bir bahirdir (*Kitâbü 'Arûzi'l-varâka*, s. 55 vd.; krş. *DİA*, III, 429). Medîdin haffif ve serî bahirleriyle de yakın ilgisi vardır (medîd bahrinin aslının haffif bahrinden oluştuğuna ve serî bahriyle olan alakasına dair görüşler için bk. Celâl el-Hanefî, s. 287 vd., 573 vd.).

Bahrin adı "uzatmak" anlamındaki Arapça medd kökünden türemiş bir sıfat olup "uzatılmış, yaygın" gibi mânalara gelir. Kaynaklarda bu adlandırmanın sebebi olarak sübâiyye (yedî harfli, meselâ فَاعِلَاتُنْ) veya hümâsiyye (beş harfli, meselâ فَاعِلُنْ) tef'ilelerinin birbiri etrafında yayılmış olması, her sübâiyye tef'ilede ikişer haffif sebebin (bir harekeli, bir sâkin iki harften oluşan grubun) yaygın biçimde yer alması ve sübâiyye tef'ilelerinin ortasında mecmû' vetidlerin (ikisi harekeli, biri sâkin üç harfli grubun) yayılmış bulunması gibi gerekçeler zikredilmiştir. Bu hususlar bahrin vezinlerinin ritmini ağırlaştırıp kıvraklığını giderdiği için özellikle nesib, gazel, ginâ (şarkı) vb. aşk türrennümelerini icra etmede onu yetersiz ve elverişsiz kılmaktadır. Bundan dolayı bilhassa Câhiliye şairleri, ritim ve hareket bakımından katı ve icrası güç olan bu bahirden uzaklaşmışlardır (Safâ Hulûsî, s. 56; Abdürrızâ Ali, s. 132 vd.). Ancak yukarıda anılan konularda Câhiliye şairlerinin fazla rağbet etmediği bu bahrin ilk tertibi (aş. bk.) sağlam bir yapıya ve kuvvetli bir ifade gücüne sahiptir (Abdürrızâ Ali, s. 133). İkinci tertibi ise (aş. bk.) Abbâsî şairleri tarafından nesib (gazel) şiirleri için uyumlu görülüp benimsenmiştir (a.g.e., s. 133).

Aruz âlimleri medîd bahrinde altı farklı şekil olduğunu belirtirlerse de gerek kadîm gerekse muhdes şairler tarafından yalnız aşağıdaki şekilleri kullanılmıştır (kullanılmayan şekiller için bk. a.g.e., s. 130; Celâl el-Hanefî, s. 301-303). Buna göre medîd bahrinin üç aruzu ve altı darbı vardır. İlk şekilde aruzu ve darbı sahihtir. İkinci tertipte aruzu hazf ile (son haffif sebebin atılması) (فَاعِلَاتُنْ → فَاعِلُنْ) fâilün (---), kasr ile (son haffif sebebin sâkin harfini atıp harekeli harfini sâkin okuma) (فَاعِلَاتُنْ → فَاعِلَاتُ veya فَاعِلَانْ) fâilât veya fâilân (---), betr ile (önce hazf, sonra kat', yani mecmû' vetidin son harfini atıp kalan son harfini sâkin okuma) (فَاعِلَاتُنْ → فَاعِلُ → فَعِلُنْ) fa'lün (---) şekillerini alır. Üçüncü tertipte aruzu, hazf ve habn ile (ilk haffif sebebin sükunlu harfini okumama) (فَاعِلَاتُنْ → فَعِلُنْ) feilün (---), betr ile fa'lün (---) olur. Buna göre elde edilen vezin grupları I. aruz (sahih) ve 1. darb (sahih) ile: (---/---/---//---/---/---/---); II. aruz (mahzuf) ve 2. darb (mahzuf) ile: (---/---/---//---/---/---/---); II. aruz (mahzuf) ve 3. darb (maksûr) ile: (---/---/---//---/---/---/---); III. aruz (mahzuf) ve 4. darb (ebter) ile:

(---/---/---//---/---/---), III. aruz (mahzuf, mahbûn) ve 5. darb (mahzuf, mahbûn) ile: (---/---/---//---/---/---) III. aruz (mahzuf, mahbûn) ve 6. darb (ebter) ile: (---/---/---//---/---/---) şeklindedir.

Yukarıda aruz, darb ve haşivde geçen bütün fâilâtün (---) ve fâilün (---) tef'ilelerine habn uygulanarak feilâtün (---) ve feilün (---) elde edilir. Ayrıca fâilâtün (---) tef'ilesine keff ile (son hafif sebebin sükûnunu atma) (فَاعِلَاتُنْ → فَاعِلَاتُ) fâilâtü (---), şekli ile (habn ve keffin birlikte uygulanması) feilâtü (---) elde edilir. Bu değişiklik aruz tef'ilelerine uygulanmaz. Kısa hece ile biten (mekfûf) bir tef'ileyi kısa hece ile başlayan (mahbûn) bir tef'ilenin takip etmesi gerekir. "Muâkabât" adı verilen bu durum uygun görülmemiştir. Aynı kaide remel, müctes ve hafif bahirlerinde de geçerlidir (İbn Reşîk el-Kayrevânî, I, 127; krş. *DîA*, XV, 114).

Yukarıda üç aruz ve altı darbdan teşekkül eden vezin grupları, aruza dair klasik kitaplarda ve bunlara muhteva bakımından bağlı kalan yeni eserlerde medîd kalıpları olarak zikredilir. Bunun yanında sanatkârların nazım tekniğinde yaptıkları yenilikleri de içeren bazı eserlerde bu bahrin başka vezin grupları da yer alır. Celâl el-Hanefî'nin tesbit etmiş olduğu on bir vezinden anılan altı klasik vezin grubu dışındakiler illet ve zihaf kaidelerinin uygulanmış şekilleriyle aşağıda verilmiştir (*el-'Arûz*, s. 290-300).

---/---/--- // ---/---/---
 ---/---/--- // ---/---/---
 ---/---/--- // ---/---/---
 ---/---/--- // ---/---/---
 ---/---/--- // ---/---/---
 ---/---/--- // ---/---/---
 ---/---/--- // ---/---/---

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, V, 444-447; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Kitâbü 'Arûzî'l-Varaka* (nşr. Sâlih Cemâl Bedevî), Mekke 1406/1985, s. 55 vd., 60-62; İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1353/1934, I, 127 vd.; Hatîb et-Tebrîzî, *el-Vâfi fi'l-'arûz ve'l-kavâfi* (nşr. Ömer Yahyâ - Fahreddin Kabâve), Dimaşk 1399/1979, s. 47-56; İbn Ebû Şeneb, *Tuḥfetü'l-edebe*, Paris 1954, s. 28-32; Safâ Hulûsî, *Fennü'l-ṭaḳṭî'i-ş-şî'ri ve'l-kâfiye*, Beyrut 1966, s. 55-62; Celâl el-Hanefî, *el-'Arûz*, Bağdad 1398/1977-78, s. 287-303, 573 vd.; M. Said İsbir - Bilâl Müneyyî, *eş-Şâmil*, Beyrut 1985, s. 821-823; Mişâl Âsî - Emîl Bedî

Ya'kûb, *el-Mu'cemü'l-mufaşşal fi'l-luğa ve'l-edebe*, Beyrut 1987, I, 306-307; Abdürriżâ Ali, *el-'Arûz ve'l-kâfiye*, Musul 1409/1989, s. 130-135; Gotthold Well, "Arûz", *İA*, I, 626; G. Meredith-Owens, "Arûd", *EP* (İng.), I, 677; Nihad M. Çetin, "Arûz", *DİA*, III, 428-430; a.mlf., "Bahir", a.e., IV, 484.



TEVFİK RÜŞTÜ TOPUZOĞLU

MEDİH

(bk. METHİYE).

MEDİH

(المدح)

Bir kimseyi güzel bir niteliği dolayısıyla övme anlamında ahlâk terimi.

Sözlükte *medh* kelimesi, "bir insanı veya bir nesneyi yahut eylemi üstün bir özelliği dolayısıyla övme" anlamında masdar ve bu şekilde övücü söz ve davranışları ifade etmek üzere isim olarak kullanılmaktadır. Karşıtı *zem* ve *hiciv*dir. Yaranmak ve çıkar elde etmek maksadıyla birine abartılı sözlerle methiyeler düzenlere *meddah* denir. "Hamd" kelimesi de methe yakın bir mâna taşımakla birlikte kaynaklarda ikisi arasında fark bulunduğu belirtilmektedir. Râgıb el-İsfahânî'ye göre her hamd medihdir, ancak her medih hamd değildir. Nitekim medih, kişinin yaratılıştan sahip olduğu ve kendi iradesiyle sonradan kazandığı üstün özellikleri, hamd ise sadece ikincileri övmek üzere kullanılır (*el-Müfredât*, "hmd" md.; iki kavram arasındaki ortak ve farklı anlamlarla ilgili daha geniş bilgi için bk. Tehânevî, *Keşşâf*, I, 288-289).

Kur'an-ı Kerim'de medih kelimesi geçmemekle birlikte hamd ve tezkîye kavramları kullanılarak kişinin kendisini övmesinden söz edilmiştir. Hadislerde ise medih ve aynı kökten kelimelerle bazı ahlâkî tavsiyelerde bulunmaktadır. Ayrıca gerek Kur'an'da gerekse hadis mecmualarında Allah'ın zâtını, peygamberleri ve bilhassa Resûl-i Ekrem'i, ashâbı, sâlih müminleri metheden; buna karşılık inkârcıları, münafıkları, Allah ve peygamber düşmanlarını zemmeden çok sayıda âyet ve hadis vardır. Doğruluk, dürüstlük ve adaletle ilgili âyet ve hadisler, insanın kendisini veya başkasını methederken hak ve adalet ölçülerinden sapmaması gerektiği sonucuna götürmektedir. Özellikle övgüye hak edecek değerler güzel bir iş yapmadan övülmek isteyenler (Âl-i İmrân 3/188; krş. Râgıb el-İsfahânî, *ez-Ze-*

rî'a, s. 277) ve haksız yere kendilerini temize çıkarma çabası içinde olanlar (en-Nisâ 4/49) yerilmektedir. Diğer âyet ve hadisler yanında bilhassa Hz. Yûsuf'un Mısır yöneticisine, "Beni ülkenin hazinelerine tayin et, çünkü ben -onları- çok iyi korurum ve bu işi bilirim" diyerek (Yûsuf 12/55) yöneticilik talebinde bulunurken kendisini övücü ifadeler kullanılmış olduğu dikkate alınarak bir kimsenin kibir ve böbürlenme amacı taşımadan sahip olduğu üstün nitelikler hakkında bilgi vermesinin sakıncalı olmadığı belirtilmektedir. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Yûsuf'un bu ifadesi Kur'an-ı Kerim'in yasakladığı kendini tezkîye etme kapsamına girmez. Çünkü o bu sözle hakkında bilgi sahibi olmayanlara kendini tanıtmayı amaçlamış veya ortada ehil kimse bulunmadığı için âyette sözü edilen görevi yüklenmenin gerekli olduğunu düşünmüştür (*Aḥkâmü'l-Kur'ân*, III, 1092).

Ahlâk ve fıkıh kitaplarıyla hadis şerhlerinde çeşitli durumlarda methin câiz olup olmadığı konusu tartışılmıştır. İslâm âlimlerinin çoğunluğu, konuyla ilgili hadisleri bir bütün halinde değerlendirerek bir insanın yüzüne karşı methedilmesinin onun kibirlenip böbürlenmesine ve şımarmasına yol açması durumunda onu övmenin doğru olmadığını, ayrıca her durumda gerçeğin dışına çıkmamak ve övgüde aşırı gitmemek gerektiğini belirtmişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber, huzurunda bir kişiyi aşırı şekilde metheden birine, "Yazık sana! Arkadaşının boynunu kopardın" demiş ve bu sözü birkaç defa tekrarlamış, ardından da birini överken, "Şöyle şöyle olduğunu zannediyorum" gibi ihtimalli bir üslup kullanılarak işin aslının Allah'a havale edilmesinin lüzumunu ifade etmiştir (Buhârî, "Şehâdât", 16; "Edeb", 54; Müslim, "Zühd", 65). Hadiste yer alan, "Arkadaşının boynunu kopardın" (diğer rivayette "bel kemiğini kırdın") cümlesiyle övgüye lâıyk olmayan veya abartılı bir şekilde övülen kimsenin kendisini gerçekten övüldüğü gibi zannedip kibir ve gurura kapılması, şımarıp azması tehlikesine işaret edilmiştir. Başka bir hadiste Resûlullah, meddahların aşırı övgüleriyle bu gibi tehlikelere yol açabileceklerini dikkate alarak, "Meddahlarla karşılaştığınızda yüzlerine toprak serpiniz" buyurmuştur (Müslim, "Zühd", 69; Ebû Dâvûd, "Edeb", 9). Ancak övülmekten kötü yön- de etkilenmeyenlerin gerçek özellikleriyle övülmesinde bir sakınca görülmemiş, bunun iyilikleri teşvik edeceği düşünülmüştür. Özellikle hadis mecmualarının

“fezâil” ve “fezâilü'l-ashâb” gibi bölümlerinde bu anlayışı teyit eden pek çok rivayet bulunmaktadır. Hassân b. Sâbit, Kâ'b b. Züheyr, Abdullah b. Revâha gibi şairlerin Hz. Peygamber'i metheden şiirlerinin onun tarafından memnuniyetle karşılanması da bu anlayışı güçlendirmektedir (Kandemir v.dğr., VII, 389-391).

Bazı âlimler ise gerçeği ifade etse dahi insanları methetmenin gerek öven gerekse övülen bakımından doğru olmadığı görüşündedir. İbn Hazm'a göre akıllı ve gerçekçi kimse başlangıçta kendisine acı verse de yerilmeyi övülmeye tercih eder. Çünkü medihte hakikat payı olsa bile insanı kibir ve gurura götürür, sonuçta erdemlerine zarar verir. Eğer medih gerçek dışı ise bu övgüden memnun olan kişi, hakkında söylenen düzmece iltifatlara aldandırmış olur ki bu önemli bir kusurdur. Haklı yergiye mâruz kalan kişinin bunu kendisi için bir uyarı sayıp ahlâkını düzeltmesi, haksız yergiyle karşılaştığında ise bunu sabır ve hilimle karşılayıp erdemine erdem katması mümkündür. Sonuçta her durumda akıllı kişi için methedilmek zemmedilmekten daha zararlıdır.

İnsanın övülmekten hoşlanmasının ve yerilmekten çekinmesinin temelindeki psikolojik sebepleri, övülme tutkusunu ve yerilme korkusunun doğurduğu ahlâkî ve dinî bakımdan tehlikeli sonuçları, bu komplekslerden kurtulmanın yollarını derin bir vukufle inceleyen Gazzâlî, övgünün -gerçeğin ifadesi bile olsa- hem öven hem de övülen bakımından zararlı sayıldığı görüşüne varmaktadır. İnsanların kendileri hakkındaki övgüler karşısında tutumlarını sıralayarak en olumlu tutumun her türlü övgüye dürüstlük ve içtenlikle karşı çıkmak olduğunu belirtmektedir.

İyilikle anılma ve övülme arzusunun insanın tabiatında mevcut bir eğilim olduğunu belirten başka ahlâkçılar da bulunmakla birlikte bunlar söz konusu eğilime ahlâkî bakımdan olumlu bir motif olarak bakılabileceğini düşünmüşlerdir. Meselâ Râgıb el-İsfahânî, pek çok insanın adalete yönelmesinde övülme arzusunun yapıcı rol oynadığını, yerilmekten sakınmayan, övülmekten sevinç duymayan insanların kötü işler yapmasının ancak baskı ile mümkün olabileceğini söyler. Nitekim insanların akıl, hayâ, övgü ve yergi, teşvik ve korkutma ile kötülükten nefret ettirilip iyiliğe sevkedilebileceği, yerginin kötülükten alıkoyamadığı, övgünün iyiliğe yönelmediği bir kimsenin artık hayvandan veya cansız bir nesneden farksız olduğu belirtilmiştir. Râgıb el-İsfahânî,

övgü ve yerginin özü itibarıyla iyi yahut kötü olmayıp bunların güdülen amaçlara bakarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Buna göre iyi bir amacın gerçekleşmesi için övgüye başvurmak iyidir. Buna Hz. İbrâhim'in, “Bana, sonra gelecek nesiller içinde iyilikle anılmayı nasip et” (eş-Suarâ 26/84) meâlindeki duasını delil gösteren İsfahânî âyeti, “Bana öyle işler yapmayı nasip et ki beni o işlerle öven kişi doğruyu söylemiş olsun” şeklinde açıklar. “Birini iyiliği sevindiriyor, kötülüğü üzüyorsa o kişi mümindir” meâlindeki hadis de (Müsned, I, 18, 26; Tirmizî, “Fiten”, 7) insanın iyilikleriyle anılmasından memnun olmasında sakınca bulunmadığına işaret etmektedir. Bununla birlikte erdemli insan dalkavukluğuyla tanınanlardan, aldattıcı dostlardan, insanları övme tabiatında olanlardan ve nabza göre şerbet verenlerden gelen övgüleri nefretle karşılamalıdır. Bir kimsenin kendisini övmesi ise kötü bir huydur (eş-Zerî'a, s. 277).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “hmd” md.; a.mlf., *eş-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a* (nşr. Ebû'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 277-278; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 288-289; *Müsned*, I, 18, 26; Buhârî, “Şehâdât”, 16, “Edeb”, 54; Müslim, “Zühd”, 65, 69; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 9; Tirmizî, “Fiten”, 7; Mâverî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, Beyrut 1398/1978, s. 234-236; İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's-siyer*, Beyrut 1405/1985, s. 17-18; Gazzâlî, *İhyâ'*, III, 159-161, 286-293; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkkâmü'l-Kur'ân* (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, III, 1092; Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 246-247; M. Yaşar Kandemir v.dğr., *Riyâzü's-sâlihîn: Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*, İstanbul 1998, VII, 389-391; “Medh”, *Mu.F.*, XXXVI, 275-282.



MUSTAFA ÇAĞRICI

MEDİNE

(المدینة)

Hz. Peygamber'in mescidiyle kabrinin bulunduğu hicret yurdu, İslâm'da iki Harem bölgesinden biri, Resûl-i Ekrem ve Hulefâ-yi Râşidin döneminin başşehri.

Arap yarımadasının batısında Hicaz bölgesinde Kızıldeniz kıyısına yaklaşık 130 km. uzaklıkta, Mekke'nin 350 km. kadar kuzeyinde olup deniz seviyesinden yüksekliği Harem-i şerif'te 619 metredir. Şehrin kurulmuş olduğu geniş düzlüğün kuzeyini Uhud, güneyini Âir dağları, doğusunu Vâkım harresi (volkanik lav akıntısı), batısını Vebere harresi kuşatır. İbn Kesîr'in verdiği bilgiye göre 19 (640) yılında ve Hz. Osman zamanındaki lav püskürt-

meleriyle 654'te (1256) “Hicaz ateşi” olarak tarihe geçen volkanik faaliyetler, Medine ve çevresindeki bu volkanik etkinliklerin o dönemde henüz tam olarak sona ermediğini gösterir. Medine ve yöresi su kaynakları bakımından oldukça zengindir. Şehrin içerisinde ve etrafındaki akarsular, tabanında suya elverişli yumuşak tabakalı vadilerin yer aldığı volkanik alanlarda bulunan yer altı kaynakları bu zenginliğin en önemli unsurlarıdır. Yağmur fazla yağdığında bu alanlardan gelen sular zaman zaman sel baskınlarına sebep olmaktadır. Hz. Osman döneminde Mehzûr vadisinden gelen sel baskınlarını önlemek maksadıyla bir set yapılmıştır (İbn Şebbe, I, 169; Belâzürî, *Fütûh*, s. 13). 156'da (773) yağmur suları bütün Medine vadilerini doldurarak Mescid-i Nebevî'yi tehdit etmiş, kanallar açılıp suyun dağılımı sağlanmıştır (İbn Şebbe, I, 169). Ovalık bölgede eskiden beri çok sayıda kuyu bulunmaktadır. Ancak kuyuların suyu çoğunlukla acı olduğundan içme suları daha çok güneydeki kuyulardan temin edilmeye çalışılmıştır. İbn Şebbe, bunlardan Hz. Peygamber'in su içtiği ve abdest aldığı on dört kuyunun adını zikretmektedir (a.g.e., I, 152, 156-162).

Medine'nin bilinen en eski adı Yesrib olup bu adın, buraya ilk yerleşen kişi olduğu rivayet edilen Yesrib b. Vâil b. Kâyne b. Mehlâbil'in isminden geldiği kaydedilmektedir (Semhûdî, I, 156). Şehrin adı Batlamyus ve Bizanslı Stephanus'ta Iathrippa olarak verilmiştir (*EP* [İng.], V, 994). “Zarar vermek, karıştırmak, kötülemek, başa kakmak, bozmak” gibi anlamlara gelen, serb kökünden türeyen Yesrib kelimesi, Kur'an'da Medine'nin adı olarak bir yerde geçmektedir (el-Ahzâb 33/13). Yesrib adı önceleri, kuzeyde ilk yerleşmenin gerçekleştiği tahmin edilen Curf ile Kanât vadileri arasında kalan kesimi belirtirken daha sonra şehrin tamamı için kullanılmıştır. Hicretin ardından Hz. Peygamber şehre Tâbe, Taybe (hoş ve güzel) gibi olumlu anlamlar içeren adlar verilmesini istemiştir (*Müsned*, IV, 285). İslâm kaynaklarında Medine'ye Tayyibe, Miskîne, Azrâ, Câbire, Mecbûre, Mahabbe, Mahcûbe, Kur'an'da Medine için kullanılan “dâr” kelimesinden hareketle (el-Haşr 59/9) Dârülhicre, Dârülmân, Dârüsünne, Resûl-i Ekrem'e nisbetle Medinetürresûl (Medinetünnebi) ve el-Medinetü'l-münevvere gibi isimlerin verildiği görülmektedir. Çoğunluğu şehrin kutsallığına, hicret yurdu ve başşehir olmasına, hicretten sonra gerçekleşen medenileşmeye

vurgu yapan bu isimlerin sayısı doksan yediye kadar çıkarılmakta ve bunların bir kısmının Tevrat'ta da yer aldığı kaydedilmektedir (İbn Şebbe, I, 162-165; İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, s. 33-34). **Medine** kelimesinin kökeni konusunda farklı görüşler vardır. Medine, Ârâmî dilinde önceleri "mahkeme yeri", daha sonra "şehir" anlamında kullanılan **medinta** kelimesinden alınmış ve buradan aktarıldığı İbrânî dilinde "bir yöneticinin nüfuz alanına giren yer" mânasında kullanılmıştır. Medine kelimesi Kur'an'da on yerde geçmekte, bunların dördünde (et-Tevbe 9/101, 120; el-Ahzâb 33/60; el-Münâfikûn 63/8) Medine şehri kastedilmektedir (Küçükaşçı, *Cahiliye'den Emevîler'in Sonuna Kadar Haremeyn*, s. 209-212). Medine'nin Arapça **müdûn** veya **deyn** kökünden türediği ileri sürülür. İbn Manzûr, kelimenin "şehre gelmek, ikamet etmek, yerleşmek" gibi anlamlara gelen müdûn kökünden türediğini ve yeryüzünün yerleşmeye uygun ve kale yapılan her yerine medine adı verildiğini kaydeder (*Lisânü'l-'Arab*, "mdn" md.). Emevîler, Hz. Peygamber'in güzel isimler verdiği Medine'ye halkın kendilerine muhalif olması sebebiyle Ümmünetn (kirli şehir) veya Habîse adını vermişlerdir (Belâzürî, *Ensâb*, II, 305-306; İbnü'l-Esîr, IV, 359).

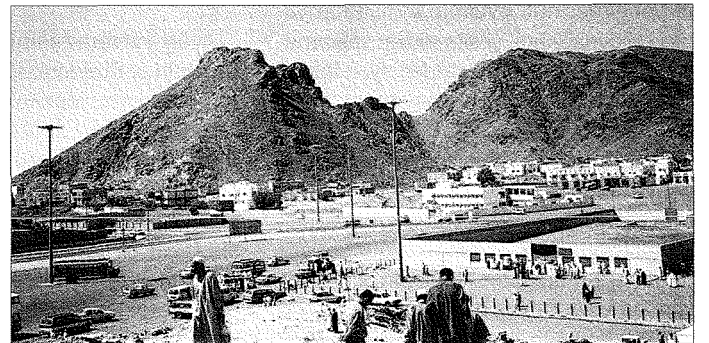
Mekke ile birlikte iki Harem'den (Haremeyn) biri olan Medine, hicret yurdu olması ve halkının herhangi bir zorlama olmaksızın İslâmiyet'i benimsemesinden dolayı "Kur'an'la fethedilmiş" kabul edilir (Belâzürî, *Fütûh*, s. 8; İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, s. 45). Hicretten sonra Resûl-i Ekrem, "Hz. İbrâhim Mekke'yi harem yaptığı gibi ben de Medine'yi harem yaptım" sözleriyle şehri harem ilân etmiştir (Buhârî, "Büyü", 53, "Cihâd", 71, 74; Müslim, "Hac", 454). Medine vesikasında kayıtlı altına alınan bu hüküm (İbn Hişâm, II, 145; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, s. 217), Hendek Gazvesi ile Hayber seferinde elde edilen başarı üzerine bütün Arap kabileleri tarafından kabul edilmiştir (Küçükaşçı, *Cahiliye'den Emevîler'in Sonuna Kadar Haremeyn*, s. 255-256). Medine'nin haremî güneydeki Âir ve kuzeydeki Küçük Sevr ile doğuda Vâkım, batıda Vebere harreleri arasında kalan yaklaşık 22 km. yarıçapındaki daireden ibaret olup bu sınırlar işaretler konularak belirtilmiştir.

Medine'ye ilk yerleşmenin ne zaman başladığı hakkında kesin bilgi yoktur. Tarih sahnesine çıkışından itibaren Medine'ye yerleşen üç topluluktan (Amâlika, yahudiler ve Evs-Hazrec) bahsedilir. An-

cak şehre bunlardan hangisinin daha önce geldiği bilinmemektedir. Genellikle kabul edilen rivayete göre Yesrib'e ilk olarak Amâlika kavminden Amelâk b. Erfahşed b. Sâmb. Nûh veya aynı kabileden Yesrib adlı bir kişi ve beraberindekiler yerleşmiştir. Bu topluluk hakkında verilen bilgiler Amâlika kavminin Arabistan'daki tarihiyle de örtüşmektedir. Yahudilerin Medine'ye gelişini Hz. Mûsâ dönemine kadar götürülenler olduğu gibi Suriye'nin Yunanlılar veya Filistin'in Romalılar tarafından işgaliyle bağlantılı görüşler de vardır. Bir başka görüş de Bâbil Kralı Buhtunnasr'ın Kudüs'ü işgal edip Süleyman Mâbedi'ni yıkmasından sonra (m.ö. 586) buradan çıkarılan yahudilerin Yesrib'e gelip yerleştikleridir. Yahudilerin Yesrib'e gelişinde sadece zikredilen zorunluluk rol oynamamış, kutsal kitaplarında geleceği bildirilen peygamberin buraya hicret edeceğinin kaydedilmesi de etkili olmuştur (İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, s. 37). Yesrib'e yerleşen İsrâiloğulları, burada kaleye benzeyen konaklar (ütüm, ücum) inşa etmişler, tarım ve çeşitli sanatlarla uğraşıp kısa sürede güçlenmişler, diğer unsurlara göre daha çabuk çoğalmışlar, Amâlika ve Cürhümlüler'i Yesrib'den çıkarıp şehre hâkim duruma gelmişlerdir. Yesrib'in yerleşim birimi olarak gelişmesinde yahudi kabileleri Benî Kurayza, Benî Kaynukâ' ve Benî Nadîr'in önemli rol oynadıkları rivayet edilmektedir. Anavatanları Yemen olan Evs ve Hazrec kabileleri Arim selinden sonra muhtemelen V. yüzyılda Yesrib ve civarına yerleştiler. Yahudilere tâbi olarak yaşamaya başlayan bu kabileler siyasal ve ekonomik baskılara, hatta bazan onur kırıcı çirkin davranışlara mâruz kaldılar. Sayıca daha az olan Evsliler Kurayza ve Nadîroğulları ile, Hazreciler de Benî Kaynukâ' ile ittifak kurdular. Hazrec reislerinden Mâlik b. Aclân, Gassânîler ve müttefik Arap kabilelerinden aldığı destek sayesinde yahudilere üstünlük sağladı ve Medine'

de hâkimiyet Evs ve Hazrec'in eline geçti (492). Bir süre sonra yahudilerin kışkırtması ile bu iki kabile birbirine düşerek yaklaşık 120 yıl boyunca birçok defa savaştı. Bunlardan sonuncusu ve en kanlı olan Buâs savaşı hicretten beş yıl kadar önce vuku bulmuş ve Hazreciler'in mağlûbiyetiyle neticelenmiştir.

Buâs savaşı, ilk Akabe buluşmasından hicrete uzanan sürecin başlangıcı olması açısından İslâm tarihinde büyük öneme sahiptir. Bu dönemde Evs ve Hazreciler aralarındaki düşmanlığı kaldıracak birleştirici bir lidere ihtiyaç duyuyorlardı. Bu arada bir peygamber çıkacağını yahudilerden duymuş olmaları onlarda yeni din konusunda fikri bir zemin oluşturmuştu. Mekke'de güçlü bir destek bulamayan Hz. Peygamber, Tâif'e giderek yeni bir çevrede davasını anlatmayı denediye de aynı olumsuz tavırla karşılaşmış, buna mukabil Akabe'de tanıştığı bazı Medine (Yesrib) sakinlerinin İslâmiyet'e girmesi üzerine şehir halkının çoğunluğunu meydana getiren Hazrec ve Evs kabileleri arasında Müslümanlık süratle yayılmaya başlamıştı. İkinci Akabe Biatı'nda Medinelî müslümanların, Resûl-i Ekrem'i ve Mekkelî müslümanları şehirlerine davet ederek her türlü tehlike ve sıkıntıda onları ve arkadaşlarını koruyacaklarına dair ant içip söz vermelerinin ardından (622) Medine hicrete uygun bir yer haline geldi. İslâmiyet'in çevreye kolayca yayılmasını sağlayacak merkezî bir konumda ve savunmaya elverişli coğrafi bir yapıda olması siyasî ortamın uygunluğu, ayrıca kervan yollarının üzerinde bulunması Medine'nin hicret yurdu olarak seçilmesini kolaylaştırdı. Hz. Peygamber'in hicrete izin vermesiyle sahâbiler Mekke'den Medine'ye göç etmeye başladılar. Ashabın büyük çoğunluğu Medine'ye gittikten sonra Resûl-i Ekrem de oraya hicret etti (8 Rebülevvel 1 / 20 Eylül 622). İslâm ve dünya tarihinde bir dönüm noktası teşkil eden ve önemli sonuç-



Uhud dağı

lar doğuran hicret Mekke'nin fethine kadar (20 Ramazan 8 / 11 Ocak 630) sürdü. Yesrib'e hicretin ardından göçün ortaya çıkardığı ilk problemler çözüldü ve Resûlullah'ın etrafında şehirdeki bütün unsurların katıldığı bir beraberlik oluşturuldu. Hicretten sonra Medine'de bazı iç düzenlemeler yapıldı. İlk olarak şehri dışarıdan gelecek tehditlere karşı güvence altına almak ve gayri müslim unsurlarla Kureyş'in iş birliğini engellemek üzere Hz. Peygamber'in nihai söz sahibi kabul edildiği, Medine toplumunun bütün unsurlarının katıldığı siyasî birliğin temelini atan Medine vesikası kaleme alındı (geniş bilgi için bk. ANAYASA). Resûl-i Ekrem'in hicretten sonra hazırladığı bir anayasa niteliği taşıyan bu ilk metinde Evs ve Hazrec kabilelerinin hakları ve onların yahudi müttetikleri hakkında ayrıntılı bilgi vardır. Kabileyi esas alan üyelik anlayışı ve dar otorite kalıpları yerine yeni bir siyasî üyelik tanımı getirmiş olan Medine vesikasının yazılmasının ardından ensarla muhacirler arasında kardeşlik bağı (muâhât) kuruldu. Evs ve Hazrec kabileleri, eski düşmanlıklarını unutup kendilerine verilen ensar unvanına uygun biçimde yaşamaya devam ettiler. Yahudiler Evs ve Hazrec kabilelerinin oluşturduğu ittifakı bozmaya çalışılsa da başarılı olamadılar.

Hicretten sonra Medine ile Mekke arasındaki mücadelenin ilk safhasını Mekke'nin ekonomik baskı altına alınması oluşturur. Mekkeliler, müslümanların tehdidi altındaki kervan yollarının emniyetini yeniden sağlamak ve Medine'yi ele geçirmek amacıyla harekete geçtiler. Medine - Mekke arasındaki ilk büyük savaş olan Bedir Gazvesi'nde düşmanlarını mağlûp eden Medineliler, Arabistan içerisinde itibarlı bir konumda bulunan Mekke müşriklerine ilk darbeyi vurmuş oldular. Bedir Gazvesi'nden sonra Mekke müşrikleri bir yandan Medine'ye yürümek için hazırlık yaparken öte yandan kervanları için alternatif yollar bulmaya çalışıyorlardı. Uhud Gazvesi Kureyşliler'e bu anlamda yeni bir ümit oldu. Fakat savaş meydanında kazandıkları başarıyı siyasî üstünlükle pekiştiremediklerinden Medine bir tehdit unsuru olmaya devam etti. Uhud Gazvesi'nde kazanılan başarının ancak Medine'nin ortadan kaldırılmasıyla devamlılık kazanacağını düşünen Mekkeliler Medine'ye öldürücü darbeyi vurmak için yeni bir seferin hazırlıklarına başladılar. Bütün güçlerini toplayarak giriştikleri ve Medine'nin içeriden savunulduğu

Hendek Gazvesi, Mekkeliler açısından olumlu sonuç vermediği gibi itibarlarını da sarstı. Medine'ye karşı bu son hamleleri de başarısızlığa uğrayan Mekkeliler geri çekilip taarruz konumundan savunma konumuna geçmek zorunda kaldılar. Müslümanların kazandıkları psikolojik üstünlük ve Medine'de oluşturulan birlik-telik, Arap yarımadasında İslâm'ın yayılması açısından daha elverişli imkânlar ortaya çıkardı. Bu arada Medine vesikasının hükümlerine uymayan yahudi kabilelerinden Benî Kaynakâ' Zilkade 2'de (Mayıs 624), Benî Nadîr Rebülevvel 4'te (Ağustos 625) Medine'den sürüldü. Hendek Gazvesi'nde müslümanlara ihanet eden Benî Kurayza kabilesi de cezalandırıldı (Zilhicce 5 / Mayıs 627) ve şehirde hiçbir yahudi kabilesi kalmadı. Bu noktadan hareket eden Hz. Peygamber, Mekke ile Medine arasındaki husumeti ortadan kaldırmak ve Kâbe'nin müslümanlar tarafından benimsendiğini göstermek istiyordu. Bu amaçla çıkılan umre yolculuğu sırasında Hudeybiye Antlaşması imzalanarak bir barış ortamı oluşturuldu. Antlaşmanın daha sonra Kureyş tarafından bozulması Mekke'nin fethedilmesi sürecini başlattı. Resûl-i Ekrem Mekke'nin fethinden sonra muhacirlerle birlikte Medine'ye döndü ve ensara karşı vefa duygusuyla hareket edip kurduğu devletin başşehir yaptığı Medine'de yaşamayı tercih etti. Medine Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman dönemlerinde çok geniş bir alanda gerçekleştirilen fetihlerin sevk ve idare edildiği, çeşitli idarî ve sosyal düzenlemelerin yapıldığı hilâfet merkezi olarak önemini korudu. Hz. Osman'ın Medine'de kuşatılarak katledilmesi (18 Zilhicce 35 / 17 Haziran 656), buradaki siyasî otoriteye karşı dışarıdan yapılan ilk müdahale olduğu gibi bu olay aynı zamanda Medine'nin insanların zihnindeki kutsiyetinin çığnemesi anlamına da geliyordu. Hz. Ali'ye biat bu hususta söz sahibi Medineliler'in çoğunluğunun katılımıyla gerçekleşti. Hz. Ali halife olunca gelişen olayları Medine'den çözmeyi denedi. Bir sonuç alamayınca Medine halkının ve yakın çevresinin bütün çabalarına rağmen şehirden ayrıldı. Başta ensar olmak üzere Hz. Ali'nin bu kararına muhalefet edenler Medine'nin tekrar hilâfet merkezi olmayacağı endişesini taşıyorlardı. Hz. Ali'nin buradan hangi amaçla çıktığı, ilk olarak nereye gittiği ve hilâfet merkezini nakletmek isteyip istemediği hususları açık değildir. Bazı kaynaklarda Medine'nin Hz. Hasan'ın hilâfeti Muâviye'ye bi-

raktığı yıla kadar (41/661) başşehir kabul edilmiş olması (Kalkaşendî, III, 183), en azından başlangıçta Hz. Ali'nin Medine'yi fitneyi bastırmak amacıyla terkettiği ve daha sonra geri döneceği şeklinde yorumlanmıştır. Temelde siyasî olan bu kararın alınmasında dinî, içtimai ve iktisadî faktörlerin rol oynadığı görülmektedir. Hz. Ali halife seçildiğinde İslâm dünyasında siyasî ağırlığın Hicaz'dan Suriye ve Irak'a kaymakta olduğu ve iki bölge arasında üstünlük mücadelesine dönüştüğü dik-kati çekmektedir.

Hz. Ali'yi halife olarak tanımayıp isyan eden Muâviye, Hicaz'a Büsr b. Ebû Ertât kumandasında 4000 kişilik bir kuvvet gönderdi. Medine'ye gelen Büsr halka zulmederek Muâviye için zorla biat aldı. Hz. Ali'nin şehid edilmesi ve Hz. Hasan'ın hilâfeti Muâviye'ye bırakıp Medine'ye yerleşmesiyle Emevî hânedanı iktidarı ele geçirdi. Emevîler'in hilâfet merkezi Dımaşk'a nakletmeleri Medine'nin siyasî üstünlüğünü zayıflattı. Ancak Asr-ı saadet'in güzel hâtıralarını ve Hz. Peygamber'in mescid ve kabrini bünyesinde barındırması Medine'nin dinî ve kültürel merkez olarak önemini sürdürmesi için yeterliydi. Bu durumdan rahatsızlık duyan Muâviye, şehre bu önemi kazandıran değerleri buradan naklederek Medine'nin siyasî hüviyetinden sonra dinî merkez olma özelliğini de kaybetmesini istiyordu. Bu amaçla Vali Mervân b. Hakem'den Mescid-i Nebevî'nin minberini söküp Resûl-i Ekrem'in asâsıyla birlikte Dımaşk'a göndermesini istedi. Ancak Medine'de oluşan muhalefeti aşamadı. Ardından gelen bazı Emevî halifeleri Hz. Peygamber'in minberini Dımaşk'a nakletmeyi düşünmüşlerse de bunu gerçekleştirecek uygun bir ortam bulamamışlardır. Muâviye'nin ölümünden (60/680) sonra Hz. Hüseyin ve Abdullah b. Zübeyr Medine valisinin baskılarına rağmen Muâviye'nin oğlu Yezîd'e biatı reddedip Mekke'ye gittiler. Yezîd'in iktidara gelmesinin ardından müslümanlar Medine'de Emevîler'e karşı yeniden muhalefet hareketi başlattılar. 63'te (683) meydana gelen Harre Savaşı'nda şehir Suriye'den gönderilen Emevî ordusu tarafından yağmalandı; Medineliler Yezîd'e zorla biat ettirildi. Bundan sonra Medine bazan Emevîler'in, bazan da Hicaz'da halifelikliğini ilân eden Abdullah b. Zübeyr'in gönderdiği valiler tarafından yönetildi. Abdülmelik halife olunca Hicaz ve Irak'a hâkim olmakla birlikte giderek güç kaybeden Abdullah b. Zübeyr'e yönelmeye karar verdi. Haremeyn'i

hâkimiyeti altına almanın yolunun Medine'den geçtiğini çok iyi bilen Abdülmelik ilk olarak bu şehri yeniden Emevî idaresine katmayı hedefliyordu. Bu maksatla üç ayrı orduyu Medine'ye gönderdi. Şehre girişleri yasaklayıp Mekke ile bağlantısını ve buradan yapılacak mal sevkiyatını kesti. Ardından yola çıkardığı Haccâc b. Yûsuf, Medine'de herhangi bir engelle karşılaşmayıp Mekke'ye ulaştı. Abdullah b. Zübeyr özellikle Harre faciasının ardından siyasetle uğraşacak hali kalmadığından Medine halkından tam bir destek görmedi. Emevî hâkimiyetinin sonuna doğru Ebû Hamza eş-Şârî kumandasındaki Hâricîler, Kudeyd yakınlarında yapılan savaş neticesinde Medine'yi ele geçirdi (13 Safer 130 / 23 Ekim 747). Ancak hemen ardından Abdülmelik b. Atıyye kumandasındaki Emevî ordusu şehre yeniden hâkim oldu.

İlk Abbâsî halifesi Ebû'l-Abbas es-Sefâh'a biat edilmesinden sonra Haremeyn valisi olan Dâvûd b. Ali, Mekke'de başladığı Emevî ailesi ve taraftarlarını cezalandırma işini Medine'de tamamladı (Küçükaşçı, *Cahiliye'den Emevîler'in Sonuna Kadar Haremeyn*, s. 305). Siyasî merkez özelliğini kaybetmesinin ardından merkezî otoriteye karşı oluşan muhalif hareketlerin odağı haline gelen Medine, Abbâsîler döneminde de Hz. Ali'nin soyundan gelenlerin öncülüğünde Abbâsî iktidarına muhalif olanlara merkezlik yaptı. Hz. Hasan'ın hilâfeti Muâviye'ye bırakmasından ve Hz. Hüseyin'in Kerbelâ Vak'ası'nda şehid edilmesinden sonra çocukları ve ailelerinin Medine'ye yerleşmesi Ali evlâdını bu şehirde önemli bir siyasî güç haline getirdi. Abbâsî idarecileri, destekleriyle iktidara geldikleri Ali evlâdını sadece iktidardan uzaklaştırmakla kalmayıp sürekli gözetim altında tutarak en sert şekilde cezalandırdılar. 1 Receb 145'te (25 Eylül 762) Abbâsîler'e karşı hilâfet iddiasıyla harekete geçen Ali evlâdından Muhammed b. Abdullah en-Nefsüzzekiyeye, İmam Mâlik'ten fetva aldığı kaydedilen şehir halkının desteğiyle Medine'ye hâkim oldu. Ancak kısa bir süre sonra İsmâ b. Mûsâ kumandasındaki Abbâsî ordusu şehri ele geçirdi (14 Ramazan 145 / 6 Aralık 762); Muhammed en-Nefsüzzekiyeye ve teslim olmayan Medineliler öldürüldü (Taberî, VII, 599-600). Harre Vak'ası'ndan sonra Medine tarihinde en çok iz bırakan bu olayın ardından Medine, merkezî hükümete karşı Ali evlâdının ve özellikle Hz. Hasan neslinden gelenlerin öncülüğünde gerçekleşen muhalefet hareketinin mer-

kezine dönüştü. Medine'de isyan eden Sâhibü Fah Hüseyin b. Ali'nin öldürülmesi üzerine (169/786) Medine vali vekili Ömer b. Abdülazîz b. Abdullah, Ali evlâdından olanlarla Sâhibü Fah Hüseyin'e destek veren bazı kimselerin evlerini yakarak mallarına el koydu. 230'da (845) Benî Süleym kabilesinden bir grup eşkıyanın Medine'de isyan edip Mekke ve Medine arasında yol kesmesi ve bazı köyleri yağmalaması üzerine Abbâsî Halifesi Vâsiq-Billâh tarafından gönderilen Boğa el-Kebîr lakaplı Ebû Mûsâ et-Türkî Medineliler'in de yardımıyla âsileri cezalandırdı (a.g.e., IX, 129-131).

266'da (880) Ali evlâdından Hasenîler ve Hüseynîler arasında çıkan ihtilâf şehrin çeşitli yerlerinde silâhlı çatışmalara sebep oldu (a.g.e., IX, 552-553). Kökleri Emevîler dönemine kadar uzanan mücadeleden Hüseynîler galip çıkınca Hasenîler Mekke'ye gitmek zorunda kaldı. Medine idaresini ele geçiren Hüseynîler, Abbâsîler'in ikinci döneminden itibaren İslâm dünyasında kurulan bütün devletlerin Haremeyn'e hâkim olarak İslâm dünyasının liderliğini üstlenmek için gösterdikleri mücadele ve rekabetten en iyi şekilde yararlanıp Medine'deki güçlerini pekiştirdiler. IV. (X.) yüzyıldan itibaren şehrin yerel yöneticisi konumundaki Hüseynîler çıkarlarına göre bazan Fâtımîler, bazan da Abbâsîler adına hutbe okuttular. Diğer taraftan Medine ekonomik yönden bağımlı olduğu Mısır'a siyasî yönden de bağımlı hale geldi. Bundan sonra Mısır'da kurulan devletlerle diğer devletler arasında rekabete sahne olan Medine IV. (X.) yüzyıldan itibaren Mısır'a bağlı olarak yönetildi. Medine'nin siyasî açıdan Mısır ile bağlantısı Tolunoğulları döneminde (868-905) gerçekleşti. İhşîdîler de Medine'ye hâkim olmaya çalıştılar. Ancak onların hükümranlılığı kısa sürdü (965-969) ve Abbâsî valileri şehri yeniden hâkimiyetleri altına aldılar. 358 (969) yılında tekrar Medine'ye hâkim olan Hüseynîler, Abbâsîler yerine Fâtımîler adına hutbe okutmaya başladılar (Makrîzî, I, 172). 365'te (976) tekrar Abbâsî idaresine geçen Medine bundan sonra iki devletin önemli rekabet alanı haline geldi ve şehirde hâkimiyet Abbâsîler ile Fâtımîler arasında sık sık el değiştirdi. Medine emîrleri menfaatleri doğrultusunda güçlüden yana tavır takındılar. Fâtımîler, Abbâsîler'le doğrudan çatışmaya girmek yerine İslâm dünyasında fiilî hâkimiyetin Haremeyn'de adına hutbe okunan devlet başkanına ait olduğu gerçeğinden hareketle Mekke

ve Medine'ye hâkim olma siyasetini benimsediler. 359'da (970) Medine içerisinde Fâtımîler, Medine dışında ise Abbâsîler adına hutbe okunmuştu (İbnü'l-Esîr, VIII, 220; Necmeddin İbn Fehd, II, 407). Abbâsî-Fâtımî rekabetinin yanında Mekke ve Medine emîrleri arasında mücadele devam ediyor, bazan Medine, Mekke emîrleri tarafından istilâ ediliyor (Sehâvî, II, 222), bazan da Medine'den Mekke'ye sefer düzenleniyor ve iki grup arasında çatışmalar oluyordu (Necmeddin İbn Fehd, II, 408). Bazan kendi adlarına hareket eden Mekke emîrleri Medine'yi kendilerine bağlamak istiyorlardı (Makrîzî, I, 278-279). İdarî bakımdan zaman zaman Mekke emîrine bağlanan Medine'de Hüseynîler'in yönetimi uzun süre devam etti. Bununla birlikte Hüseynî emîrlerinin siyasî hareket alanları genellikle Medine ile sınırlı kalmış, Mekke emîrleri gibi Hicaz bölgesi ve dışına nâdiren taşmıştır. Fâtımîler'in Haremeyn'e hâkim olması, Sünnîliği benimseyen Selçuklular'ın Medine'yi Sünnî hâkimiyetine sokmak için mücadele etmelerine yol açtı. Mekke'de adına hutbe okunduğunu haber alan (462/1070) Selçuklu Sultanı Alparslan bundan memnun oldu ve Medine emîrine adına hutbe okutursa tahsisat bağlamayı ve çeşitli hediyeler göndermeyi vad etti (İbnü'l-Esîr, X, 61; Necmeddin İbn Fehd, II, 473). Ancak Mekke emîrinin Medine'ye Türkler'den meydana gelen bir ordu göndermesi ve burada bazı faaliyetlerde bulunmasına rağmen Selçuklu sultanının bu arzusu gerçekleşmedi. Selçuklular'ın Medine ile ilgisi Sultan Melikşah zamanında devam etti ve 482-483'te (1089-1090) Medine'de Halife Muktedî-Biemrillâh ile birlikte Melikşah adına hutbe okundu. Sultan Melikşah'ın vefatı üzerine Medine'de hutbe hükümdar olan oğlu Mahmud adına okundu (22 Şevval 485 / 25 Kasım 1092). Daha sonra şehre bazan Selçuklular, bazan Fâtımîler hâkim oldular. Yemen'in önemli bir kısmını ele geçiren Selâhaddîn-i Eyyübî'nin kardeşi Turan Şah'ın gayretleriyle Fâtımî hâkimiyetinden çıkan Medine'de hutbe 569 (1174) yılından itibaren Abbâsî halifesinin yanı sıra Nüreddin Mahmud Zengî adına okunmaya başlandı (Fâsî, *Şifâ'ü'l-garâm*, II, 366-367). Nüreddin'in ölümünün (569/1174) ardından bağımsızlığını ilân eden Selâhaddîn-i Eyyübî Medine ile özel olarak ilgilenip buradaki Sünnî hâkimiyetinin devamını sağladı. Adları hutbede Abbâsî halifeleriyle birlikte zikredilen Eyyübî hükümdarlarının Medine ile

İlgileri Selâhaddin'den sonra da devam etti.

Abbâsî halifelerinin İslâm dünyasında siyasî etkinliklerinin azalması ve "hâdimü'l-Haremeyn" unvanını kullanan Memlûk Sultanı I. Baybars'ın Moğol istilâsıyla ortadan kaldırılan Bağdat Abbâsî hilâfeti Mısır'da yeniden kurmasının ardından Medine Memlûkler'e bağlandı. Haremeyn'e hizmet konusunda zaman zaman Osmanlılar'la rekabete ve mücadeleye girişen Memlûkler'in Medine hâkimiyeti Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferine kadar (1517) sürdü.

İdarî Yapı. Hicretten önce idarî yapıya dair herhangi bir düzenlemenin bulunmadığı Medine'de her kabile veya grup kendi içinde bağımsızdı ve kendi kurallarına göre yaşıyordu. Bununla birlikte şehrin iktisadî hayatına hâkim olan yahudiler zaman zaman idarî alana giren bazı hususlarda Araplar'ı kendilerine tâbi kılıyordu. Hz. Peygamber'in Yesrib'le ilgili yaptığı ilk düzenleme, kendisi hicret edinceye kadar buradaki müslümanlarla irtibatı sürdürmek üzere Evs ve Hazrec kabilelerinden on iki nakib seçtirmesidir. Resûl-i Ekrem ve muhacirlerin Medine'ye gelmesinin ardından meydana getirilen yeni siyasî-hukukî yapı içinde sosyal, askerî ve ekonomik teşkilâtlanma gerçekleştirildi ve Medine kurulan devletin başşehri oldu. Bu dönemden itibaren hisbe ve şurta teşkilâtları oluşmaya başladı. Hz. Peygamber Medine dışına çıktığında yerine vekil bırakırdı. Hulefâ-yı Râşidîn, sınırları Arap yarımadasının dışına ulaşan ve hızla büyüyen devleti Medine'den yönetmeyi sürdürdü. Hz. Ali zamanında hilâfet merkezinin Kûfe'ye taşınmasından sonra Medine, merkezden atanan, Emevîler ve Abbâsîler döneminde çoğunlukla burada oturan ve Haremeyn valisi adı verilen yöneticiler tarafından idare edildi. Emevîler devrinde başlayan ve Abbâsî döneminde yaygınlaşan Medine merkezli isyanlar bazan valilerin şehirden çıkarılmasına veya şehri terketmelerine sebep olmuştur. Bundan dolayı aynı anda Medine'de isyancılar ve merkezî hükümet tarafından görevlendirilen iki vali olabiliyordu. Emevîler ve Abbâsîler Medine'ye ayrı bir önem vermişler, tayin ettikleri özel görevliler vasıtasıyla hem yöneticileri hem de halkı sürekli denetim altında tutmuşlardır. Muhammed en-Nefsüzzekiye hareketini bastırıp Medine'ye tekrar hâkim olan Abbâsîler şehirdeki halkı daha sıkı denetleyip takip edecek tedbirler aldılar. Medine bir süre Tolunoğulları

ve İhşîdiler'e bağlı valiler tarafından yönetildi. İhşîdiler'den sonra Hüseyinler şehri genellikle kendi adlarına, zaman zaman da Hasenî Mekke emirlerine tâbi olarak idare ettiler. Bu durum Osmanlı döneminde Medine'nin Mekke Emirliği'ne bağlanmasına kadar sürdü (Abdülbâsit Bedr, II, 342). Eyyûbîler ve Memlûkler'in Medine'deki otoriteleri idarî ve siyasî bakımdan en önemli görevli sayılan, aynı zamanda Harem-i şerif'te vazifelendirilen hâdimlerin başkanı olan şeyhülharem tarafından temsil edilmiştir.

Fizikî Yapı. Hz. Peygamber Yesrib'e hicret ettiği zaman buranın mahalle sayısı Mekke'den daha azdı. Arap ve yahudi kabileleri kendilerine ait mahallelerde yaşıyorlardı. Evlerin birbirine paralel ve bitişik olarak sıralandığı, Resûl-i Ekrem'in şehre girerken geçmiş olduğu güzergâhın tasvirinden anlaşılmaktadır (Belâzürî, *Fütûh*, s. 5). Ayrıca şehrin üç tarafı bahçeler ve bunları birbirinden ayıran çit ve alçak duvarlarla çevrilmişti. Bunlar arasında uzanan yollar çok dardı. Hz. Peygamber Medine'ye geldiğinde şehirde daha çok yahudilerin oturduğu taştan, üç katlı, sayıları altmışa kadar çıkan ve kale olarak kullanılacak büyüklükte evler vardı. Resûlullah şehrin fizikî yapısında önemli bir yeri bulunan bu yapıların korunmasını istemiş ve hicretten sonra bunlara yenileri eklenmiştir.

Medine hicret esnasında tam anlamıyla şehirleşmemiş, tarıma dayalı bir ekonomik yapıya sahipti. Bundan dolayı kentleşme teşvik edilmiş ve şehrin İslâmlaşması ile medenîleşmesi arasında paralellik kurulmak istenmiştir. Bu bağlamda idare ve savunma, ekonomi ve pazar, dinî hayat gibi medenî hayatın en önemli üç fonksiyonu sırasıyla düzenlendi; şehir planı Mescid-i Nebevî merkez olmak üzere geliştirildi ve bazı yapılar korundu. Gerçekleştirilen yeni yerleşme düzeninde mahallelerin sayısı artarken bazı kenar semtler de şehrin bir parçası haline getirildi. Fetihlerle birlikte gelirlerin artması üzerine geniş ve güzel evler, konak tarzı yapılar inşa edilmeye başlandı. Emevîler döneminde Akik vadisi, yapılan köşklele Medine şehrinin en mûtena semtlerinden biri haline geldi. Mescid-i Nebevî, bir ibadethane işlevinin yanında daha sonraki devirlerde ortaya çıkacak olan birçok sosyal kurumu bünyesinde barındıran ve külliye adı verilen geleneğin de çekirdeğini teşkil etti. Harem-i şerif'in Hz. Ömer, Osman, I. Vefîd, Mehdî-Billâh ve Sultan Kayıtbay tarafından genişletilmesi ve

çevresinin düzenlenmesi şehrin fizikî yapısında önemli değişikliklere sebep oldu. Su şebekesi, kamu ve çevre sağlığı ile şehir içi ulaşımın sağlanması yolunda sürekli tedbirler alınarak şehrin fizikî yapısına sosyal ve kültürel bina kompleksleri ilâve edildi. Medine'de Mescid-i Nebevî'nin dışında bir kısmının planlanması ve kible tesbiti bizzat Hz. Peygamber tarafından yapılan mescidler inşa edildi. Resûl-i Ekrem, ashabından vefat edenlerin defni için Bakî' mevkiini mezarlık olarak şehir planına kattı ve burası Cennetü'l-bakî' adıyla tanındı. Medine'de Abbâsîler döneminden itibaren halifeler, hânedan mensupları ve diğer ileri gelenler tarafından oluşturulan zengin vakıflar sayesinde idarî binalar, mescid, medrese, tekke, zâviye, ribât, imaret ve sebiller inşa edilmiş, bunlar bir taraftan şehrin fizikî yapısını güzelleştirirken diğer taraftan ekonomik hayata önemli katkılar sağlamıştır. Bunlardan medrese, tekke, zâviye ve ribâtlar hac mevsimlerinde Medine'ye gelenler için misafirhane görevi de yapıyordu. Malzemelerin genellikle Hicaz dışından getirilmesi inşaatların maliyetini arttırmasına rağmen şehrin mukaddes konumu dolayısıyla burada inşaat yapmak bir prestij vasıtası olarak görülmüştür.

Şehri bedevî kabilelerin saldırısından korumak için surlarla çevirmek gerekiyordu. Büveyhî Hükümdarı Adudüddeve tarafından 360'ta (971) taş ve kerpiç kullanılarak yaptırılan surların Cennetü'l-bakî', Uhud, Kubâ ve Akik'a çıkan dört adet ahşap kapısı vardı. Bu surlar zamanla harap olmuş ve 540'ta (1145-46) Medine'de bir medrese yaptırmış olan Zengîler'in ünlü veziri Cemâleddin el-İsfahânî tarafından yeniden inşa edilmiştir. Şehri kısmen kuşatan surlar bedevî hücumlarına karşı yetersiz kalınca Nüreddin Mahmud Zengî 557'de (1162) yeni bir sur yaptırmış, bunlar daha sonraki dönemlerde tamir edilmiştir. Adudüddeve'nin yaptırdığı hastahaneyi de Memlûk Sultanı I. Baybars tamir ettirmiştir (İbn Kesîr, XI, 320; XIII, 291).

Ekonomik Yapı. Hicretten önce Mekke Arap yarımadasında önemli bir ticaret merkezi iken Medine'nin bu alandaki rolü çevresiyle sınırlıydı. Fazla gelir kaynağına sahip olmayan şehrin çevresindeki tarıma elverişli araziler temel ihtiyaçları ancak karşılayabiliyordu. Halk genellikle ziraatle geçinmekle birlikte değişik dallarda sanat erbabı da bulunuyordu. Şehir-

deki Arap kabilelerinden Evs ve Hazrec'in yanında Benî Kurayza ve Benî Nadîr tarım ve hayvancılık, ekonomik bakımdan daha güçlü olan Benî Kaynukâ' ise silâh imalâtı ve kuyumculukla meşguldü. Bütün unsurlar ticaretle uğraşıyorsa da şehrin batısında kendi adlarına bir çarşılari bulunan Benî Kaynukâ'nin öncülüğünde yahudiler şehrin ekonomik hayatında daha fazla söz sahibi olmuşlardır.

Hicret öncesinde Yesrib'de mahallî hüviyetleri ağır basan pazar yerleri mevcuttu. Mescid-i Nebevî'nin inşasından sonra şehir planının tamamlayıcı unsurlarından biri olan çarşı, yeri bizzat Hz. Peygamber tarafından belirlenerek faaliyete geçirildi. Çarşının işleyişine dair bazı düzenlemeler yapıldı. Tarım ve hayvancılık konusunda bilgi sahibi olan ensarla ticaret konusunda mahir olan muhacirlerin tecrübelerinin birleştirilmesi çarşının işleyişinde güçlü bir geleneği ortaya çıkardı. Kamu mâli sayılan çarşıda yer edinmeye, kiralama veya bazı eşyaların sabitlenmesine izin verilmiyor ve açık bir alan olarak kalmasına dikkat ediliyordu. Hz. Ömer döneminde ticaret hayatıyla ilgili harbî tüccarlardan 1/10 oranında vergi alınması gibi bazı düzenlemeler yapıldı. Emevîler'in iktidara gelişle çarşıya kamuya ait bazı binalar yapıldı ve Hişâm b. Abdülmelik zamanında kapalı bir alan haline getirildi. Tamamı kiraya verilen ve dışarıdan mal getirenlerden ücret alınan çarşıda esnaf ve sanatkârlara meslek gruplarına göre müstakil bölümler ayrıldı. Ekonomik bakımdan dışa bağımlı olan ve Emevîler'in şehirlerine yönelik politikalarından memnun olmayan Medine halkı Halife Hişâm'ın vefatının (125/743) ardından çarşığı tahrip ederek Emevîler'den önceki şekline dönüştürdü. Bundan sonra Medine çarşısı, hac mevsimleri dışında ara sıra ticaret kervanlarının uğradığı bir pazar olarak faaliyetini sürdürdü.

Hz. Ömer zamanında kurulan divan teşkilâtı Medine halkının geçim şartlarını kolaylaştırmış ve fetihlerin ardından buraya getirilen ganimet gelirleri şehrin ticarî hayatını canlandırmıştı. Ancak hilâfet merkezinin nakledilmesinden sonra Medine'nin mevcut ekonomik yapısı sakinlerinin ihtiyaçlarını karşılayamaz oldu. Hac mevsimleri dışında şehirde herhangi bir ticarî faaliyet imkânı kalmadı. Emevîler döneminde Medine'ye bazı yardımlar yapılmışsa da bunun düzene girmesi Abbâsîler devrinde gerçekleşti ve devlet bütçesinde "nafakâtü'l-Haremeyn" adıyla bir fon oluşturuldu. Ayrıca halifeler hac

için Mekke'ye giderken Medine'ye uğrayarak halka hediye verip ihsanlarda bulunuyorlardı. Eyyübîler ve Memlûkler Medine için kurulan vakıflara yenilerini ilâve etmişlerdir.

Nüfus. Medine'nin hicret öncesi nüfusu hakkında fazla bilgi yoktur; bu dönemde şehirde yaklaşık 10-20.000 kişinin yaşadığı tahmin edilmektedir. Hicretten sonra ilk nüfus sayımı olarak nitelendirilebilecek, ensar-muhâcirin arasında gerçekleştirilen muâhâttan 1500 müslümanın varlığı anlaşılmakta ve gayri müslim unsurlar buna ilâve edildiği zaman nüfusun 10.000'i aştığı görülmektedir. Hicretin ardından şehrin nüfusu sürekli arttı. Hz. Peygamber vefat ettiği Medine'de 30.000 sahâbinin bulunduğu kaydedilmektedir (Abdülhay el-Kettânî, III, 206). Yahudilerin buradan ayrılmasına rağmen şehir ve çevresinde 60.000 kişinin yaşadığı tahmin edilmektedir (M. Şevki b. İbrâhim Mekki, *Sükkânü'l-Medineti'l-münevver*, s. 30). Medine'nin nüfusu ilk fetihlerden sonra da artmaya devam etti. Hz. Ömer ve Osman zamanlarında Mescid-i Nebevî'nin ihtiyacı karşılayamamasından dolayı genişletilmesi nüfus artışının sürdürülünü göstermektedir. İlk İslâm fetihleri sırasında bazı müslümanların fethedilen şehirlere yerleşmeye başlaması ve hilâfet merkezinin nakledilmesi nüfus artışını durdurdu. Emevî ve Abbâsîler'in Medine'ye yönelik siyasetleri, Harre Savaşı gibi şehre önemli kayıplar verdiren olaylar ve kıtlık sebebiyle bazı yıllarda görülen ekonomik sıkıntılar yüzünden şehrin nüfus kaybı artarak sürdü. Şehrin dış tehditlere açık olması da nüfusu azaltan diğer bir etkendi. 1502'de sur içindeki ev sayısının 300 civarında verilmesi, Osmanlı öncesi dönemde şehir ve çevresinde 3000-8000 civarında bir nüfusun yaşadığına işaret etmektedir (a.g.e., s. 32-33).

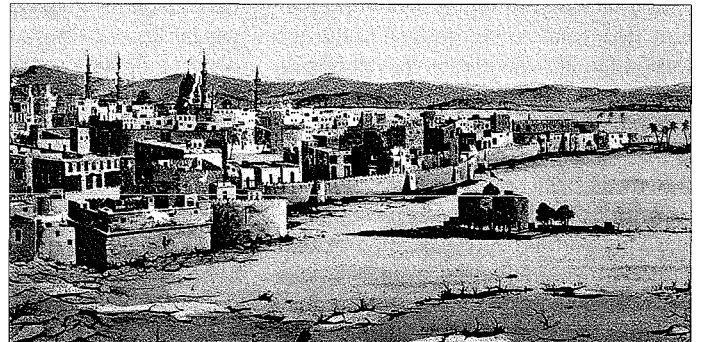
İlim ve Kültür Hayatı. Hz. Peygamber, Birinci Akabe Biatı'ndan sonra Yesrib

halkına İslâm'ı ve Kur'an'ı öğretmesi için Mus'ab b. Umeyr'i görevlendirdi. Bu eğitim ve öğretim faaliyetleri Resûl-i Ekrem'in şehre gelmesi, Mescid-i Nebevî'nin inşası ve ehl-i Suffe'ye yer ayrılmasından sonra artarak devam etti. Mescid-i Nebevî'nin yanında bazı evlerde de eğitim ve öğretim faaliyetleri yapılmıyordu (İbn Sa'd, IV, 155). Ayrıca Hz. Peygamber'in Bedir Gazvesi'nde esir alınan müşriklerden okuma yazma bilenleri on müslümana okuma yazma öğretmesi şartıyla serbest bırakması da onun ilme verdiği önemi göstermektedir.

Hicretin ardından kısa sürede gelişerek İslâm dünyasının en önemli kültür merkezi haline gelen Medine'nin bu özelliği Hz. Ali'nin hilâfet merkezini Kûfe'ye nakletmesinden sonra da sürdü. Resûl-i Ekrem'in İslâm'ı tebliğ görevinin ibadetlere ve beşerî ilişkilere ait hükümleri bildirme ve öğretme yönü ağırlıklı olarak Medine döneminde gerçekleşmiştir. Bu sebeple Medine halkının örfüne Hz. Peygamber'in yaşayan sünneti olarak özel bir önem verilmiş ve buradaki zengin hadis malzemesi en ince ayrıntısına kadar incelenmiştir. Medine'de İslâm'ın erken döneminde başlayan bu kültürel canlılığın tabii bir sonucu olarak dinî ilimlerde yetkin âlimlerin yetişmesi, şehri İslâm dünyasının diğer bölgelerinde yaşayan âlimler ve ilim öğrenmek isteyenler için bir cazibe merkezi haline getirmiştir.

Medine'de Resûl-i Ekrem tarafından başlatılan ilmi faaliyetler sahâbe ve tâbiîn döneminde devam etmiş, tefsir, hadis, fıkıh ve tarih (siyer ve megâzî) gibi alanlarda şehrin adıyla anılan ekoller oluşmuş, bu ilimleri tedvin hareketlerine en büyük katkıyı şehrin âlimleri yapmıştır. Übey b. Kâ'b tarafından kurulan Medine tefsir ekolünün önemli temsilcileri arasında Ebû'l-Âliye er-Riyâhî, Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî ve Zeyd b. Eslam el-Adevî sayılabilir. Medineli kıraat âlimleri Nâfi' b. Abdurrahman el-Leysi, Ebû Ca'fer el-Kâri,

Medine'yi gösteren eski bir kartpostal



Abdurrahman b. Hüzmüz el-A'rec Übey yoluyla Resûlullah'a ulaşır.

Medine halkının uygulamalarına ayrı bir önem veren Medinelî fakihler ve bilhassa fukahâ-i seb'a, "amel-i ehli Medîne" kavramının İslâm hukuk metodolojisine girmesine zemin hazırlamıştır. Medine'de Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Âişe, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas gibi fakih sahâbîler, tâbiîn döneminin birinci nesil fakihleri ve bunlar arasında ayrı bir konuma sahip bulunan fukahâ-i seb'a Kur'an ve hadis bilgisinin, fikhî görüş ve usullerinin Nâfi', İbn Şihâb ez-Zühri, Ebû'z-Zinâd, Rebiatürre'y, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî gibi bir sonraki nesilden Medinelî fakihlere aktarılmasının yanı sıra Medine fikhî ekolünün oluşmasında da önemli katkıları olmuştur. Medine halkının uygulamalarına ve teşriî bir konudaki ittifakına Mâlikî mezhebi başta olmak üzere bütün Sünnî fikhî mezheplerince önem verilmiştir.

İslâm tarih yazıcılığı, Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun hayatına dair bilgileri toplamayı kendileri için bir görev sayan sahâbîler tarafından Medine'de başlatıldı. Siyer ve megâziye dair bilgilerle hadisleri bir araya toplayan ve İslâm tarih yazıcılığında iki önemli ekolden biri olan Medine tarih ekolü âlimleri (diğeri Basra ve Küfe merkezli Irak ekolü), bu çalışmalar sonunda elde ettikleri malzemeyi kronolojik ve coğrafi mekân içine yerleştiren sistematik eserler yazmaya başladılar. Bunlar arasında sahâbeden Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Amr b. Âs ve Berâ b. Âzib; tâbiînden Ebân b. Osman, Hz. Ali'nin torunu İmam Zeynelâbidîn Ali b. Hüseyin; ensardan Sa'd b. Ubâde'nin torunu Şürahbîl b. Saîd, Âsım b. Ömer b. Katâde, Abdullah b. Ebû Bekir b. Muhammed sayılabilir. Siyer ve megâzi ilminin ilkelerini tesbitte öncülük yapan Urve b. Zübeyr, İbn Şihâb ez-Zühri ve İbn İshak malzemenin önemli bir kısmını Medine'de derlemişler ve kullandıkları rivayetlerin büyük çoğunluğunu Medinelî râvilerden almışlardır.

Emevîler döneminde İslâm dünyasındaki kültürel değişimin bir sonucu olarak Mekke'deki gibi Medine'de de şiir ve müzik alanında önemli gelişmeler olmuştur (Mes'ûdî, IV, 137). Ayrıca Emevîler'e ve Abbâsîler'e karşı Medine'de ortaya çıkan muhalefet ve yaşanan mücadele şiirlere konu olmuş ve Haremeyn'e yapılan saldırılar itikadî konulara dair eserlerde işlenmiştir.

Abbâsîler döneminin ikinci yarısından itibaren Medine'de inşa edilmeye başlanan medreselerin sayısı Zengîler, Eyyûbîler ve Memlûkler zamanında hızla çoğaldı. Eyyûbîler devrinde dört Sünnî mezhebe göre eğitim yapan ve zengin bir kütüphaneye sahip olan Şihâbiyye Medresesi Medine'deki en önemli eğitim ve öğretim kurumları arasında yer alıyordu. 886'da (1481) yangın geçiren Mescid-i Nebevî'yi yenileyen Memlûk Sultanı Kayırbay tarafından yaptırılan medrese uzun süre şehrin eğitim merkezlerinden biri olarak kaldı.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "mdn" md.; *Müsned*, I, 270, 294; II, 364; III, 79, 240; IV, 185, 285; Buhârî, "deyn", 2, "Fezâ'ilü'l-Medîne", 1-2, 7-10, "Tabîrür-r-rüyâ", 39, "Menâkıb", 25, "Büyü", 53, "Cihâd", 71, 74; Müslim, "Hac", 85, 454, 467, "Rüyâ", 20; Tirmizî, "Menâkıb", 72; İbn Hişâm, *es-Sire* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Kahire 1987, II, 77, 82, 108-109, 143-146; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl* (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1401/1981, s. 215-219; İbn Sa'd, *et-Tabakât* (nşr. M. Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 126-127; III, 87, 341-343; IV, 155, 231; V, 429; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-münevvere*, I, 152, 156-165, 169; Belâzûrî, *Fütûh* (Fayda), s. 1-31; a.mlf., *Ensâb* (Zek-kâr), I, 274-275; II, 299, 305-306; IX, 301, 427; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), III, 140-141; IV, 455; V, 238-240; VII, 374-375, 599-600; IX, 129-131, 552-553; ayrıca bk. İndeks; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb* (Abdülhamîd), II, 367; IV, 137; İbn Abdülber, *et-Temhîd* (nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - M. Abdülkebir el-Bekrî), Mağrib 1387, I, 310; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, I, 655-658; IV, 359; V, 391; VIII, 220; X, 61, 214; İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, *ed-Dürretü's-şemîne fi târihi'l-Medîne* (nşr. M. Zeynühum M. Azeb), Kahire 1416/1995, s. 33-39, 45, 101-109; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-erab*, XVI, 265, 313, 321, 338-339; XXIX, 449-455; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 239; VIII, 46; XI, 320; XII, 199-205; XIII, 291; Firûzâbâdî, *el-Megânimü'l-mu'tabe fi me'âlimi tâbe* (nşr. Hamed el-Câsîr), Riyad 1389/1969; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, III, 183; Fâsî, *el-'İkdü's-şemîn*, I, 117; III, 292; a.mlf., *Şifâ'ü'l-garâm* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, II, 366-367; Makrîzî, *İlti'â-zü'l-hunefâ* (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1416/1996, I, 172, 278-279; Necmeddin İbn Fehd, *İthâfû'l-verâ bi-ahbâri ümmi'l-kurâ* (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire 1404/1983, II, 407-408, 473; Sehâvî, *et-Tuhfetü'l-laîfe fi târihi'l-Medîneti's-şerife*, Medine 1979, I, 385; II, 222; III, 410-411; Semhûdî, *Vefâ'ü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Muştafa* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1404/1984, I-IV, tür.yer.; *Mir'âtü'l-Haremeyn*, II, tür.yer.; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye* (Özel), II, 237 vd.; III, 206; Nûra bint Abdümelik, *el-Hayâtü'l-ictimâ'iyye ve'l-iktisâdiyye fi'l-Medîne fi sadri'l-İslâm*, Cidde 1403/1983; Abdülkuddûs el-Ensârî, *Âşârü'l-Medîneti'l-münevvere*, Medine 1985; Ahmed İbrâhim eş-Şerîf, *Mekke ve'l-Medîne fi'l-Câhiliyye ve 'ahdi'r-Resûl*, Kahire 1985; M. Şevkî b. İbrâhim Mekki,

Ahtasü'l-Medîneti'l-münevvere, Riyad 1985; a.mlf., *Sükkânü'l-Medîneti'l-münevvere*, Riyad 1405/1985; Subhî Abdülmün'im Muhammed, *el-'Alâkât beyne Mısr ve'l-Hicâz zeme-ne'l-Fâtümiyyîn ve'l-Eyyûbiyyîn*, Kahire, ts., bk. İndeks; İbrâhim Beydûn, *el-Hicâz ve'd-devletü'l-İslâmiyye*, Beyrut 1987; W. M. Watt, *Muhammad at Medina*, Karachi 1988; a.mlf., "al-Madina", *EP* (İng.), V, 994-998; Şevkî Dayf, *eş-Şi'r ve'l-ğınâ' fi'l-Medîne ve Mekke li-âşri benî Ümeyye*, Kahire 1990, s. 7-143; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi* (Tuğ), I, 198 vd., 216 vd., 615-616, 621; Sâlih b. Hâmid b. Saîd er-Rifâî, *el-Ehâdişü'l-vâride fi fezâ'ili'l-Medîne*, Medine 1413/1992; Cengiz Kallek, *Hz. Peygamber (S. A. S.) Döneminde Devlet ve Piyasa*, İstanbul 1992, bk. İndeks; Abdülbâsit Bedr, *et-Târîhu's-şâmil li'l-Medîneti'l-münevvere*, Medine 1993, I-III; Abdülâzîz ed-Dürî, *Bahş fi neş'eti 'ilmi't-târîh inde'l-'Arab*, Beyrut 1993, s. 19, 31, 48, 57, 61-102, 118-119; Mustafa Sabri Küçükkaçı, *Emevîler Döneminde Medine* (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., *Cahiliye'den Emevîler'in Sonuna Kadar Haremeyn*, İstanbul 2003, s. 209-212, 305, ayrıca bk. İndeks; Ârif Abdülganî, *Târîhu ümerâ'i'l-Medîneti'l-münevvere*, Dimaşk 1996, s. 25-322; Yûsuf Ragdâ el-Âmilî, *Me'âlimü Mekke ve'l-Medîne beyne'l-mâzi ve'l-hâzir*, Beyrut 1418/1997; Ahmed b. Yâsîn el-Hiyârî, *Târîhu me'âlimi'l-Medîneti'l-münevvere kadîmen ve hadîsen*, Riyad 1419/1999; Abdurrahman Müdeyris el-Müdeyris, *el-Medînetü'l-münevvere fi'l-'aşri'l-Memlûki* (648-923 H./1250-1517 m.), Riyad 1422/2001; R. B. Serjeant, "The Constitution of Medina", *JQ*, VIII/1-2 (1964), s. 3-16; a.mlf., "Jami'ah Pacts with the Yathrib Jews, and the Tahrim of Yathrib", *BSOAS*, XLI (1978), s. 1-42; M. J. Kister, "The Market of the Prophet", *JESHO*, VIII (1965), s. 272-276; M. Gil, "The Origin of the Jews of Yathrib", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, IV, Jerusalem 1984, s. 203-220; a.mlf., "The Median Opposition to the Prophet", a.e., X (1987), s. 65-96; M. Lecker, "Muhammad at Medina: A Geographical Approach", a.e., VI (1985), s. 29-59; a.mlf., "On the Markets of Medina (Yathrib) in Pre-Islamic and Early Islamic Times", a.e., VIII (1986), s. 133-147; Fr. Buhl, "Medine", *IA*, VII, 459-471.

NEBİ BOZKURT



MUSTAFA SABRİ KÜÇÜKKAÇI

Osmanlı Dönemi. Mekke ve Medine başta olmak üzere İslâm'ın kutsal bölgelerine yönelik Osmanlı ilgisinin başlangıcı Yavuz Sultan Selim'den daha önceye gider. Fâtihten Sultan Mehmed'in hac yolu hizmeti konusunda Memlûkler'le baş gösteren ihtilâfî bu ilginin ilk dikkat çekici yansımasıdır. Mısır'ın fethinden (1517) sonra huzura gelen Mekke heyetini Yavuz Sultan Selim'in çeşitli hediyelerle ve Şerîf Berekâtî' Mekke Emirliği'ne tayin ettiği menşurla birlikte Mekke'ye göndermesi üzerine Medine Osmanlı hâkimiyetine girmiş ve o tarihten itibaren hutbeyle Osmanlı padişahları adına okunmuştur (Feridun Bey, I, 429).

Halifelîği Abbâsîler'in mirası değil İslâm'ı ve mukaddes yerleri koruma, onlara hizmet etme olarak algılayan Osmanlılar, kutsal yerlere ve peygamber sülâlesinden gelen emîr ailesine duydukları saygıdan dolayı Medine'nin Memlûkler devrindeki imtiyazlı statüsünü aynen korudular ve Mekke Emirliği'ne bağlı konumunu değiştirmediler. İlk dönemlerde hâkimiyeti zorlaştıracak hareketlerden kaçındıkları gibi önce Aden'i, ardından Yemen'i ele geçirmek suretiyle Kızıldeniz'i kontrol altına alıp Haremeyn'i dış tehditlerden emin hale getiren Osmanlılar, hac mevsimi dışında da buraya ulaşımın güvenlik içerisinde gerçekleşebilmesi için en önemli iç tehdit olan bedevî saldırılarını önlemeye yönelik tedbirler aldılar, hac yolunda güvenliğin sağlanmasını ve Haremeyn'de yaşayan halkın ihtiyaçlarının karşılanmasını öncelikli politika edindiler. Medine, Osmanlı hâkimiyeti sırasında aileler arasındaki çatışmalar (1767) ve bedevî baskınları gibi bazı ufak çaplı olaylar dışında -İbn Suûd ve taraftarlarının ortaya çıkışına kadar- genellikle sakin bir dönem geçirdi. 1744'te Necid'de dinî bir hareket olarak ortaya çıkan Vehhâbîlik Suûd ailesinin bu hareketi benimsemesiyle siyasî bir hüviyet kazandı. Vehhâbîler, Hicaz'da gerçekleştirdikleri bir dizi faaliyetten ve Mekke'yi ele geçirdikten sonra Medine'nin erzak ambarı Yenbu' ile bağlantısını keserek burayı da hedef aldılar. Şehri koruyamayacağını anlayan Medine muhafızı Vehhâbî tehlikesinin engellenemez duruma geldiğini İstanbul'a bildirerek destek istedi (15 Muharrem 1219 / 26 Nisan 1804). Fakat Medine halkının sabırsızlıkla beklediği Osmanlı yardımının gelmemesi ve halkın bir kısmının Suûd b. Abdülazîz ile anlaşması üzerine Vehhâbîler şehri kuşattılar; bazı küçük çatışmaların ardından işgal edip (Haziran 1805) halkına kendi akîdelerini benimsemeleri şartıyla eman verdiler. Bu arada en önemli su kaynağı Aynüzzerkâ Kanalı'nı tahrip ederek susuzluğa yol açtılar; Hz. Peygamber'in kabri hariç bütün ziyaretgâhları yıkıp Mescid-i Nebevî'yi yağmaladılar. Türkler'e Mekkeliler'den fazla mütemayil olmalarından dolayı Vehhâbî işgalinden daha çok zarar gören Medineliler'in bir kısmı şehirden ayrılmak zorunda kaldı. Birkaç yıl sonra Osmanlılar, Haremeyn'de yeniden hâkimiyet kurmak ve Vehhâbî tehlikesini ortadan kaldırmak için harekete geçtiklerinde Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın oğlu Tosun Paşa kumandasında 3500 kişilik bir kuv-

vet Hicaz'a gönderildi ve iki hafta kadar süren bir kuşatmanın ardından 3 Aralık 1812'de Medine geri alındı; İstanbul ve Mısır'da büyük kutlama törenleri yapıldı. Tosun Paşa'nın daha fazla kan dökülmesi için babasının yerine emîr olan Abdullah b. Suûd ile yaptığı anlaşmayı Mehmed Ali Paşa onaylamadı; emîrin İstanbul'a gitmesini, ayrıca Mescid-i Nebevî'den yağmalanan ve daha sonra bir kısmının dağıtıldığı, bir kısmının Hindistan'da satıldığı anlaşılan bütün malların geri verilmesini istedi. Bu istekleri kabul edilmeyince diğer oğlu İbrâhim Paşa kumandasındaki ikinci bir orduyu Hicaz'a yolladı. İbrâhim Paşa'nın Medine'ye geldiği günlerde (Ekim 1816) Vehhâbîler'in şehirde yaptıkları tahribatın tamiri için İstanbul'dan gönderilen ustalar ve işçiler de çalışmalarına başlamışlardı (Burckhardt, s. 170). İbrâhim Paşa, Vehhâbîler'in merkezi Dir'iye'yi ele geçirdiğinde (Eylül 1818) önde gelen Vehhâbî liderleri Medine'de teşhir edildi; sonra da Mısır'a, ardından Mescid-i Nebevî'den aldıkları eşyanın bir kısmıyla birlikte İstanbul'a gönderildi ve idamla cezalandırıldı. Söz konusu eşya daha sonra surre emini tarafından Medine'ye götürülerek tekrar Mescid-i Nebevî'ye konuldu (BA, HH, nr. 19661; Şânîzâde, III, 16-17).

Osmanlı Devleti, Tanzimat'tan itibaren Haremeyn'de merkezî hükümetin etkinliğini arttıran birtakım tedbirler aldı. Tedricî fakat istikrarlı bir şekilde Hicaz demiryolunun Medine'ye ulaştırılması ve telgraf hattı çekilmesi gibi pratik sonuçları da görülen bu çalışmalar başlangıçta ayrılıkçı ve milliyetçi hareketler yerine merkezî idareye entegrasyonu hızlandırdıysa da sonraki dönemde bazı ayrıcalık ve özerkliklerini yitiren Medine eşrafı arasında huzursuzluğa sebep oldu. Medine, Arabistan'ın çeşitli kesimlerinde meydana gelen olaylar karşısında Osmanlı Devleti'nin güneydeki ileri karakolu haline getirildi. Güç ve itibarlarını korumak isteyen eşrafın bir kısmı Medine muhafızı Ali Paşa'nın koyduğu bir vergiyi bahane ederek ayaklandı (1903). Ali Paşa görevden alındı; Yemen ve Şam'dan gönderilen takviye birlikleriyle bastırılabilen olayların sonunda eşraftan kırk iki, şehirde görevli zabîtlardan kırk kişi tutuklanarak Tâif Kalesi'ne hapsedildi. Medine'de törenlerle kutlanan II. Meşrutiyet'in ilânının ardından hız verilen merkezîyetçi politikalar, muhalefeti kırmak yerine daha da güçlendirerek yerli halk ile merkezden gönderilen idareciler arasındaki mü-

cadelenin artmasına yol açtı. Hicaz'da çok düzensiz olarak gerçekleşen 1908 seçimlerinde Medine'den Seyyid Abdülkâdir mebus seçildi. Medine'nin idarî statüsüyle ilgili kararlardan sonra şehrin kendi denetiminden çıkmasından rahatsızlık duyan Mekke Emîri Şerîf Hüseyin demiryolunun Mekke'ye kadar uzatılacağını, böylece hareket alanının daha da kısıtlanacağını düşünerek Medine - Mekke arasındaki bedevîleri ayaklandırdı. Bunun üzerine hükümet Medine'ye kuvvet gönderip savunma tedbiri aldı. Şerîf Hüseyin'in arzusuna uygun olarak demiryolunun uzatılmasından vazgeçen Bâbîlî, Medine'de hecin delvî bir süvari birliği teşkiline karar verdi (Beyoğlu, s. 3). I. Dünya Savaşı sırasında İngilizler'in desteklediği Şerîf Hüseyin, bir taraftan İstanbul'a Medine'deki idarecilerle ilgili şikâyetlerde bulunurken diğer taraftan da isyan için uygun fırsat kollamaya başladı. Medine'de oturan oğlu Şerîf Ali de emirindeki bedevî birliğine dayanarak rahatsızlık çıkarmaya uğraşüyor ve emirlik hukukuna istinaden şehrin kendisine bırakılmasını istiyordu. Osmanlı Devleti'nin iki önemli ismi Enver ve Cemal paşalar, beraberlerinde bazı Arap şehirlerinin müftüleri ve eşrafla birlikte Medine'yi ziyaret edip (20 Şubat 1916) şehrin ileri gelenlerine verdikleri para ve kıymetli hediyelerle, ayrıca askerî takviye ve propaganda yoluyla hükümetin konumunu güçlendirmeye çalıştılar. Fakat Şerîf Ali aldığı paraları isyan etmeleri için kabile şeyhlerine dağıtmaya başladı. İsyanın yaklaştığını anlayan Medine muhafızı Basri Paşa âcilen yardım istedi. Bunun üzerine Musul'da bulunan 12. Kolordu Kumandanı Fahreddin Paşa (Türkkan) görevlendirildi. İleride "Medine müdafii Gazi Ömer Fahreddin Paşa" adıyla anılacak olan Fahreddin Paşa'nın Medine'ye ulaşmasından (31 Mayıs 1916) üç gün sonra Şerîf Hüseyin ve dört oğlu şehir çevresindeki demiryolu ve telgraf hatlarını tahrip ederek isyanı başlattılar, 5-6 Haziran'da da Medine karakollarına saldırdılar; ancak Fahreddin Paşa'nın aldığı tedbirler sayesinde geri püskürtüldüler. Osmanlı Devleti'nin Şerîf Hüseyin'in yerine Mekke Emirliği'ne getirdiği Zevî Zeyd ailesinden Şerîf Ali Haydar, Mekke'ye gidemeyince Osmanlı hâkimiyetindeki tek merkez olan Medine'ye geldi (17 Temmuz 1916); halkı Osmanlı Devleti'ne itaate çağırarak beyannâmesi Medine ve çevresi dışında etkisiz kaldı. Mondros Mütarekesi'nin 16. maddesine göre Osmanlı askerlerinin geri çe-

Kilerek Filistin'e kaydırılması kararıyla Medine'de Osmanlı hâkimiyeti resmen sona erdi (30 Ekim 1918). Fakat Medine'yi kısıtlı imkânlarla iki yıl yedi ay boyunca başarıyla savunan ve Osmanlı hükümetinin Hicaz'ı kısmen boşaltma kararına rağmen herhangi bir yağmaya veya İngilizler'in eline geçmesine fırsat vermemek için Mescid-i Nebvî'deki mukaddes emanetleri İstanbul'a nakletmeyi başaran Fahreddin Paşa, şehrin İngilizler'e teslimine ancak Mondros Mütarekesi'nden yetmiş iki gün sonra razı edilebildi (10 Ocak 1919); üç gün sonra da Şerif Abdullah'ın kuvvetleri şehre girdi. 5 Aralık 1925'te, şehir Suûdîler'in eline geçti.

Medine, Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra merkezî denetimle mahallî iktidar arasındaki denge gözetilerek farklı bir hükümet sistemi geliştirildi ve mevcut yapının değiştirilmeden aynen sürdürülmesi sağlandı. Bundan dolayı önceki devletlerden intikal eden kanun ve âdetlerin bir kısmı aynen bırakılırken bir kısmı tedricen islah edilerek Osmanlı sistemi içinde uygulanması yoluna gidildi. Şerifler görevlerinde bırakılıp Medine içindeki yetkilerini kullanmalarına izin verildi. Buradaki kale ve burçlara, Osmanlı hâkimiyetini göstermek üzere bayrak çekilmesi zorunluluğunun ortaya çıktığı Sultan Abdülaziz zamanına kadar Osmanlı bayrağı asılmadı (*Mir'âtü'l-Haremeyn*, I, 685). Daha önceleri idarî bakımdan Mek-

ke'ye bağlı olan ve Mekke emîrinin tayin ettiği nâib tarafından yönetilen Medine'de bu uygulama sürdürülerek hutbelerde Osmanlı padişahı, Mekke emîri ve Medine nâibinin adlarının zikredilmesi âdeti benimsendi. XII. yüzyıldan itibaren Mekke'yi ellerinde tutan Haseniler, Mekke ve Medine emirliklerini birleştirip Hüseyinler'e Medine nâibliği ve az miktarda bir vergiyi toplama yetkisi dışında hâkimiyet alanı bırakmadılar (Abdülbâsit Bedr, II, 342). Medine emîri Mekke emîrine tâbi olup herhangi bir siyasî etkinliği bulunmuyor, şehirde Osmanlı otoritesi merkezî hükümetin tayin ettiği şeyhülharem ve ordu kumandanı tarafından temsil ediliyordu; bazan bu iki görev tek kişinin uhdesinde bulunabiliyordu. Memlûkler zamanından itibaren şehirde merkezî otoritenin en büyük temsilcisi sayılan şeyhülharemlerin İstanbul'da meşihat makamından yetişmeleri ve kadılık seviyesine kadar yükselmiş olmaları gerekiyordu. Osmanlı idaresinin yerleşmesi paralelinde bu iki görevliye genellikle merkezden gönderilen ve ilk zamanlarda Türklük şartı aranan (Ali Hâfız, s. 35) kadı, nâzir-ı emvâl ve şurta reisi de eklendi.

Şehri korumak, asayiş ve emniyeti sağlamak için kalede görevlendirilen Türk askerlerinden başka sayıları 200-600 arasında değişen yaya ve atlı birliklerinde -üst düzey kumandanların dışında- Araplar'dan da faydalanılmıştır. Osmanlı ida-

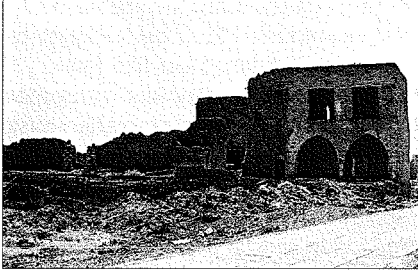
resine girdikten sonra Medine'nin bütün malî ve idarî işleri Mısır beylerbeyine bırakıldı. Ancak idare Mısır üzerinden yürütülmekle birlikte görevliler merkezden tayin ediliyor ve bütün masrafları Mısır hazinesinden ve Cidde gümrük gelirlerinden karşılanıyordu. XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Mısır'dan ayrılan Medine Cidde sancak beyinin idaresine verildi. 1701'den itibaren müstakil olmaksızın çıkarılan Habeş eyaleti Cidde sancağı ile birleştirildikten sonra aynı zamanda şeyhülharemligi de yürüten beylerbeyi Medine'de oturmaya başladı. Her hafta cuma günü kadı, şurta reisi, muhtesib, dört mezhep müftüsü ve şehrin âyanından belli sayıda kimsenin oluşturduğu şehir meclisinin onun konağında toplanması idarî bir gelenek haline aldı. Mısır eyaleti veraset yoluyla Mehmed Ali Paşa'ya bırakılınca (1840) Medine yeniden düzenlenen Hicaz eyaletine bağlandı ve 1864 tarihli Vilâyet Kanunu'na göre sancak merkezi haline getirilerek yine şeyhülharemligi uhdesinde bulunduran bir muhafızın idaresine verildi. 1869'da yeni bir düzenleme ile muhafızlık ve şeyhülharemlik görevleri birbirinden ayrıldı. Hicaz demiryolunun açılmasından (1908) sonra ise şehir idarî bakımdan Hicaz'dan ayrılıp doğrudan İstanbul'a bağlı bir sancak merkezi oldu (BA, BEO, nr. 230615, 330554); bu şekilde bölge üzerinde daha güçlü bir denetim sağlanması hedeflendi. Tanzimat'tan sonra yapılan düzenlemede Dâhiliye Nezâreti'nde oluşturulan üç büyük müfettişlikten biri Arap dünyasına tahsis edildi ve nezâret bünyesinde Medine'nin sağlık ve temizlik işlerini denetleyen özel birimler kuruldu. 1910'da Medine muhafızı Ali Rızâ Paşa zamanında hisbe teşkilâtı şehremâneti, muhtesib ise şehremini haline dönüştürüldü.

Medine'de Osmanlı döneminde mülkî ve askerî teşkilatlanmanın yanında din, hukuk ve eğitim konularında da çeşitli düzenlemeler yapıldı. Osmanlı idaresine girdikten sonra buraya bir kadı tayin edildi; ardından halkın önemli bir kısmı Hanefî mezhebi dışındaki mezheplere mensup olduğu için diğerlerinden de kadılar görevlendirildi ve Hanefî kadısı şer'î mahkemeye başkanlık yapmayı sürdürdü. Medine'de dinî işler şeyhülharemler, dört mezhep müftüleri ve geç dönemde ortaya çıkan Harem-i şerif müdürleri vasıtasıyla yürütülüyordu.

Şehir Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra miras alınan fizikî plana sadık kalı-

XIX. yüzyıl sonlarında Medine'yi gösteren yağlı boya bir tablo





Medine surlarından bir görünüş

arak Mescid-i Nebevî merkez olmak üzere gerçekleştirilen sosyal ve kültürel bina inşaatlarıyla yeni bir çehre kazandı. Bilhassa hac mevsimlerinde yoğunlaşan bedvî saldırıları sebebiyle şehrin surlarının yenilenmesi için halk Kanûnî Sultan Süleyman'a başvurdu. 939'da (1532-33) başlanan ve toplam 100.000 dinar harcanan inşaat 946'da (1539) tamamlandı. Çevresi 3072 arşın olan ve Cennetü'l-baki'nin de önemli bir kısmını içine alan surlarla burçlar yükseltildi (Abdülbâsit Bedr, II, 347). Surun dışarıyla ilişkisini sağlayan dört kapısı vardı. XVII ve XVIII. yüzyıllarda kısmen tamirat gören sur ve iç kale 1868'de tamamen yenilenerek sayıları kırka tamamlanan burçların yüksekliği 25 metreye çıkarıldı (İbrâhim Rifat Paşa, II, 411-413). Zamanla mahalleler surun içinde ve dışında aynı oranda gelişmişse de sur içindeki evlerin daha düzenli, dışarıdakilerin ise dağınık ve düzensiz olduğu ve bunlarda genellikle bedevîlerin ikamet ettiği görülür (Ali Hâfız, s. 35-38). Medine'nin Osmanlı medeniyetinin çeşitli unsurlarını yansıtan bir merkez haline getirilmesine çalışılmış, özellikle buraya padişahlar, hânedan mensupları ve diğer ileri gelenler, ayrıca oluşturulan zengin vakıflar tarafından idarî binalar, mescidler, medreseler, tekkeler, zâviyeler, ribâtlar, imaretler ve sebiller yaptırılmıştır. 1568'de şehirde daha sonra Sultan Abdülmecid döneminde geliştirilen bir de bîmâristan bulunuyordu. XVII. yüzyılda umuma açık iki hamamın varlığı tesbit edilmektedir. Geç dönemlerde Sultan Abdülaziz hükümet konağı, hapishane, top-hane ve II. Abdülhamid tabya, karakol, istasyon, postahane gibi resmî binalarla Medine'nin sosyal ve kültürel yapılaşmasını tamamladılar.

Medine'nin Osmanlı dönemindeki nüfusu hakkında XIX. yüzyıla kadar doğrudan resmî tesbitlere dayanan bilgi bulunmamaktadır. 1579 yılında Medine'ye ayrılan tahsisattan şehrin nüfusunun 40.000 civarında olduğu tahmin edilmekteyse de (Faroqhi, s. 93) bu rakamın abartıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Evliya Çelebi burada 14.000 kişinin yaşadığını söylerken (*Seyahatnâme*, IX, 643) şehri 1815'te gören John Lewis Burckhardt da nüfusunun 16.000-20.000 arasında tahmin eder (*Travels in Arabia*, s. 400). 1877-1914 yılları arasında merkezî hükümetin etkinliğini arttırıcı tedbirlerin alınması, görevli memurlar tayin edilmesi ve Hicaz demiryolunun açılmasından sonra Medine'nin nüfusu önemli ölçüde arttı; 1909'da Muhammed Lebîb el-Betenûnî çoğunluğu Türkler'le Hintliler'den oluşan 60.000 kişiden bahseder (*er-Rihletü'l-Hicâziyye*, s. 351). Osmanlılar tarafından Medine'nin tahliyesinin ardından Hâşimîler döneminde şehrin nüfusu 6000'e kadar inmiştir (*El² [İng.]*, V, 999). Medine, Osmanlı hâkimiyetindeki topraklarda yaşayan insanların yerleşmek istediği bir şehirdi. Müslümanların burayı tercihlerinde, kutsallığın yanında Osmanlı Devleti'nin mukaddes yerlere yönelik siyaseti çerçevesinde şehre özen göstermesi de önemli rol oynamıştır. Farklı kültürlerle mensup insanlar, Medine'ye beraberlerinde getirdikleri mahallî âdetleriyle kültürel senteze katkıda bulundular. 1073'te (1662-63) burayı ziyaret eden Faslı Ayâşî, şehirde Arap olmayan unsurların çokluğundan dolayı ortaya çıkan farklılığın halkın sosyal hayatında açık biçimde görüldüğünü vurgular. Medine'de gayri müslimlerin ikametine ise daha önce ve halen olduğu gibi Osmanlı döneminde de izin verilmemiştir.

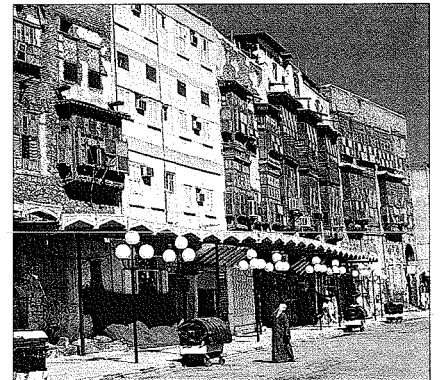
Ekonomik açıdan fazla gelir kaynağı bulunmayan Medine'nin çevresindeki tarıma elverişli araziler temel ihtiyaçları dahi karşılamada yetersizdi; şehir, bazan buraya uğrayan Şam kervanı ve hac mevsimi hariç tutulursa ticarî faaliyetlerin tamamen dışında idi. Hemen hemen tek geçim yolu dinî statüsünden ve Osmanlı Devleti'nin buraya gösterdiği ilgiden kaynaklanan yardımlardı; halk büyük ölçüde vakıflarla İstanbul ve Mısır'dan gönderilen bağışlardan besleniyordu. Ticaretin canlandığı hac mevsiminde ise Hindistan'dan gelen mallar başta olmak üzere kumaş, baharat, kahve gibi emtianın Anadolu'ya ulaşmasında ara merkez görevi yapıyordu. XX. yüzyılın başlarında

özellikle hediyelik eşya alanında önemli gelişmeler oldu ve sayıları 10.000'e yaklaşan dükkân ve mağazalarda Medine üretimi mallar yaygınlaştı (*Hicaz Vilâyeti Salnâmesi* [1309], s. 240).

Medine'deki yerli halka İstanbul ve Mısır'dan her yıl düzenli biçimde gönderilen surre, cevâlî ve cerâye yanında Cidde gümrük gelirlerinin bir kısmı ile tesis edilen vakıflar kanalıyla çeşitli şekillerde para ve mal yollarıydı. Medine'nin sürekli sakinlerinin ihtiyaçlarını karşılamak için Mısır'da Eyyübî ve Memlûk dönemlerinden kalan vakıflar aynen muhafaza edilip Suriye ve Anadolu'dan bunlara yenileri eklendi; Haremeyn evkafı Kanûnî Sultan Süleyman'dan itibaren avârız-ı dîvâniyye, tekâlif-i örfiyye ve öşür gibi vergilerden muaf tutuldu (Akgündüz, VII, 54). Mısır'ın fethedildiği yıl Medine divanında kayıtlı 4000 kişiye 2000 irdeb buğday dağıtılarak başlatılan ve her yıl düzenli biçimde dağıtımı sürdürülen erzakın miktarı zamanla 17.000 irdebbe çıkarıldı. Yıllık tahsisatlarını bir defada peşin olarak alan Medineliler'in yılın bir kısmını zorluk içinde geçirmeleri üzerine II. Mahmud bu usulü kaldırdı şehirden teşkil edilen müdüriyet hazinesi vasıtasıyla aylık ödeme sistemini uygulamaya koydu. Başta Hürrem Sultan'ın yaptırdığı olmak üzere Medine'deki imaretlerde "değiş" dağıtma işi de sürdürülerek ilâve sadakalarla desteklendi. Bunların dışında zaman zaman Suriye ve Mısır'da toplanan verginin bir kısmı Haremeyn'e gönderildi (*3 Numaralı Mühimme Defteri*, s. 133-134; *7 Numaralı Mühimme Defteri*, I, 173-174).

Hz. Ali'nin hilâfet merkezini Küfe'ye nakletmesinden sonra dinî ilimlerle uğ-

Mescid-i Nebevî'nin etrafındaki eski binalar



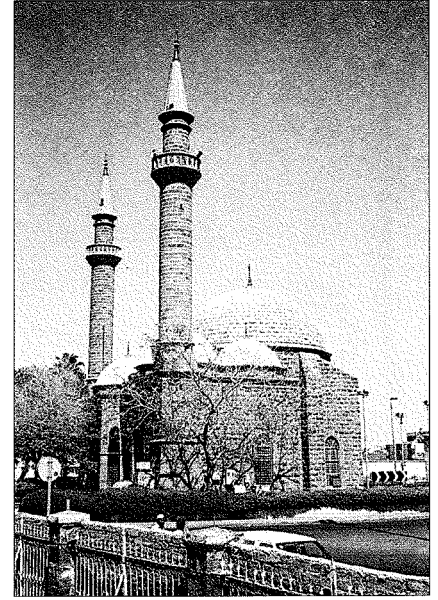
raşan ulemâ için bir câzibe merkezi haline gelen Medine bu özelliğini Osmanlı döneminde de sürdürdü. Bu devirde kültürel canlılığın korunmasında Mescid-i Nebevî'de kurulan ilim halkaları, şehre yerleşen âlimler, yenileri eklenerek sayıları arttırılan kütüphanelerle medreseler ve bunların etrafında canlanan tasavvufî düşüncenin önemli rolü oldu. Bilhassa mahallî edebiyatın çok ilerlediği şehirdeki kültürel hayatın canlı kalmasında Anadolu, Suriye, Mısır, Mağrib ve Orta Asya'ya kadar geniş bir çevreden gelip yerleşen âlimlerin büyük katkıları vardı. Kanûnî Sultan Süleyman zamanından itibaren Mescid-i Nebevî'de ders veren âlimler dâimî statüde değerlendirilmiş, bu konumda olmayanlara ise yıllık tahsisat ayrılmıştır. Osmanlılar miras aldıkları medreselerin ayakta kalmasını sağlamış ve onlara yenilerini eklemiştir. Bunların en eskileri III. Murad'ın inşa ettirdiği Murâdiye ile (1589-1590) III. Mehmed zamanında yaptırılan (1596-1597) ve döneminin en yüksek pâyeli medresesi olan müessesedir (Atâî, s. 444, 509). Evliya Çelebi'nin sayılarını kırk altı olarak verdiği (*Seyahatnâme*, IX, 642), 1892'de on yedisi ayakta duran (*Hicaz Vilâyeti Salnâmesi* [1309], s. 240) medreselerin başlıcaları Rüstemiye, Hasekiye, Mahmud Ağa, Şifâ, Kara Paşa, Sakızlı, Köprülü, Beşir Ağa, Hamîdiye ve Mahmûdiye idi. Hac mevsiminde dışarıdan gelenlerin barındığı tekke, zâviye ve ribâtlarda da ilmî hareketlilik görülmekte, buraların bağlı bulunduğu Kâdiriyye, Senûsiyye, Nakşibendiyye, Mevleviyye, Rifâiyye ve Şâzeliyye gibi tarikatlar şehrin dinî ve kültürel hayatına önemli katkılar sağlamaktaydı (Ali b. Mûsâ, s. 53).

Medine'de 1885'te rüşdiye ve 1909'da idâdî açıldı. Yine aynı yıl eğitime başlayan

erkek öğretmen okulu ise (dârümuallimîn) dört yıl sonra öğrenci azlığı sebebiyle kapandı (M. Abdurrahman eş-Şâmih, s. 77). 1912'de üniversite için harekete geçildi ve ertesi yıl Arap ve Türk aydınlarının kurduğu Cem'iyet-i Hayriyye-i İslâmiyye'nin gayretiyle fen ve ilâhiyat konularının okutulduğu Medrese-i Külliyye-i İslâmiyye kuruldu (BA, A.DVN, nr. 71/7). Medine'nin eğitim ve kültür hayatının önemli kurumlarından biri de en eskisi Mescid-i Nebevî'de bulunan kütüphanelerdi. Bunlar arasında Beşir Ağa ve Hamîdiye gibi medrese ve ribâtlara, Feyzullah Efendi gibi özel şahıslara ait olanlar çoğunlukta idi. II. Mahmud tarafından inşa ettirilen (1821-1822), içerisinde 4569 kitabın yer aldığı Mahmûdiye ile Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey'in 5404 nâvide eser göndererek yaptırdığı (1853-1856) Ârif Hikmet Kütüphanesi en meşhurlarıdır. Hicaz için hazırlanan ilk salnâmede Medine'nin on sekiz kütüphanesinde toplam 22.914 Kur'an ve diğer kitapların bulunduğu kayıtlıdır (*Hicaz Vilâyeti Salnâmesi* [1301], s. 152-153).

1909'da Medine'ye gelen Betenûnî burada Türkçe ve Arapça yayımlanan *el-Medînetü'l-münevver*e adında bir gazetenin çıktığını kaydeder (*er-Rihletü'l-Hicâziyye*, s. 348). Medine'de ilk matbaa İlimiyye adıyla 1910'da kuruldu. Osmanlı Devleti I. Dünya Savaşı sırasında Medine'de faaliyete geçirdiği Hicaz adlı matbaada şehrin tahliyesine kadar aynı adı taşıyan bir gazete çıkardı.

Medine'nin tarihi, coğrafyası ve faziletine dair müstakil eserler yazılmıştır. I ve II. (VII-VIII.) yüzyıllarda kaleme alınan eserler bugün mevcut değilse de bunların bir kısmı sonraki dönem müellifleri tarafından iktibas edilerek korunmuştur. İbn Zebâle'nin 199'da (814) yazdığı *Kitâ-*

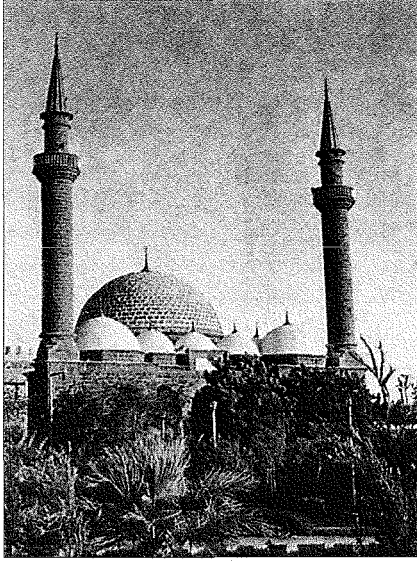


Sultan Abdülhamid Camii – Medine

bü'l-Medîne ve aḥbâruhâ adlı eser bilinen en eski Medine tarihidir; bunun bir kısmı Semhûdî'nin iktibaslarıyla günümüze ulaşmıştır. Başı ve sonu eksik üç bölümden meydana gelen İbn Şebbe'nin (ö. 262/876) *Târîhu'l-Medîneti'l-münevver*e adlı eseri Fehîm Muhammed Şeltût tarafından neşredilmiştir (I-IV, Cidde 1399/1979). Medine tarihine dair diğer eserler arasında şunlar sayılabilir: İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, *ed-Dürretü's-semîne fî târihi'l-Medîne* (nşr. Muhammed Zeynühum Muhammed Azb, Kahire 1416/1995); Cemâleddin el-Matarî, *et-Ta'rîf bilimâ eniseti'l-esseseti'l-hicre min me'âlimi dâri'l-hicre* (nşr. Saîd Abdülfettâh, Mekke 1997); Zeynüddin Ebû Bekir el-Merâgî, *Tahkîku'n-nuşra bi-telhîşi me'âlimi dâri'l-hicre* (nşr. Saîd Abdülfettâh, Mekke 1997); İbnü'z-Ziyâ el-Mekkî, *Târîhu Mekkete'l-müşerrefe ve'l-Mescidi'l-ḥarâm ve'l-Medîneti's-şerîfe ve'l-kabri's-şerîf* (nşr. Alâ İbrâhim el-Ezherî – Eymen Nasr el-Ezherî, Beyrut 1418/1997); Muhammed Kibrît, *el-Cevâhiru's-semîne fî meḥâsini'l-Medîne* (TSMK, Medine, nr. 515). Abdülhak b. Seyfeddin ed-Dihlevî'nin, *Cezbü'l-kulûb ilâ diyâri'l-mahbûb* adlı Farsça eseri Hakîm Seyyid Ali İrfan tarafından Urduca'ya tercüme edilmiştir (Lahor 1988). Firûzâbâdî'nin Medine ve civarının tarihi ve coğrafyasına dair *el-Meğânimü'l-müṭâbe fî me'â-*

Medine'den bir görünüşü





Mescid-i Anberiyye – Medine

limi Tâbe adlı eserinin coğrafi adlarla ilgili beşinci bölümünü Hamed el-Câsir neşretmiştir (Riyad 1389/1969). Şemseddin es-Sehâvî'nin alfabetik olarak düzenlediği, "M" harfine kadar mevcut olan *et-Tuhtetü'l-laîfe fi târihi'l-Medîneti's-şerife* adlı eseri Medine ricâline aittir (I-II, Beyrut 1993). Medine'nin faziletine dair haberler bir araya toplanarak şehri ve meşâirini öven Arapça, Farsça ve Türkçe müstakil kitaplar kaleme alınmıştır. Hasan-ı Basrî ile başlayan bu tür eserler ve Medine'nin faziletine dair haberler üzerine Sâlih b. Hâmid b. Saïd er-Rifâî *el-Ehâdisü'l-vâride fi fezâ'ili'l-Medîne* adıyla bir doktora çalışması yapmıştır (Medine 1413/1992).

Medine daha çok hac rehberi niteliğindeki pek çok risâle ve kitaba konu olmuştur. Eski Türk edebiyatında genellikle "menâsik-i hac" ve "menâzil-i hac" adlarıyla anılan bu eserlerde yer yer manzum bölümlerle Medine ve meâlimi hakkında şiir ve kasideler de bulunur (bk. HAC [Literatür]). İslâm dünyasını gezip görmek ve hac görevini ifa etmek isteyen seyyahlar tarafından kaleme alınan seyahatnâmelerde Medine geniş bir şekilde yer alır (bk. HAC [Seyahatnâmeler]). Medine'nin tarihi, coğrafyası ve ricâline ait eserlerden günümüze ulaşmayanlar arasında Zübeyr b. Bekkâr'ın *Ahbârü'l-Medîne*, Şu'arâ'ü'l-Medîne, İbn Şebbe'nin *Kitâbü Ümerâ'i'l-Medîne*, Ubeydullah b.

Ebû Saïd el-Verrâk'ın *Kitâbü'l-Medîne ve ahbâruhâ*, Medâin'in, *Kitâbü'l-Medîne*, İbn Şazân'ın *Ahbârü'l-Medîne*, İbn Hacer el-Askalânî'nin *el-Muğni fi zabti'l-esmâ' ve'l-ensâb*'ı sayılabilir.

Bugünkü Medine. Medine Suûdî hâkimiyetine girdiği 5 Aralık 1925 tarihinden itibaren bu aileden bir emîr tarafından yönetilmektedir. Medine'nin eşrafından oluşturulan ve daha çok belediye başkanıyla çalışan şehir meclisinin geniş yetkileri vardır. Medine Belediyesi 2 Temmuz 1978'de birinci dereceye yükseltilerek Emânetü'l-Medîneti'l-Münevvere adını almıştır. Ayrıca Kral Fehd b. Abdülazîz, başşehir Riyad'da Medine'nin idarî ve içtimâî işleriyle ilgilenen, başbakanlığa bağlı özel bir kurul oluşturmuştur.

Asıl yerleşme ve ticaret alanı sur içinde ve Harem-i şerif'in çevresinde yoğunlaşan Medine'nin çekirdeğini Mescid-i Nebvî çevresinde bulunan ve kuruluşu Hz. Peygamber zamanına kadar giden semtler oluşturur. Şehrin nüfusu 1930'lu yıllarda 15.000 kadardı. Sur dışında daha çok bedevîlerin ikamet ettiği dağınık ve basit tarzda kurulan bazı mahalleler de vardı (Ali Hâfız, s. 35-38). Sur içindeki bazı mahallelerin sokakları ancak yüklü bir hayvanın geçebileceği kadar dar olup evler bitişik nizamda sıralanmıştı. Böylece sokaklarda gölge yoğunluğu artırılarak özellikle yaz aylarında yükselen sıcaklığın etkisinin azaltılması hedeflenmişti (Medine'de yaz aylarında ortalama sıcaklık 28°-42°dir). Günümüzde bilhassa Mescid-i Nebvî ile Mescid-i Kubâ arasında rastlanan bu evlerden pek azı ayakta kalmıştır. Evler inşa edilirken iklim ve coğrafya şartları gözetenmiş ve sıcakların mümkün

olduğunca az hissedilmesi için gerekli düzenlemeler yapılmıştır.

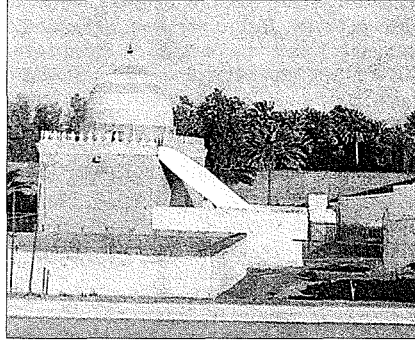
Tarih boyunca Mescid-i Nebvî'nin çevresine sıkışıp kalan Medine, XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ülkenin artan petrol gelirleri sayesinde Arap yarımadasında çok hızlı gelişen şehirlerden biri oldu. Bu dönemden önce Medine tarihî çekirdeğin çevresinde dairevi biçimde uzanan dış surların ötesine taşmayan, yaklaşık 6000 kişinin yaşadığı bir şehir durumundaydı. Medine, XX. yüzyılın ikinci yarısında Mescid-i Nebvî'nin genişletilmesi faaliyetleri sırasında âdeta yeniden kurulma sürecine girdi. Şehrin alt yapı ihtiyacı sistemli olarak ele alındı. Medine'nin şehir planında ilk önemli değişiklikler ve şehrin sur dışına doğru gelişmesi 1955 ve 1973'te Mescid-i Nebvî'yi büyütmeye çalışmaları sırasında gerçekleşti. Harem-i şerif ve çevresinde düzenlemeler yapıldı. Bu faaliyetler neticesinde, 1930'lu yıllarda Medine'nin merkezinden uzak ve âdeta birer köy konumunda olan güneydeki Kubâ, güneydoğudaki Avâf ve Kurbân, kuzeybatıdaki Cürf ve batıdaki Akik gibi yerleşim birimleriyle şehrin merkezî kesimi arasında bulunan boş alanlarda da yerleşim başladı ve şehir adı geçen yerlerle birleşti. Bu arada Medine'nin kenar semtlerinde Medine toplumundan ayrı yaşayan Neklâvîler gibi bazı bedevî grupları da şehre yerleşmeye başladı (EP [İng.], V, 999). Bu gelişmeler, Medine'nin mekânsal büyümesinin yanında nüfusunun da süratle artmasını beraberinde getirdi. İlk resmî sayımın yapıldığı 1962'de 71.998 olan nüfus 1971'de 136.557'ye, 1974'te 198.186'ya, 1978'de 311.284'e ulaştı. Medine'nin

Medine istasyon binası



görünümünde en önemli değişiklik, 1980'li yıllardan itibaren şehrin çevresinde oluşturulan yeni mahallelerle birlikte ortaya çıktı. Bu dönemde yeniden planlanan Medine'nin daha önce yaygın bir yapılaşmanın olmadığı Harretülgarbiye, Harretüşşarkıye, Seyyidüşşühedâ, Sultâne, Bi'rûalî, Kubâ, Uhud'un kuzey tarafı ve Câmiatülislâmiye bölgelerinde devlet destekli yerleşmeler yaygınlaştı ve bu kesimlere genellikle üç katlı evler inşa edildi. 1955, 1973 ve 1994'te Harem-i şerif ve çevresinde gerçekleştirilen düzenlemelerle Mescid-i Nebevî'den şehrin muhtelif istikametlerine on kadar cadde açıldı. Kral Hâlid adlı çevre yoluyla kuşatılan, bu caddeler arasında güneye doğru Bâbüsselâm, doğuya doğru Melikabdülazîz, kuzeye doğru Bâbülmecîd ve batıya doğru Ayniye caddeleri sayılabilir. Bu yıllarda Medine'de mahalle sayısı 110'a kadar ulaştı. Mescid-i Nebevî'nin çevresinden açılan sokaklar üzerinde yer alan ve genellikle hazır mal alıp satan esnafın oluşturduğu çarşı ile Kubâ yolunda mevcut dükkânların eski özellikleri korunurken şehrin muhtelif yerlerine büyük alışveriş merkezleri kuruldu. Suudi Arabistan'ı oluşturan 13 idârî birimden (mıntaka) birinin merkezi olan Medine bugün hızla artan nüfusuyla (1992'de 608.000, 2004 yılı başlarına ait tahminlere göre de 868.000) başta Hz. Peygamber'in kabri olmak üzere İslâm'ın ilk döneminden hâtıralar taşıyan eserleri ziyaret için gelen insanların etkinliklerine sahne olan, iç ve dış göç hareketleriyle farklı kültür ve geleneklerin çeşitliliğini temsil eden, kent- sel faaliyetleri sürekli artan bir şehirdir. Mescid-i Nebevî merkezli fizikî planını korumakla birlikte şehrin geleneksel yapısı neredeyse tamamen değişmiş; yüksek binaları, geniş yolları, Harem-i şerif etrafında yoğunlaşan otelleri ve parklarıyla son derece modern bir görünüm kazanmıştır.

Medine ulaşım bakımından bugün de tarihteki merkezî rolünü sürdürmektedir. Medine-Mekke arasındaki ulaşım, Hicret yolu olarak bilinen ve 1984'te tamamlanan 418 kilometrelik otoyol vasıtasıyla sağlanmaktadır. Ayrıca şehri Tebük, Riyad ve Yenbu' ile birleştiren yollar yapılmıştır. 1908'de Medine'ye ulaşan Hicaz demiryolu ile Medine-İstanbul arasında bağlanan kuru muş ve Şam'dan aktarmalı olarak haftada üç sefer yapılmaya başlanmıştı. I. Dünya Savaşı sonunda Osmanlı Devleti'nin bölgeden çekilmesinin ardından Hicaz demiryolu âtil hale gelmiş-



Mescid-i Cum'a – Medine

tir. Bugün demiryolu hattı yeniden canlandırılmaya çalışılmaktadır. Medine istasyon binasıyla yanındaki Osmanlı tarzı cami hâlâ ayakta. Medine'de özellikle hac mevsimlerinde iniş ve kalkışların çok yoğun olduğu, 10 Ekim 1947'de açılan bir havaalanı bulunmaktadır.

Şehrin ekonomik hayatı günümüzde tarım, ticaret, sanayi ve hac ile doğrudan bağlantılıdır. Petrol gelirlerinin artması ve Suudi Devleti'nin şehre verdiği ekonomik destek bu alanda hızlı bir gelişmeyi beraberinde getirmiştir. 22 Mayıs 1937'de Medine meclisinin kararıyla bazı dönemlerde uygulanmamakla birlikte geçmiş Abbâsîler dönemine kadar uzanan, şehri ziyarete gelenlerden ayakbasta parası alınması uygulaması kaldırılmıştır (Abdülbâsit Bedr, III, 210). Medine ve çevresinde gerçekleştirilen tarımsal faaliyetlerin % 65'i hurma ile ilgilidir. Besin endüstrisi, doksan kadar türü olan Medine hurması başta olmak üzere şehrin sanayi etkinliklerinin ilk sırasında yer alır. Bugün Medine'de çoğunluğu hurmayla alâkalı besin endüstrisi alanında faaliyet gösteren on altı tesis mevcuttur. XX. yüzyılın başlarında gelişmeye başlayan hediye eşya sektörü günümüzde çok gelişmiş, buna bağlı olarak kimya ve tekstil sanayii alanında önemli atılımlar gerçekleştirilmiştir. 1980'lerden itibaren artmaya başlayan sanayi tesisleri çevre sağlığı da dikkate alınarak şehrin dışında kurulmuştur. Medine'de hizmet sektörü başta olmak üzere bütün kesimlerde çalışanların çoğunluğunu Suudi Arabistan dışından gelenler oluşturmaktadır.

İslâmiyet'in üç kutsal şehriden biri (diğer ikisi Mekke ve Kudüs) olması, Hz. Peygamber'in kabrini ve mescidini bün-

yesinde barındırması ve diğer tarihî zenginlikleri sebebiyle Medine bütün müslümanların ziyaret etmek istediği, hac ve umre için Mekke'ye gidenlerin mutlaka uğradığı bir şehirdir. Hac mevsiminde nüfusu iki, hatta üç kat artan Medine'nin alt yapısı ve hizmet sektörüyle ilgili çalışmaların önemli bir kısmı bu ziyaretçilere yönelik olarak planlanmıştır. Mescid-i Nebevî, Mescid-i Kubâ, Mescid-i Kibleteyn, Mescid-i Gamâme, Mesâcid-i Seb'a, Mescid-i Cum'a, Mescid-i Hendek, Mescid-i Ebû Zer, Mescid-i Anberiyye, Mescid-i İcâbe, Mescid-i Ebû Bekir, Mescid-i Ömer b. Hattâb, Mescid-i Ali b. Ebû Tâlib, Cennetü'l-baki' ve şehrin çok yakınındaki Uhud Şehitliği, Medine ve çevresinin önemli ziyaret yerleri arasında sayılabilir. Bu mekânlardan Gamâme, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali mescidleri gibi yapıldığı dönemdeki tarzını koruyanlar bulunsa da çoğunluğu yenilenmiştir. Hz. Peygamber'in babası Abdullah b. Abdülmuttalib'in şehrin yakınında bulunan kabri yeni imar faaliyetleri sırasında, Ârif Hikmet Kütüphanesi 1986'da Mescid-i Nebevî genişletilirken yıktırılmış, Hendek Gazvesi'nde hazırlanarak kullanılan hendeklerden mevcut olanları 1941 yılında ortadan kaldırılarak üzerinden yol geçirilmiştir.

Medine, Mekke ile birlikte geleneksel edebiyat kültürünün yaşadığı ve kırsal kesime yayılabildiği iki şehirden biriydi. Dolayısıyla buralarda modern eğitim kurumlarının tesisi oldukça geç zamanlarda gerçekleşmiş, geleneksel eğitim yapan kurumlar fazla değişime uğramadan uzun süre faaliyetlerini sürdürmüştür. Medine'de 11 Kasım 1961'de açılan ve günümüzde beş fakülte ve dört enstitüsü olan el-Câmiatü'l-İslâmiyye adlı bir üniversite bulunmaktadır. Medine dinî, sosyal ve teknik konularda eğitim yapan çok sayıda kurumuyla Suudi Arabistan'ın önemli eğitim ve öğretim merkezlerinden biri haline gelmiştir. Şehrin kültür hayatını canlandıran diğer bir unsur da müze ve kütüphanelerdir. Ârif Hikmet ve Mahmûdiye kütüphanelerinde bulunan kitaplar 1986'da Melik Abdülazîz Kütüphanesi'ne nakledilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, HH, nr. 19528-19529/A-B, 19535, 19661; BA, A. DVN, nr. 71/7; BA, BEO, nr. 230615, 330554; 3 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Nezihi Aykut v.dğr.). Ankara 1993, s. 133-134, 140-141, 148-149, 444; 6 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.). Ankara 1995, I, 268; II, 221-222, 328; 7 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.).

Ankara 1998-99, I, 173-174, 334-335, 476, 502; II, 65, 96, 101-102, 106, 501-502; 12 Numaralı Mühimme Defteri, Ankara 1996, II, 343-344; Nehrevâli, *el-lâm bi-â'lâmi Beytillâhi'l-harâm*, Kahire 1305, s. 173; Feridun Bey, *Münşeât*, I, 429, 479, 487, 491; Atâi, *Zeyl-i Şekâik*, s. 444, 509; Ayyâşî, *er-Rihletü'l-Ayyâşîyye*, Rabat 1397/1977, I, 235-317; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, IX, 606-663; Şem'dânîzâde, *Mürî'tevârîh* (Aktepe), I, 123, 146; II/A, s. 100, 102-103; Câbî Ömer Efendi, *Târih* (haz. Mehmet Ali Beyhan), Ankara 2003, I, 112, 153, 232, 483, 578; II, 821, 917, 927, 935-936, 943; Abdurrahman el-Ensârî, *Tuḥfetü'l-muḥibbin ve'l-aşhâb fi ma'rifeti mâ li'l-medeniyyîn mine'l-ensâb* (nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî), Tunus 1390/1970; *Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul'un Uzun Dört Yılı* (haz. Feridun M. Emecen), İstanbul 2003, s. 93, 198, 201, 255, 397, 430; Vâsîf, *Târih* (İlgürel), s. 225, 268, 374, 391-392; Şânîzâde, *Târih*, II, 165-168, 340-341; III, 16-17; *Hicaz Vilâyeti Salnâmesi* (1301), s. 137-153; a.e. (1309), s. 231-254; Eyüp Sabri Paşa, *Târih-i Vehhâbiyyân*, İstanbul 1296, s. 140-151; *Mir'âtü'l-Haremeyn*, I, 685; II, tür.yer.; İbrâhîm Rifat Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn*, Kahire, ts. II, 407, 411-413; Cevdet, *Târih*, VII, 83, 182, 273; VIII, 25, 81, 123-125; IX, 206, 257-258; X, 97-99, 102, 220; XI, 16; Ali b. Mûsâ, *Vaşfü'l-Medîne (Resâ'il fi târihi'l-Medîne içinde)*, Riyad 1972, s. 3-81; J. L. Burckhardt, *Travels in Arabia*, London 1829, s. 170, 317-400; S. J. Shaw, *The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt: 1517-1798*, Princeton-New Jersey 1962, s. 239-240, 251-271; R. F. Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Maccah*, New York 1964, I, 285-436; II, 1-75; Ömer el-Fâruk Seyyid Receb, *el-Medînetü'l-münevvere*, Cidde 1399/1979; M. Abdurrahman eş-Şâmîh, *Neş'etü's-şahâfe fi'l-memleketi'l-Arabîyyeti's-Su'ûdiyye*, [baskı yeri yok] 1402/1981 (Dârü'l-ülûm), s. 26-29, 77, 116-120, 162-166, 170-176; a.mlf., *et-Ta'lim fi Mekke ve'l-Medîne âhîra'l-ahdi'l-Osmânî*, [baskı yeri yok] 1405/1985 (Dârü'l-ülûm), s. 61-78, 106; M. Lebîb el-Betenûnî, *er-Rihletü'l-Ḥicâziyye*, Kahire, ts. (Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye), s. 304-351; Ali Hâfız, *Fuṣûl min târihi'l-Medîneti'l-münevvere*, Cidde 1984; Abdülkâdûs el-Ensârî, *Âşârü'l-Medîneti'l-münevvere*, Medine 1985; M. Şevkî b. İbrâhîm Mekki, *Sûkânü'l-Medîneti'l-münevvere*, Riyad 1405/1985; Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*, s. 54, 66, 85-86, 112, 129-131; Süleyman Beyoğlu, *Fahreddin Paşa ve Medîne Müdafaası* (doktora tezi, 1990), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Abdülbâsit Bedr, *et-Târihu's-şâmîl li'l-Medîneti'l-münevvere*, Medine 1993, II, 342, 347; III, 210; ayrıca bk. tür.yer.; Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, İstanbul 1994, VII, 54; Suraiya Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar, Osmanlılar Döneminde Hac: 1517-1638* (trc. Gül Çağalı Güven), İstanbul 1995, s. 82-85, 93, ayrıca bk. tür.yer.; Cen-giz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti: Habeş Eyâleti*, Ankara 1996, s. 96, 133; Ârif Abdülgani, *Târihu ümerâ'i'l-Medîneti'l-münevvere*, Dimaşk 1996, s. 322-445; Zekeriyâ Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti*, Ankara 1998, s. 28-29, 37-44, 48-52, 71, 135-138, 173-193; Hasan Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar*, İstanbul 1998, s. 77, 82-

83, 161-163, 167-169, 178, 220-221; Ahmed b. Yâsîn el-Hiyârî, *Târihu me'âlimi'l-Medîneti'l-münevvere kadîmen ve hadîsen*, Riyad 1419/1999; M. Ali Fehîm Beyyûmî, *Muḥaşşâşâtü'l-Haremeyni's-şerîfeyn fi Mısr İbbâne'l-âşri'l-Osmânî: 923-1220/1517-1805*, Kahire 1421/2001, tür.yer.; Feridun M. Emecen, "Sultan Süleyman Çağı ve Cihan Devleti", *Türkler*, Ankara 2002, IX, 501-503, 511, 514-515; Mustafa Güler, *Osmanlı Devletinde Haremeyn Vakıfları*, İstanbul 2002, tür.yer.; W. M. Watt, "al-Madîna", *EP* (İng.), V, 997-998; R. B. Winder, "al-Madîna", a.e., V, 998-1007.



MUSTAFA SABRİ KÜÇÜKAŞCI

el-MEDİNETÜ'L-FÂZILA

(المدنية الفاضلة)

Fârâbî'nin

(ö. 339/950)

felsefî sistemini bütün yönleriyle
sistemin temel eseri.

Kaynaklarda *Kitâbü Ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla* ve *Kitâbü Mebâdi'î ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla* şeklinde geçmekle birlikte genellikle *el-Medînetü'l-fâzıla* olarak anılmaktadır. Fârâbî, olgunluk döneminin ürünü olan eserin telifine Bağdat'ta başlayıp 941-942 yıllarında Dimaşk'ta tamamlamış, ölümünden iki yıl önce Mısır'da bulunduğu sırada dostlarının isteği üzerine kitabı tekrar gözden geçirerek konu başlıklarını tesbit etmiştir (İbn Ebû Usaybia, III, 231). *el-Medînetü'l-fâzıla* genel muhtevası itibarıyla bir varlık, diğeri siyaset felsefesi olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Eserin baş tarafında on dokuz madde halinde yer alan özetin müellif tarafından yapıldığına dair bilgi yoktur. Kitabın ilmî neşrini gerçekleştiren R. Walzer ana başlıkları altı fasıl, alt başlıkları da özete göre on dokuz bab şeklinde göstermiştir. Daha önce eserin tenkitli neşrini yapmış olan Albert Nasrî Nâdir ise bab ayırımına yer vererek başlıkları otuz yedi fasıl halinde belirlemiştir. Bu durumda Fârâbî'nin tesbit ettiği konu başlıklarının orijinalitesini koruyup korumadığı pek belli değildir.

Fârâbî eserinde mukaddimeye yer vermeden konuya Tanrı ve O'nun sıfatlarıyla başlar. Filozof, Tanrı'nın varlığının kanıtı gerek kalmayacak derecede apaçık olduğuna inandığı için deliller üzerinde durmaz. Önce Tanrı'nın sıfatlarını ele alır ve Tanrı'yı ilk varlık, ilk sebep, bir ve ezeli olarak niteler. Daha sonra O'nun ortağı, benzeri ve zıddı bulunmadığını; mümkün varlık kategorilerinin tarifi cins ve fasla dayanılarak yapıldığı halde Tanrı bu gibi niteliklerin ötesinde olduğundan tarifi-

nin de yapılamayacağını belirtir (Fasıl 1-4). Bir kavramının gerçek anlamını Tanrı'da bulduğuna ve Tanrı'nın zâtı ile birliğinin özdeş olduğuna dikkat çeken filozof özü bakımından Tanrı'nın bilfiil akıl, âkil ve ma'kûl olduğunu, bu üç kavramın O'nun zâtında bir ve aynı anlama geldiğini, insanların maddeden tam soyutlanıp bilfiil akıl haline geldiğinde O'na daha yakın olacağını ve O'nu tam olarak anlayabileceğini söyler. Ayrıca Tanrı'yı âlim, hakîm, hak ve hay sıfatlarıyla niteler, bunların yorumu üzerinde durur. Tanrının aşkın ve kâmil bir varlık olduğunu ifade etmek için O'na izâfe edilen zâtî ve sübûtî sıfatlar ne kadar çok ve çeşitli olursa olsun bunlar bir tek hakikate delâlet ettiğinden hiçbir zaman O'nun zâtında çokluk bulunduğu gibi bir fikre yol açmaz. Tanrı'nın varlığı en mükemmel varlık olduğuna göre O'nun yüceliği, ululuğu, kutsallık ve güzelliği de her şeyin üstündedir. Şu halde Tanrı hem aşk hem âşik hem de mâşuktur. Bu üç kavram O'nun zâtında aynı hakikatin bir ifadesi sayılmaktadır (Fasıl 5-6). Esasen aşkın bir Tanrı fikrine ulaşmak için Fârâbî'nin burada sıfat olarak zikrettiği kavramlar Tanrı'nın zâtının birer yansıması şeklinde düşünülmüş olup sonuçta hepsi zâta indirgenmektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın ortaya koyduğu Allah telakisiyle Fârâbî'nin Tanrı anlayışı arasında temelde olmasa bile sıfatların yorumundan kaynaklanan bir farkın bulunduğu söylenebilir. Bununla birlikte Fârâbî kendi zâtından başka hiçbir şeyi bilmeyen, ilgilenmeyen Aristo'nun pasif ve âtil Tanrı anlayışına hayli uzaktır.

Meşşâî felsefesinin Yeni Eflâtunculuk'la buluşmasını sağlayan *Eşlûlûcyâ* (*Theologia*) adlı apokrif eserden mühlhem olarak Fârâbî, İslâm felsefe ve tasavvufunda kalıcı etkiler bırakan sudûr veya feyiz sistemini *el-Medînetü'l-fâzıla*'da temellen-dirmektedir. Bu öğretilerde filozof ezeli olanla sonradan olan, değişmeyenle değişikliğe uğrayan, bir ve zorunlu (vâcip) olan ilk sebeple çok ve mümkün kategorisine giren varlıklar arasındaki ilişkiyi belirleyip ay üstü ve ay altı âlemdeki her tür varlığın oluşum ve sürekliliğini hiyerarşik bir düzen içinde yorumlamaktadır. Bir bakıma "ezelde yaratma" anlamına gelen bu öğretide katı bir determinizm içermekte olup filozof bu konudaki düşüncesini Allah'ın cömert ve âdii oluşunun bir gereği ve sonucu saymaktadır (Fasıl 7-9). Sonraki fasıllarda, mutlak bir olan Tanrı'dan çıkan ilk akıldan çokluğun nasıl gelişip yayıldığına sistemin kendi mantığı içinde

izahına girişir. Sudûr mekanizmasının işleyişi, kozmosun oluşumunu ve her meritedeki varlık türünün fonksiyonunu belirlemesi açısından önemlidir.

Bu konuda temel belirleyici, akıllar hiyerarşisindeki onuncu (bu metinde on birinci) akılı teşkil eden faal akıl ile gökkürelere bir düzen içinde dairesel hareketidir. Bununla ilgili olarak dört unsurun oluşumu, madde ve süretin değişken bir biçimde birbirini izlemesi, evrendeki cisim türleri, düz ve dairesel hareketin sebepleri gibi klasik fizik ve kozmolojinin problemleri ayrı başlıklar altında ele alınmaktadır (Fasıl 11-19). Fârâbî tarafından yeni baştan yorumlanan sudûr teorisi Plotin kaynaklı olup bir bakıma Batlamyus'un astronomik sisteminin metafizik boyutta içinin doldurulup anlamlandırılması olarak görülebilir.

Kadîm felsefenin psikoloji ve fizyoloji ayrımı yapmaksızın bunlara ilişkin sorunları "De Anima" (fi'n-Nefs) ana başlığı altında bir arada tartışıp temellendirmesi İslâm Meşşâileri için de geçerlidir ve Fârâbî *el-Medînetü'l-fâzıla*'da canlı varlıkların en temel özelliği olan beslenme, büyüme ve üreme güçlerinden beş dış duyuya, hayal (mütehayyile), istek, düşünme, tasarlama hatırlama ve ortak duyu gibi iç duyulara, nihayet önem derecesine göre vücuttaki iç organların koordineli biçimde işleyişine kadar fizyolojik ve psikolojik meseleleri tartışıp yorumlar (Fasıl 10-11).

Fârâbî bilgi problemiyle ilgili olarak insan aklının özne-nesne ilişkisi sonucu soyutlama ile bilgi üretiminin aşama aşama nasıl gerçekleştiğini anlatır ve heyûlânî akıl, bilfiil akıl ve müstefâd akıl üzere üç aşamalı bir süreçten söz eder. Nihayet insanda temel bir güç olan aklın bilgi üretmesini ontolojik bir varlık olan faal aklın etkisine bağlar ki bu Aristo'dan beri Meşşâiler'de temel bir anlayıştır (Fasıl 12). Fârâbî felsefesinde günlük hayatla ilişkisi bulunmayan mutlulukla vahiy olgusu yine insan aklının faal akılla kurduğu ilişki ile (ittisal) izah edilir. Buna göre insan nefsi maddeye ihtiyaç duymayacak kıvama gelince olgunlaşır ve müfârik cevherler düzeyine yükselerek ebedî mutluluğa kavuşur. Bu düzeyde gelmede insan iradesinin ve teorik düşüncenin önemli rolü bulunduğu gibi iyiye, güzele ve mükemmele yönelik erdemli davranışların da payı büyüktür (Fasıl 13). Filozof vahiy gerçeğini akılla duyu arasında bir rol üstlenen muhayyile gücünün etkinliğiyle açıklar. Bu güç, duyu ve istek güçlerinin etki-

sinden ancak uykudayken kurtulup serbest kalınca insan rüya görmeye başlar. Eğer bir insanın muhayyilesi çok güçlü ise uyanırken de birtakım metafizik gerçekleri görüp algılar ve bunları tasvir eder. En üst düzeyde gelişmiş olan peygamberin müstefâd akılı, faal akıldan (Cebrâil) gelen ilâhî feyzü düşünüp akıl yürütmeye gerek kalmadan bir anda uyanırken de alır. Böylece peygamber ilâhî hakikatleri gözle görüp algılamıştır (Fasıl 14-15). Felsefe ve dinin kaynağını faal akıl denen, mahiyeti meçhul bir güce bağlayarak dinle felsefeyi ortak bir payda altında değerlendiren filozofun bu teorisi tarih boyunca eleştirilere konu olmuştur.

Genel muhtevası itibarıyla *el-Medînetü'l-fâzıla*'nın ikinci bölümünü oluşturan siyaset felsefesi eserin son on iki faslında incelenmektedir. İslâm düşünce tarihinde siyaset felsefesine en çok ağırlık veren filozofun Fârâbî olduğunda şüphe yoktur. Fârâbî bu eserden başka *Kitâbü'l-Siyâseti'l-medeniyye*, *Kitâbü Tahşîli's-sa'âde*, *Kitâbü't-Tenbih'alâ sebîli's-sa'âde*, *Kitâbü'l-Mille* ve *Fuşûl münteze'a* (*Fuşûlü'l-medeni*) adıyla beş kitap daha kaleme almıştır. Filozofun amacı ahlâkî ve fikrî erdemlere dayalı ideal bir devlet düzeninin projesini sunmaktır. Dolayısıyla bu eserlerde Fârâbî'nin kullandığı "medine"yi (şehir), antik Yunan'daki "polis" kelimesinin karşılığı saymak doğru olmaz. Zira medenî toplulukları aileden başlayarak mahalle, köy, şehir, devlet ve birleşik devletler şeklinde inceleyip en büyük mutluluğun ihtiyaçların en üst düzeyde (birleşik devlet düzeninde) karşılanacağını savunan filozofun prototip olarak "polis"i düşünmüş olması tarihe ve sosyal realiteye aykırı olur.

Fârâbî, öncelikle devlet denen ve üst düzeyde teşkilâtlanma fikrini insana ilham eden sebepler üzerinde durur. Bunları ontolojik, biyoorganik, ihtiyaç ve adalet teorileri şeklinde nitelenmek mümkündür (*DîA*, XII, 153-154). Ardından filozof insan topluluklarını sınıflandırırken kriter olarak ihtiyaç, iş bölümü, dayanışma ve ahlâkî erdemleri gerçekleştirme olgusunu göz önünde bulundurur ve bu açıdan insan topluluklarının gelişmiş ve gelişmemiş diye iki kısma ayırır. Gelişmiş olanlar küçük (şehir), orta (devlet) ve büyük (birleşik devletler) olmak üzere üç grupta incelenir. Gelişmemiş olanlar aile, sokak, mahalle ve köy topluluklarıdır (Fasıl 26). Ahlâkî erdemlere bağlılık açısından devlet şekillerini erdemli olan ve olmayan diye iki kategoriye ayıran Fârâbî-

ye göre erdemli devletin sadece bir şekli bulunmaktadır; bu da ahlâkî erdemleri ilke edinmiş, iş bölümü ve sosyal dayanışmanın en mükemmel düzeyde gerçekleştiği, hukukun ve sosyal adaletin tam olarak uygulandığı, bilgelerin başkan olduğu bir devlettir. Erdemsiz devlet şekillerini sapık, fâsık, değişebilen ve cahil olmak üzere dört grupta değerlendirir; cahil devletin de altı ayrı şekli bulunduğunu belirtir bunların niteliklerini ayrıntılı biçimde açıklar. Fârâbî'nin devlet felsefesinin merkezinde devlet başkanının rolü büyük önem taşımaktadır. Aslında devletin şeklini belirleyen başkanın zihnî kapasitesi ve ahlâkî yapısıdır. Bu açıdan filozof, devlet başkanında bulunmasını öngördüğü on iki üstün niteliği maddeler halinde sıralar. Bu özelliklere sahip bir başkan bulunmadığı takdirde devleti iki kişi yönetecektir. Bunların sahip olması gereken altı nitelik vardır ki aralarında bilgelik vazgeçilmez bir özelliktir (Fasıl 27-37).

Ana fikir olarak Fârâbî'nin erdemli toplum meydana getirmek üzere tasarımını verdiği ideal devletin Eflâtun'un *Devlet ve Kanunlar*'da sözünü ettiği ütopyik devlet anlayışının izlerini taşıdığı görülmektedir. Ancak filozofun "ilk reis" ve "imam" diye nitelediği devlet başkanına tanıdığı misyon dikkate alındığında bunun iddia edilen aksine (Corbin, s. 160, 164-165) Şii imamlarından ziyade İslâm halifelerinin özelliklerini yansıttığı söylenebilir. Zira Fârâbî'nin eserlerinde mâsum imam akidesini veya Ehl-i beyt'i çağrıştıracak hiçbir ifadeye rastlanmaz. Fârâbî'nin başta sudûr teorisi olmak üzere bu eserde temellendirdiği görüşler daha sonra gelen filozof ve mutasavvıflar üzerinde hayli etkili olmuştur.

el-Medînetü'l-fâzıla'nın ilk ilmî neşrini Friedrich Dieterici gerçekleştirmiş (Leiden 1895) ve daha sonra eseri Almanca'ya çevirerek yayımlamıştır (Leiden 1900). Mısır'da neşredilen metin (Kahire 1334) büyük ölçüde Dieterici neşrini yansıtmaktadır. Birçok ticarî baskısını dikkate alan Yûsuf Kerem, daha sıhhatli bir nüsha ortaya koyarak R. P. Jaussen ve J. Chlala'nın da katkılarıyla eseri Fransızca'ya çevirerek yayımlamıştır (A. Fârâbî, *Ideés des habitants de la cité vertueuse*, Kahire 1949). Albert Nasrî Nâdir ise bu iki neşrin yanı sıra çeşitli kütüphanelerden temin ettiği üç nüshayı karşılaştırmak suretiyle tenkitli bir metin oluşturmuştur (Beyrut 1968). *el-Medînetü'l-fâzıla* son olarak Richard Walzer tarafından tenkitli metni ve İngilizce'ye çevirisiyle

birlikte yayımlanmıştır (*Al-Farabi on the Perfect State: Abu Nasr al-Fârâbi's Mabâdi' Ârâ' Ahl al-Madina al-Fâdıla*, Oxford 1985). Bu çalışmasında Walzer eserin her paragrafını geniş notlarla açıklamış, ancak bu açıklamalarında büyük ölçüde nesnellikten uzaklaşarak filozofun en sıradan bir ifadesini dahi Eflâtun, Aristo, Plotin veya geç dönem Yunan yorumlarıyla ilişkilendirip onun başarısını gölgelemeye çalışmıştır. Walzer'in metnini ve İngilizce çevirisini esas alıp eseri *Farâbi İdeal Devlet* adıyla Türkçeye tercüme eden Ahmet Arslan (Ankara 1997) Walzer'in geniş notlarının bir özetini sunarak onun yorumlarında katılmadığı hususları kısaca belirtmiştir (s. 30-31). *el-Medînetü'î-fâzıla* daha önce Nafiz Danişman tarafından Türkçeye çevrilmişse de (İstanbul 1956) ilmi bir neşir esas alınmadığı için bunun pek başarılı olduğu söylenemez. Eseri Ca'fer Seccâdi Farsça'ya (*Endîşehâ-yi Ehl-i Medîne-i Fâzıla*, Tahran 1954, 1982), Tahani Sabri Fransızca'ya (*Traité des opinions des habitants de la cité idéale*, Paris 1990) çevirmiştir.

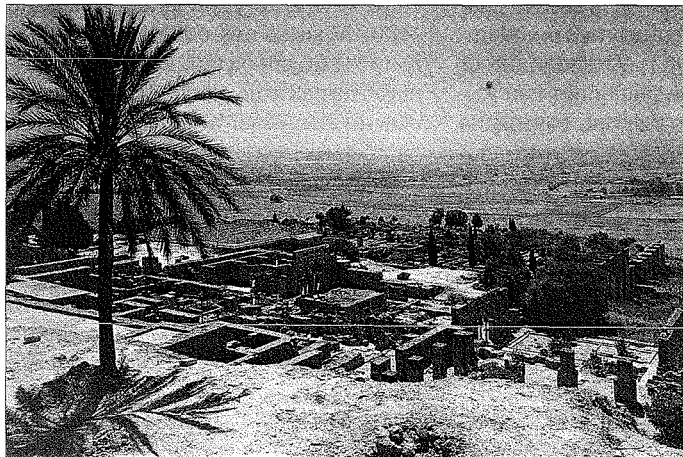
BİBLİYOGRAFYA :

Fârâbî, *el-Medînetü'î-fâzıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1968; a.e.: *al-Farabi on the Perfect State: Mabâdi' Ârâ' Ahl al-Madina al-Fâdıla* (nşr. ve trc. R. Walzer), Oxford 1985; a.e.: *İdeal Devlet* (trc. Ahmet Arslan), Ankara 1997; İbn Ebû Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ*, Beyrut 1399/1979, III, 231; Müjgân Cunbur v.dğr., *Fârâbî Bibliyografyası Kitap-Makale*, Ankara 1973; Ca'fer Âl-i Yâsin, *el-Fârâbî fî hudûdih ve rûsûmih*, Beyrut 1405/1985, tür.yer.; H. Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi* (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986, s. 160, 164-165; Mahmut Kaya, "Fârâbî", *DİA*, XII, 153-154.

MAH MUT KAYA

MEDİNETÜSSELÂM

(bk. BAĞDAT).



Medînetüzzehrâ'dan bir görünüş

MEDİNETÜZZEHRÂ

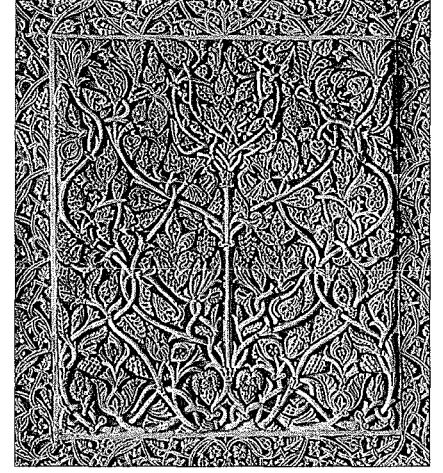
(مدينة الزهراء)

Endülüs'te İslâm mimarisinin önemli bir sarayı ve bu saray çevresinde gelişen şehir.

316 (929) yılında halifeliğini ilân ederek İslâm dünyasında Abbâsî ve Fâtımîler'den ayrı olarak üçüncü halifeliği kuran III. Abdurrahman'ın, câriyelerinden birinin ölümü üzerine kendisine kalan mirası Frenk ülkelerinde esir olarak bulunan müslümanların âzat edilmesi için kullanmayı düşündüğü, ancak bu ülkelerde herhangi bir müslüman esire rastlanılmayınca büyük bir sevgiyle bağlandığı câriyesi Zehrâ'nın, kendi adıyla anılan bir şehir kurmasını rica etmesi üzerine bu saray-şehri inşa ettirdiği rivayet edilmektedir. Dönemin devletleri arasındaki siyasi güç dengesini korumak ve kendisini daha kuvvetli göstermek isteyen III. Abdurrahman'ın en güçlü rakibi Fâtımîler'e nisbet yapmak amacıyla bu şehri inşa ettirdiği de söylenir.

Kurtuba'nın (Cordoba) 8 km. kuzeybatısında, Cebelülârûs (Sierra Morena) dağı'nın güney eteklerinde kurulan Medînetüzzehrâ'nın inşasına 1 Muharrem 325 tarihinde (19 Kasım 936) başlanmıştır. III. Abdurrahman'ın oğlu II. Hakem'in gözetiminde devam eden inşaatın baş mimarı Mesleme b. Abdullah idi. Halifenin 6.250.000 dinar olduğu anlaşılan vergi gelirlerinin üçte birini buraya harcadığı, hiçbir masraftan kaçınmadığı ve dönemin bütün imkânlarını seferber ettiği, inşaat sırasında her gün 10.000 işçi, 1500 yük hayvanı çalıştırıldığı ve yine her gün 6000 taş yontularak inşaatı devam edildiği belirtilmektedir.

Şerîf el-İdrîsî'ye göre üç kademe halinde inşa edilen şehrin üst kısmında III. Ab-



Medînetüzzehrâ'da dekoratif bir mermer pano

durrahman'ın sarayı, harem dairesi ve kale, orta kısmında bahçe ve yeşil alanlar, en alt kısmında ise Büyük Cami ile köle ve hizmetçilere mahsus evler bulunuyor, şehrin üst kısmının tabanı orta şehrin, bunun da tabanı aşağı şehrin çatıları düzeyine düşüyordu (*Nüzhetu'l-müştak*, II, 579-580). Medînetüzzehrâ, kuzeyden güneye 750 m. ve doğudan batıya 1500 metrelik dikdörtgen bir alan üzerinde kurulmuş olup doğu, batı ve güney tarafları kalelerle güçlendirilmiş çift bir surla çevrilmiş, kuzeyi topografik sebeplerle boş bırakılmıştı.

Medînetüzzehrâ'nın en önemli birimi Dârülmülk (Casa Real) olarak adlandırılan saraydır. Sarayda bulunan 4300 sütunun 1013'ü Kartaca ve Tunus'tan, 140'ü İstanbul'dan, on dokuzu Frenk krallıklarından getirilmiş, diğer sütunlar Endülüs topraklarından temin edilmiştir. Sarayda kullanılan mermerler inşaatı yapan Abdullah b. Yûnus, Hasan el-Kurtubî ve Ali b. Ca'fer adlı ustalar tarafından Tunus ve Afrika'nın diğer bölgelerinden getirilmiştir.

Önünde geniş bir avlusu ve bu avluya bakan üstü kapalı bir taraçası olan sarayın üç salonu vardır. Yan taraftaki salonlara her iki tarafında üçer kemerli birer açıklık bulunan bir kapıdan geçilmekte, salonlar arasında sağdan ve soldan üçer kapı ile bağlantı kurulmaktadır. Sarayın mimari tarzı Kurtuba Ulucamii'ndeki planla benzerlikler göstermekte olup Abbâsî saraylarının eksen simetrisi burada görülmemektedir. Resim, süsleme ve heykel sanatlarının göze çarptığı sarayın

girişinde Zehrâ'nın bir heykeli yer almak-
taydı. Saraydaki 15.000 direk altınla kap-
lanmış, zümrüt, yakut, mermer ve inciyle
süslenmiş, sütun başlıklarının tablala-
rında kûfî yazı kullanılmış, taş üzerine
süs ağırlık kazanarak renk sanatı bütün
inceliğiyle uygulanmıştır.

Sarayın yakınında avluları kare şeklin-
de sıralanan binaların yönetim binaları
olduğu sanılmaktadır. Sarayda misafir-
ler için yapılmış, Doğu Salonu ve Batı Sa-
lonu diye adlandırılan iki yapı bahçelerle
birbirlerine bağlanmıştır. Salon Rico
olarak da bilinen Doğu Salonu özellikle
duvar dekorasyonu ile dikkat çekmekte-
dir. Sarayın mimari özellikleriyle benzer-
likler taşıyan Salon Rico güneye açılmak-
ta ve önünde enine genişlemekte olan
üstü örtülü kapalı bir taraça uzanmakta-
dır. Resmî görüşmelere tahsis edilen Sa-
lon Rico'nun üç sahnalı iç mekânının her
biri at nalı şeklindeki altı kemeri taşıyan
iki dizi sütunla bölünmüştür. Bu kemer-
lerin dış çevresi iç kavise bağlantılı olarak
son derece deşbeli bir görünüm ver-
mektedir. Kemer taşları kemere sıra ha-
linde dizilmiştir. Salonun duvarları ve ta-
vanı altın kaplama olup zeminde farklı
şekil ve renklerde çok kalın mermerler
kullanılmıştır. Salonun ortasındaki altın
nakışlı havuz Ahmed el-Yunânî tarafın-
dan İstanbul'dan getirilmiş, havuzun et-
rafına mücevherlerle süslenmiş on iki
adet heykel dikilmiştir. Aslan, geyik, tim-
sah, ejderha, kartal, tavuk, çaylak, ördek,

şahin, güvercin, akbaba ve horozu temsil
eden heykellerin ağızlarından su akıyor-
du. Burada ayrıca su arkları ile dört çiçek
bahçesi bulunmakta ve bahçe binasının
merkezinde dört havuzla çevrelenmiş bir
köşk yer almaktadır. Salon Rico'nun do-
ğusunda beyaz mermerlerle kaplı odalar
ve küçük bir hamam vardır.

Şehirde mevcut Büyük Cami'nin 21 Şâ-
ban 329'da (21 Mayıs 941) tamamlandığı
kaydedilmekteyse de kazılarda elde edi-
len kitâbesinde 332 (943-44) tarihi gö-
rölmektedir. III. Abdurrahman'ın da ka-
tıldığı camideki ilk cuma namazı Kadı Ebû
Abdullah Muhammed b. Abdullah tara-
fından kaldırılmıştır. Cami güneydoğuya
doğru dikdörtgen olarak uzanmaktadır.
Kible duvarına dik beş sahnı ve ardarda
gelen at nalı şeklinde kemerleri vardır.
Aynı zamanda üç yan revaklı bir iç avlu
ile üç simetrik aralıklı kapısı bulunmak-
tadır. En dışta yer alan iki sahnı caminin
ön tarafına doğru genişlemekte ve yarım
ay şeklinde devam etmektedir. Caminin
mimarisinde büyük bir ihtimalle Kurtuba
Cami'nden etkilenilmiştir. Avluya doğ-
ru çıkıntı yapan minarenin yeri mihrabın
eksenine uyması için değiştirilmiştir. Kı-
rmızı mermerlerle döşenen ve ortasında
bir fıskiye bulunan caminin günümüzde
sadece duvarları ayakta kalabilmiştir.

III. Abdurrahman 13.750 genç, 6314
kadın ve kız çocuğu, 3750 kişiden oluşan
kuzey kavimlerden devşirilmiş muhafız
kıtası ile birlikte Medînetüzzehrâ'da ya-
şamakta, ayrıca sayısı 100.000'i bulan or-
dusu da kendisine eşlik etmekteydi. Çe-
şitli ülkelerden gelen elçiler X. yüzyıl Av-
rupa'sının en gözde mekânlarından biri
olan bu şehirde ağırlandı. Burayı gören-
ler yeryüzünde böyle bir şehir daha bu-
lunmadığını söylemişlerdir. Endülüs hal-
kına göre de Medînetüzzehrâ insanlığın
yeryüzünde yapabildiği en muhteşem
eserdi.

Medînetüzzehrâ için yapılan harcamalar
kâdilkudât ve caminin imamı Münzir
b. Saîd el-Bellûtî'nin tepkisine yol açmış,
Abdurrahman'ın da camide olduğu sırada
irat ettiği hutbede Kur'an'dan ilgili
âyetleri okuyarak böylesine masraflı bina
ve süslemelerin doğru olmadığını ima
etmiştir. III. Abdurrahman'ın Bellûtî'nin
sözlerinden çok etkilendiği, kendisine ka-
dîy azletmesi tavsiyesinde bulunan oğlu
ii. Hakem'e kızdığı ve kadından övgüye söz
ettiği kaydedilmektedir.

325 (936) yılında yapımına başlanan
Medînetüzzehrâ ancak II. Hakem dön-
eminde 366'da (976) tamamlanabilmiştir.

II. Hakem saltanatının (961-976) çok az
bir kısmını burada geçirmiş ve bazı ilâveler
yaptırmıştır. Medînetüzzehrâ, II. Hi-
şâm ve onun hâcibi İbn Ebû Âmir el-
Mansûr devrinde değerini yitirmeye baş-
lamıştır. İbn Ebû Âmir, Medînetüzzeh-
râ'ya rakip olarak 368 (978-79) yılında
Kurtuba'nın doğusunda Medînetüzzâhi-
re'yi inşa ettirmiş ve 371'de (981) sarayı-
nı ve yönetim birimlerini Medînetüzzeh-
râ'dan buraya taşımıştır. Âmirîler'in or-
tadan kaldırılmasından sonra yaşanan
kargaşa ortamında şehir 401 (1010) yı-
linda Berberîler tarafından yağmalanmış-
tır. Ardından özellikle Murâbitler ve Mu-
vahhidler dönemlerinde harap olmaya de-
vam etmiştir. Aragon Kralı III. Ferdinand
1236'da Kurtuba'yı ele geçirince harabe
halinde olan Medînetüzzehrâ Kurtuba yö-
netimine verilmiştir. Bu tarihten sonra
şehrin taş ve sütunları çeşitli devirlerde
yapılan saray, kilise, manastır ve köprü
gibi mimari yapılarda kullanılmıştır.

Medînetüzzehrâ 1910 yılında Ricardo
Velazquez Bosca adlı İspanyol mimar ta-
rafından keşfedilmiş, Rafael Castejon ve
Felix Hernandez onun başlattığı kazıları
sürdürerek bazı sur, avlu, kolon ve duvar-
ları gün ışığına çıkarmışlardır. Şehir, dö-
neminde Ortaçağ eczacılık çalışmalarının
da önemli bir merkeziydi.

BİBLİYOGRAFYA :

Şerif el-İdrîsî, *Nüzhetü'l-müşâk*, Beyrut
1409/1989, II, 579-580; İbn Saîd el-Mağribî, *el-
Muğrib*, I, 183; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, II,
231-232; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXIII, 398
vd.; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, VIII, 267; Nü-
bâhî, *Târîhu kuğâti'l-Endelüs*, Beyrut 1403/
1983, s. 69-70; Makkarî, *Nefhu't-ğib*, I, 523-
527, 563-576; Dozy, *Spanish Islam*, s. 446; Su-
ut Kemal Yetkin, *İslâm Mimarisî*, Ankara 1959,
s. 63-74; S. M. İmâmüddin, *Endülüs Siyasi Ta-
rihi* (trc. Yusuf Yazar), Ankara 1960, s. 189 vd.;
J. D. Hoag, *Western Islamic Architecture*, New
York 1963, s. 23; R. Castejon, "Las Excava-
ciones de Madinat al Zahra en Córdoba", *Atti
del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici
(Ravello 1-6 Settembre 1966)*, Napoli 1967, s.
257-265; Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, *Fi't-Târî-
hi'l-'Abbâsi ve'l-Endelüsî*, Beyrut, ts. (Dârü'n-
nehdati'l-Arabiyye), s. 414-418; Hitti, *İslâm Ta-
rihi*, III, 828 vd.; M. L. Alemnay, "Sobre los pa-
tios de Madinat al-Zahrâ", *Actas de las Jorna-
das de cultura Arabe e Islamica*, Madrid 1981,
s. 263-269; M. Abdullah İnân, *Devletü'l-İslâm
fi'l-Endelüs*, Kahire 1408/1988, I/2, s. 432 vd.;
G. Goodwin, *Islamic Spain*, London 1991, s. 42,
60; C. A. de Morales, "Sobre la farmacia de
Madinat al Zahra", *Homenaje al Prof. Jacinto
Boch Vilá*, Granada 1991, II, 1087-1096; M.
Barrucand - A. Bednorz, *Moorish Architecture
in Andalusia* (trc. M. Scuffil), Italy 1992, s.
61-70; A. V. Triano, "Madinat al-Zahrâ: The
Triumph of the Islamic State", *Al-Andalus:
The Art of Islamic Spain* (ed. J. D. Dodds), New

Medînetüzzehrâ harabelerinden bir görünüşü



York 1992, s. 27-39; *Madinat al-Zahrâ: el-Salón de 'Abd al-Rahmân III* (ed. A. V. Triano), Córdoba 1995; Birsal Küçüksipahioğlu, *III. Abdurrahman Dönemi Endülüs Tarihi: 300-350/912-961* (yüksek lisans tezi, 1996), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 68-70; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları: İlim ve Kültür Tarihi*, Ankara 1997, s. 108-109; N. Kubisch, "Architecture", *Islam: Art and Architecture* (ed. M. Hattstein – P. Delius), Cologne 2000, s. 229 vd.; B. P. Maldonado, "Crónica Arqueológica de la España Musulmana", *al-Andalus*, XXXVII/1, Madrid 1972, s. 191-227; F. Ruggles, "Historiography and the Rediscovery of Madinat al-Zahrâ", *IS*, XXX/1-2 (1991), s. 129-140; L. Provençal, "Medinetü'z-Zehra", *IA*, VII, 472-473; M. O. Jimenez, "Madinat al-Zahrâ", *EP* (Ing.), V, 1008-1010; Hakkı Dursun Yıldız, "Abdurrahman III", *DİA*, I, 154.



BİRSEL KÜÇÜKSİPAHIOĞLU

MEDKÜR, İbrâhim

(إبراهيم مدكور)

(1902-1995)

İslâm felsefesi alanındaki çalışmalarıyla tanınan Mısırlı bilim ve kültür adamı.

İbrâhim Beyyûmî Medkür, Cize'ye bağlı Ebünnumrus köyünde doğdu. İlk eğitimi köyünde aldıktan sonra Câmiu'l-Ezher'e girdi. Şer'î hukukla modern hukuku uzlaştırma düşüncesiyle kurulmuş bir araştırma enstitüsü olan el-Kazâü's-Şer'î Medresesi'ne devam etti. Burada fıkıh âlimi Ali el-Haffî'ten miras hukuku dersleri aldı. Ardından Mısır'da modern eğitimin verildiği en eski kolej olan ve şimdiki Kahire Üniversitesi'nin çekirdeğini oluşturan Dârü'l-ulûm'da okudu (1923-1927). Fransa'ya giderek Sorbonne Üniversitesi'nden edebiyat, Paris Üniversitesi'nden hukuk lisansı aldı ve felsefe alanında devlet doktora yaptı (1934). Ülkesine döndükten sonra Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne öğretim üyesi olarak tayin edildi; on beş yıl boyunca sürdürdüğü senato üyeliğine seçildi (1937). 1940'lı yılların ortasından itibaren Arap kültür hayatını ilgilendiren önemli görevlere getirildi. Sosyal İşler Bakanlığı yaptı. Kahire'deki Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye üyeliğine seçildi (1946). Yıllarını verdiği bu kurumun 1959'da genel sekreteri, selefi Tâhâ Hüseyin'in vefatı üzerine 1974'te de başkanı oldu. Ardından Dımaşk, Kahire ve Bağdat'taki aynı ismi taşıyan akademilerin ortak girişimiyle kurulan ve Ürdün'deki akademinin katılımıyla genişleyen Arap Dili Akademileri Birliği'nin başkanlığına seçildi. Mısır Kültürü Yüksek Konseyi üyeliğinde bulundu. Prin-

ceton Üniversitesi tarafından kendisine fahri edebiyat doktoru pâyesi verilen İbrâhim Medkür 4 Aralık 1995 tarihinde vefat etti.

İbrâhim Medkür, İslâm felsefesindeki uzmanlığının yanı sıra bulunduğu çeşitli idari ve akademik mevkilerde Arap kültür hayatında iz bırakan projelere imza atmış bir kültür adamıdır. Özellikle Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'deki faaliyetleri, bu kurumun Arap dilinin korunması ve geliştirilmesi yönündeki çalışmalarına ciddi katkılar sağlamıştır. Kurumun, hedeflerini gerçekleştirmek amacıyla dil ve kültür mirasını ortaya çıkarmak ve terminolojide birliği sağlamak üzere yayımladığı çok sayıda sözlük onun girişimleriyle hazırlanmıştır. Bunlar arasında Radiyyüddin es-Sâgânî'nin *Kitâbü't-Tekmilâ ve'z-Zeyl ve's-Şıla'sı*, İshak b. İbrâhim el-Fârâbî'nin *Divânü'l-Edebî*, Ebû Amr eş-Şeybânî'nin *Kitâbü'l-Cîmî*, Ebû Osman Saîd b. Muhammed es-Sarakustî'nin *Kitâbü'l-Ef'âlî* gibi klasik sözlükler; *Mu'cemü el-fâzî'l-Kur'ân* ve birçok baskısı yapılan *el-Mu'cemü'l-vecîz*, *el-Mu'cemü'l-vasîf* ile negrini sağ iken başlattığı *el-Mu'cemü'l-kebîr* sayılabilir (İbrâhim Medkür, *Ma'a'l-Hâlidîn*, s. 26-35). Çok sayıda Arap uzmanının katkısıyla hazırlanan *Mu'cemü'l-ülûmî'l-ictimâ'iyye* adlı ansiklopedik terimler sözlüğü de (Kahire 1975) Medkür'un UNESCO ile iş birliği içinde yürüttüğü önemli bir projedir.

Medkür, İslâm düşüncesinin yeniden doğuşuna zemin hazırlayacak zengin mirası ortaya çıkarmak amacıyla Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'deki görev ve sorumlulukları çerçevesinde kendi yönetimi altındaki meslektaş ve öğrencilerini çeşitli klasik İslâmî eserlerin modern neşrine teşvik etmiştir. Nitekim İslâm felsefesi alanında İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ'* adlı eserinin, kelâm alanında Kâdî Abdülcebbar'ın *el-Muğnî*'sinin ve tasavvuf alanında Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinin neşrinde önemli rol üstlenmiştir. Ayrıca klasik İslâm mirasının Batı'da tanınması yönünde özendirici olmuş, bunun sonucu olarak İbn Sînâ'ya ait *eş-Şifâ'*ın "İlâhiyyât" bölümüyle (*La métaphysique du Shifâ'*, trc. G. C. Anawati, I-II, Paris, Vrin 1978, 1985) Şehristânî'nin *Kitâbü'l-Milel ve'n-nihâlî* (*Livre des religions et des sectes*, trc. D. Gimaret – J. Jolivet – G. Monnot, I-II, Paris, Peeters-UNESCO 1986, 1993) Fransızca'ya kazandırılmıştır. Bu tercümelemlerin ilkinin üstlenen ve Dominiken Doğu Tedkikleri Ensti-

tüsü'nün müdürü olan Georges Chehata Anawati, onun akademi ve neşir faaliyetlerinde daima yakın mesai arkadaşı olmuştur. Medkür da bu enstitünün çalışmalarını en zor zamanlarında bile desteklemiş ve kurumun bünyesinde çıkan *Mélanges de l'institut dominican d'études orientales (MIDEO)* dergisinde 1958 yılından itibaren İslâm felsefesiyle ilgili makaleler yazmıştır. İslâm felsefesi üzerine yazmayı yalnızca akademik bir çalışma meselesi olarak görmeyen Medkür, daima ortak bir insanlık birikiminin varlığına duyduğu inançla eserlerini kaleme almıştır. Felsefeyi medeniyetler arasındaki farklılıkları buluşturan bir köprü ve insanlığın ortak dili olarak kavradığından İslâm felsefesinin Batı ve İslâm dünyasını buluşturan yönlerini daha ilk çalışmalarından itibaren ön plana çıkarmıştır. Sorbonne'da doktora hazırlığı sırasındaki araştırmalarının ürünü olan iki kitabından ilki, Fârâbî'nin İslâm felsefesindeki yerini Ortaçağ yahudi ve hıristiyan filozofları üzerindeki etkisiyle birlikte konu edinmek, ikincisi de Aristo'nun İslâm dünyasındaki belirleyici rolünü ortaya koymaktadır. Her iki eserde yönlendirici ana fikir medeniyet farklılığına rağmen felsefi ortaklığın mümkün olduğudur (Zeyneb Mahmoud el-Khodeiry, XXIII [1997], s. 478).

Fârâbî (*Ebû Naşr el-Fârâbî fi'z-zikra'l-elfiyye li-vefâtihi 950 m.*, Kahire 1403/1983), Gazzâlî (*Ebû Hâmid el-Gazzâlî fi'z-zikra'l-mî'eviyyeti't-tâsi'a li'l-milâd*, Kahire 1962), Sühreverdi (*el-Kitâbü't-Tezkârî, Şeyhu'l-İşrâk Şihâbüddîn es-Sühreverdi fi'z-zikra'l-mî'eviyyeti's-sâmine li-vefâtihi 578 h-1190 m*, Kahire 1394/1974) ve İbnü'l-Arabî (*el-Kitâbü't-Tezkârî: Muhyiddîn b. 'Arabî*, Kahire 1969) gibi İslâm düşünürleri hakkında yayımladığı anma kitapları Medkür'un editörlük etkinlikleri arasında özellikle zikredilmelidir. Ayrıca Paris'teki yıllarından itibaren tanıştığı ve çeşitli ortamlarda birlikte çalıştığı Mısırlı felsefe tarihçisi Osman Emîn'in anısına hazırlanan bir esere (*Dirâsât felsefiyye mühdât ilâ rûhi 'Osman Emîn*, Kahire 1979) editör olarak, Mısırlı Batı felsefesi uzmanı ve yakın dostu Yûsuf Kerem'in anısına hazırlanan armağan kitaba da (*Yûsuf Kerem müfekkiren 'Arabiyyen ve mü'errihen li'l-felsefe*, nşr. Âtîf el-İrâki, Kahire 1988) yazar olarak bulunduğu katkıları, Medkür'un felsefe alanında sarfedilen yerli çabaları köklü bir araştırma geleneğine dönüştürme bilincini yansıtmaktadır.

İbrâhim Medkûr asıl uzmanlık alanıyla ilgili olarak İslâm felsefesinin tarihî değeri, özgünlüğü, kapsamı, perspektif ve yöntem meseleleri üzerinde özellikle çalışmıştır. *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye menhec ve taṭbîkühû* adlı eserinin ilk bölümü, onun bu konudaki temel yaklaşımını ortaya koymasından önem taşımaktadır. Medkûr'a göre İslâm'ın bilim ve felsefenin gelişmesine elverişli olmadığı, dolayısıyla bir İslâm felsefesinden söz edilemeyeceği yönünde XIX. yüzyılda Batılılar'ca ortaya atılan yorumlar bilgisizlik veya ön yargıdan kaynaklanmaktaydı. Nitekim XX. yüzyılda araştırmalar ilerledikçe İslâm düşüncesinin tarihî başarısı ve özgün niteliği hakkındaki bilgi yetersizliğinin farkına varılmıştır. Sâmi ırkının sistemli ve sentezci düşünceye yatkın olmadığı şeklindeki ırkçı ön yargıların ise artık modası geçmiştir. İslâm felsefesinin sadece Arap düşüncesinin bir ürünü olduğu şeklindeki iddianın zaten söz konusu olmadığını, bu geleneğin Fars, Hintli, Türk, Süryânî, Berberî birçok milletin katkılarıyla oluşup geliştiğini belirten Medkûr'a göre bu felsefe İslâmî bir çevrede gelişmiş ve Arap diliyle yazılmıştır; ancak Arapça yazılmış olması bunun bir Arap felsefesi olduğu anlamına gelmez. İslâmiyet çeşitli ulusları bir araya toplamış ve onlardan her biri İslâm düşüncesinin gelişimine katkıda bulunmuştur. Ayrıca adına İslâm felsefesi derken de bu geleneğin sadece müslümanların entelektüel çabalarının sonucunda ortaya çıktığı kastedilmemekte, İslâm'ın medeniyet coğrafyası içinde yaşayan felsefî birikime sahip gayri müslim unsurların özellikle ilk dönemlerdeki itici ve öğretici katkıları göz önünde bulundurulmaktadır. Bu düşünce geleneğine İslâm felsefesi denmesinin bir gerekçesi, kaynaklarının ve müelliflerinin arka planlarının çeşitliliğine rağmen köklerini İslâm medeniyetinde bulması, ikinci ve daha önemli gerekçesi ise problemleri, esasları ve amaçları bakımından ilhamını İslâm'dan almış olmasıdır.

Medkûr'a göre İslâm felsefesinin birlikçöklük yahut Tanrı-âlem ilişkisi gibi meseleleri ele alış tarzı ve akıl-vahiy uygunluğunu gözeten yöntemi kendine özgüdür. Ancak onun dinî bir yönelişe sahip olması kendini sınırlandırması sonucunu doğurmamış, İslâm filozofları, o dönemde felsefenin alanı içinde kabul edilen bilimsel problemler dahil olmak üzere felsefenin hiçbir temel problemini ihmal etmemişlerdir. Bu geniş kapsamlı araştırma alanı sadece filozofların ortaya koy-

duğu metinlerle de sınırlandırılmaz; İslâm felsefî birikimini bütün boyutlarıyla kavrayabilmek için araştırma alanına kelâm ve tasavvufu, hatta fıkıh tarihini ve fıkıh usulünü de katmak gerekmektedir. İslâm felsefesi tarihi içinde filozofları, kelâmcıları ve sûfleri felsefî bir bakış açısıyla inceleme yöntemi Medkûr'un *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye* adlı eserinde takip edilmiştir. Bu yönüyle eser, İslâm felsefesine yeni bir yaklaşım getiren Şeyh Mustafa Abdürrâzık'ın *Temhîd li-târîhi'l-felsefeti'l-İslâmiyye* adlı eseriyle (Kahire 1944) karşılaştırılabilir niteliktedir (ikisi arasındaki ilişkileri ve farkları vurgulayan bir görüş için bk. İbrahim M. Abu-Rabi', LXXII/1 [1995], s. 63).

İbrâhim Medkûr'a göre İslâm felsefesinin tarihteki yerini daha iyi kavrayabilmek için onun Antik Yunan felsefesi, Ortaçağ skolastisizmi ve modern felsefeyle olan ilişkisini bilmek gerekir. İslâm filozoflarının Grek felsefesinden, özellikle de Aristo'nun sisteminden etkilendikleri doğrudur, ancak beslendikleri kaynaklar Grekler'den ibaret değildir. Dolayısıyla alınan farklı etkilerle kendi araştırmalarının bunlarla kaynaşması ortaya özgün fikirler çıkarmıştır. Ortaçağ hıristiyan skolastisizmiyle karşılaştırıldığında ise İslâm felsefesinin ötekine kıyasla daha geniş bir ufka, daha özgür bir araştırma ortamına sahip bulunduğu ve daha çok felsefî başarıya imza attığı anlaşılır. Ayrıca hıristiyan felsefesi hakkında konuşabilmek için söze öncelikle İslâm felsefesinden başlanmalıdır. Çünkü hıristiyan felsefesi doğuşu ve gelişiminde İslâm felsefesine çok şey borçludur. Modern felsefenin kökleri de Ortaçağ felsefesine dayandığından ikisi arasındaki ilişki İslâm felsefesinin modern felsefeyle olan ilişkisini de açıklar. İnsanlığın entelektüel tarihindeki bu "kayıp halka"yı ortaya çıkarabilmek için müslüman nesillere düşen görev, İslâm felsefesi araştırmalarını şarkiyatçıları aşacak veya hiç değilse onlarla aynı düzeye gelecek şekilde sürdürmektir. Medkûr, "Türk kardeşleri"nin bu paha biçilmez mirasın farkında olduğundan kuşku duymadığını da belirtmektedir (*Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, I, 15-31).

Eserleri. 1. *La place d'al-Fârâbi dans l'école philosophique musulmane* (Paris 1934). 2. *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe* (Paris 1934; Simon Van den Bergh'in önsözünü 2. bs., Paris 1969). 3. *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye menhec ve taṭbîkühû* (I-II, Kahire 1367, gözden geçirilmiş 3. bs., Kahire 1976). 4. *Ma'al-Ḥâ-*

lidîn (Kahire 1401/1981). 5. *Fi'l-Aḥlâḳ ve'l-ictimâ'* (Kahire 1974). 6. *Ḥuḳûḳu'l-insân fi'l-İslâm* (Dımaşk 1992).

Medkûr'un İslâm felsefesiyle ilgili olarak çeşitli dergi ve kitaplarda kırk dolayında makalesi yayımlanmıştır. Bu makalelerinde Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, Bîrûnî, İbn Rüşd ve Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl'un felsefelerini çeşitli yönleriyle ele almış, İslâm felsefesinin Grek kaynakları üzerinde durmuş ve İslâm filozoflarının bazı Ortaçağ ve Rönesans düşünürleri üzerindeki etkilerini incelemiştir. Makalelerden üçü *eş-Şifâ'nın mantık* (el-Makûlât, el-İbâre) ve metafizik (el-İlâhiyyât) bölümleriyle ilgili olup eserin Arapça neşrinin söz geçiren bölümlerinde giriş olarak da yer almıştır. Metafizik bölümüne yazdığı giriş Mübahat Türker Küyel tarafından Türkçeye çevrilmiştir ("Şifâ'nın Metafizikinin [Fizikten Sonrası] Giriş", *İbn Sînâ, Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* [nşr. Aydın Sayılı], Ankara 1984, s. 405-431). Ayrıca Fârâbî ve İbnü'l-Arabî'ye dair yazdığı iki makale de Türkçe'de yayımlanmıştır (bk. bibl.; makalelerinin bir listesi için bk. Daiber, I, 591-594).

BİBLİYOGRAFYA :

İbrâhim Medkûr, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, Kahire 1976, I, 15-31; ayrıca bk. tür.yer.; a.m.f., *Ma'al-Ḥâlidîn*, Kahire 1401/1981, s. 26-35, 165, 186-187, ayrıca bk. tür.yer.; a.m.f., "Fârâbî" (trc. Osman Bilen), *İslâm Düşüncesi Tarihi* (ed. M. M. Şerif), İstanbul 1990, II, 67-86; a.m.f., "İbn Arabî ve Spinoza'da Vahdet-i Vücûd", *İbn Arabî Anusuna Makaleler* (trc. Tahir Uluç), İstanbul 2002, s. 157-169; a.m.f., "The Study of Islamic Philosophy" (trc. Shahrar Sa'adat), *al-Tawhid: A Quarterly Journal of Islamic Thought and Culture*, I/1, Tahran 1983, s. 83-96; H. Daiber, *Bibliography of Islamic Philosophy*, Leiden 1999, I, 591-594; İbrahim M. Abu-Rabi', "Islamic Philosophical Expression in Modern Arab Society", *Isl.*, LXXII/1 (1995), s. 47-81; Zeynab Mahmoud el-Khodeiry, "In Memoriam: İbrahim Madkour (1902-1995)", *MIDEO*, XXIII (1997), s. 477-478; "İbrâhim Medkûr", *Mevsû'atü a'lâmi'l-karni'r-râbi' 'aşer ve'l-hâmis 'aşer el-hicrî fi'l-âlemi'l-Arabî ve'l-İslâmî*, Riyad 1419, I, 39-40; "İbrâhim Medkûr", *el-Mevsû'atü'l-Ârabîyyetü'l-âlemiyye*, Riyad 1419/1999, I, 72.



İLHAN KUTLUER

MEDRESE

(المدرسة)

İslâm tarihinde eğitim ve öğretim kurumlarının genel adı.

Sözlükte "okumak, anlamak, bir metni öğrenmek ve ezberlemek için tekrarlamak" anlamına gelen **ders** (**dirâse**) kökünden bir mekân ismidir. Ders Sâmi dil-

lerinde ortak kullanılan bir kelime olup yahudiler daha çok Tevrat'ın okutulup öğretildiği binalara Beytülmidrâs diyorlardı (İbnü'l-Esrî, *en-Nihâye*, II, 113). Bazı kayıtlardan Hz. Peygamber döneminde Medine'de bu tür bir mekânın bulunduğu anlaşılmaktadır (*Müsned*, II, 451; Buhârî, "Cizye", 6; "İ'tisâm", 18). Hadislerde ders ve *tedârûs* kelimeleri geçtiği halde (*Müsned*, VI, 11; Müslim, "Zikr ve'd-dufâ", 38) ders yapılan mekânlara ilk devirlerde medrese denilmemiştir. Resûl-i Ekrem döneminde Medine'de Kur'an öğretimi yapıldığı bir eve *dârülkurâ* adı veriliyordu. Bu evin medreselerin doğuşunda bir başlangıç olduğu ileri sürülmüştür (Ali b. Muhammed el-Huzâî, s. 80; Abdülhay el-Kettânî, I, 138). Ancak ilk bina edildiği günden itibaren bir eğitim ve öğretim kurumu olarak da görev yapan Mescid-i Nebevî'yi ve orada bulunan Suffe'yi medresenin ilk modeli kabul etmek daha doğrudur. Mescidler (camiler) müstakil medrese binalarının inşasından sonra da ders hane işlevini sürdürmüştür (bk. CAMİ). Batı dünyasına ilim ve kültür açısından yeni ufuklar açan Endülüs'te dersler çoğunlukla camilerde yapıldığından burada müstakil medrese binalarından pek söz edilmemektedir.

İlk medreselerin ne zaman inşa edildiği hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Corci Zeydân, bazı Batılı araştırmacıların medreselerin kuruluşunu Abbâsî Halifesi Me'mûn'un Horasan valiliği dönemine kadar götürdüklerini, ancak kendisinin bu bilgiyi İslâm tarihi kaynaklarından teyit edemediğini söylemektedir (*İslâm Medeniyeti Tarihi*, III, 408). Beytülhikme'yi bir ilimler akademisi hüviyetine kavuşturan Halife Me'mûn'un (*DîA*, VI, 89) daha önce Horasan valiliği sırasında benzer bir teşebbüste bulunmuş olması mümkündür. Medrese ve zâviyelerin Türkistan ve Horasan'da İslâmiyet'in Türklere arasında yayılmasında önemli hizmetleri olmuştur. Bir görüşe göre ilk medreseler Belh ve Buhara'da Budist viharaları (bilginin toplandığı yer) taklit edilerek yapılmıştır. Buhara adı da buradan gelmektedir (Turan, *Selçuklular Tarihi*, s. 331-332). Ancak kaynaklarda medrese olarak anılan ilk eser, fakih ve muhaddis Ebû Bekir Ahmed b. İshak es-Sıbgî (ö. 342/954) tarafından Nişâbur'da kurulan dârüssünnedir (Zehebî, XVII, 170). Hasan b. Ahmed el-Mahledî ve Muhammed b. Hüseyin el-Hasenî gibi hadis âlimlerinin imlâ meclisleri düzenlediği bu dârüssünne 1000 kadar öğrencinin ders yapı-

bildiği belirtilmektedir (İbn Nukta, I, 230; Zehebî, XVI, 540; Sübkî, III, 149). Medresenin bir de vakfının bulunduğu, İmam Sıbgî'nin medrese ile vakfın işlerini kendisinden sonra talebesi Hakîm en-Nisâbûrî'nin yürütmesini vasiyet ettiği kaydedilmektedir (*DîA*, VIII, 528). Medreseye ait bir vakfın varlığı, binasının bakım masrafları yanında talebe ve hocaları için maddî destek sağlanmış olabileceğini göstermektedir. Öğrencilerin barınması için müstakil mekânların bulunup bulunmadığına dair bilgi yoktur. İbn Hibbân da (ö. 354/965). Büst'te dışarıdan gelen talebelerin barınmasına imkân sağlayan ve kütüphanesi olan medrese kurmuştur.

İbn Kesîr, Büveyhî hükümdarlarından Bahâüddeve zamanında birkaç defa vezirlik görevine getirilen Ebû Nasr Sâbûr b. Erdeşîr'in Bağdat'ın batısındaki Kerh'te kurduğu dârülilmin fukaha için tahsis edilen ilk medrese olduğunu söyler. Ebû Nasr burada satın aldığı evi onardıktan sonra fakihler için vakfetmiştir. Hadiseyi 383 (993) yılı olayları arasında zikreden İbn Kesîr burasının Nizâmiye medreselerinden çok önce kurulduğunu bildirir (*el-Bidâye ve'n-nihâye*, XI, 333). Nizâmiye medreselerinden önce kendileri için medreseler tesis eden ilim adamlarının vefat tarihleri V. (XI.) yüzyılın hemen başlarına rastlamaktadır. Bunlardan Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Lebbân (ö. 402/1011) Hârizmşahlara (Me'mûnîler) tarafından maddî açıdan desteklenmiş, kendisi için Bağdat'ta Hârizm bölgesinden gelen âlimlerin de ziyaret ettiği bir medrese yaptırılmıştır (a.g.e., XVII, 219). Medreseler, genellikle devlet yöneticileri veya zenginler tarafından bir âlimin ders vermesi amacıyla inşa ediliyordu. Meselâ İbn Fûrek için Nişâbur'da bir medrese ve kalacağı bir ev yaptırılmıştı (a.g.e., XVII, 215). Ulemâ arasında zengin olup kendi geliriyle medrese yaptırınlar da vardı. *Tehzîbü'l-esrâr* adlı eserin müellifi Harğûşî başlık (kalan-süve) yapıp satarak kazandığı parayla bir medrese, kütüphane ve bir hastahane inşa ettirmiştir (Zehebî, XVII, 257). Nizâmiye medreselerinin kurulmasından önce adına medrese yaptırılan âlimlerden biri de Ebû İshak el-İsferyâinî'dir. İsferyâinî için Nişâbur'da bir medrese bina edilmiştir. Nişâbur'daki Beyhakiyye ve Sa'diyye (Sa'diyye) medreselerini de bunlar arasında saymak gerekir. Bunlardan ilki Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, ikincisi Gazneli Mahmud'un kardeşi Emîr Nasr b. Sebük Tegin tarafından inşa ettirilmiştir. Karahanlı Hükümdarı

İbrâhim Tamgaç Han 458 (1066) yılında Semerkant'ta bir medrese yaptırmış ve geliri için vakıflar tahsis etmiştir. Bu medresenin vakfiyesi günümüze ulaşmıştır (Esin, VIII [1978], s. 42-50). Bağdat'taki Nizâmiye'den önce Nişâbur başta olmak üzere Doğu İslâm dünyasında otuzdan fazla medresenin kurulduğu belirtilmektedir (Nâcî Ma'rûf, *Medâris Şâbâle'n-Nizâmiyye*, s. 67-68).

Medrese denilince daha çok, Alparslan'ın ve ardından oğlu Melikşah'ın veziri olan Nizâmülmülk tarafından Nişâbur ve bilhassa Bağdat'ta açılan Nizâmiye medreseleri akla gelmektedir. Bunların yanında Merv, Herat, Belh, Basra, İsfahan, Âmül, Musul, Cizre (Ceziretü İbn Ömer) ve Rey gibi şehirlerde de Nizâmiye medreseleri inşa edilmiştir. Bunların başta gelen özelliği hoca ve talebelerin barınacağı odalarının bulunmasıdır. Nizâmiye medreselerinin en ünlüsü 459 (1067) yılında Bağdat'ta öğrenime açılan medrese olmakla beraber Nişâbur'un zaman itibarıyla önceliği vardır. Daha sonra Nizâmülmülk ülkenin çeşitli şehirlerinde medreseler yaptırmış ve bunların devamını sağlamak için vakıflar kurmuş (bk. NİZÂMİYE MEDRESESİ), böylece âlimlerin ve öğrencilerin geçim endişesi taşımaksızın ilimle uğraşmasını sağlamıştır. Yine Selçuklular döneminde Cürcân, Rey, Hemedan, Yezd, Şiraz, Kirman, Merv ve Kâşân'da birçok medrese inşa edilmiştir. Bu sistemle ilmi seviyelerini yükselten Selçuklular, Şii Fâtîmîler'in Kahire'de kurdukları Ezher ve Dârülhikme vasıtasıyla yürüttükleri propaganda faaliyetlerine de karşı koyabilmişlerdir. Büyük Selçuklu Devleti'nin dağılmasının ardından oluşan devletler onların izini takip etmiştir. Nizâmülmülk'ün İran ve Aşağı Mezopotamya'da yaptığını Nüreddin Mahmud Zengî ve Selâhaddin-i Eyyûbî Yukarı Mezopotamya, Suriye ve Mısır'da gerçekleştirmiş, böylece medrese sistemi batıya doğru yayılmıştır. Dimaşk'ta ilk dârülhadisi kuran Nüreddin Mahmud Zengî döneminde medreselerin Suriye'nin bütün şehir ve köylerine kadar ulaştığı belirtilmektedir. Nüreddin, Dimaşk'ta inşa ettirdiği Nuriyye Dârülhadisi'nden başka Salâhiyye, İmâdiyye, Kilâse, en-Nuriyyetü'l-kübrâ ve en-Nuriyyetü'l-Hanefiyyetü's-suğrâ (Nuaymî, I, 99 vd., 331 vd., 407, 447, 607, 648) adlı medreseleri, ayrıca Halep'te dört, Hama'da iki, Humus'ta iki ve Ba'lebek'te bir medrese yaptırmıştır. Eyyûbîler devrinde Selâhaddin-i Eyyûbî, diğer sultanlar, emîrler, nüfuzlu devlet adamları ve zen-

gin kişiler tarafından Mısır, Kudüs, Suriye, Hicaz ve Yemen'de birçok medrese inşa edilmiştir (meselâ bk. Ahmed Çelebi, s. 116 vd.). Eyyûbiler döneminde sadece Dimaşk'ta doksandandan fazla medresenin bulunduğu bildirilmektedir (Hasan Şümeysânî, s. 49).

Türkler'in Anadolu'ya gelişinden itibaren bu coğrafyada birçok medresenin yapıldığı görülmektedir. Anadolu Selçukluları Anadolu'da bir şehri fethettiklerinde ilk iş olarak orada cami, medrese, zâviye inşa ederek tüccarları, din adamlarını ve Türk nüfusu buralara yerleştirmişlerdir (Turan, *Selçuklular Tarihi*, s. 357). Dânişmendîler, Artukoğulları ve Anadolu Selçukluları'na ait medreselerin bir kısmı zamanla harap olmuştur. Bugün Dânişmendîli Hükümdarı Nizâmüddin Yağlıbasan'ın yaptırdığı medreselerden Niksar ve Tokat'takiler kısmen ayakta. Tokat'taki medrese Çukur Medrese adıyla anılır (Kuran, s. 11 vd.; *DİA*, VIII, 474, 476). Artuklular Diyarbakır, Mardin, Urfa ve Gaziantep'te medreseler inşa etmiştir (*DİA*, III, 418-419). Selçuklular da Sincanlı (Afyon), Ertokuş (Isparta, Atabey), Karatay, İnce Minare, Sırçalı, Şemseddin Altunaba veya İplikçi (Konya), Taş Medrese (Akşehir), Yûsuf b. Ya'kûb (Çay), Karahisar, Hüseyin Gazi (Çorum, Alaca), Çifte Medrese, Afgûnu, Huand Hatun, Sirâceddin, Hacı Kılıç, Sâhibiye (Kayseri), Ümmühan Hatun (Eskişehir, Seyitgazi), Karatay, Ulucami, Atabey (Antalya), Süleyman Pervâne (Sinop), Burûciye, Gökmedrese (Sivas, Tokat) gibi medreseler inşa etmişlerdir (Kuran, s. 41 vd.). Sivas ve Erzurum Çifte Minare medreseleriyle Erzurum Yâkutiye ve Ahmediye, Kırşehir Caca Bey medreseleri İlhanlılar dönemine ait kısmen veya tamamen ayakta olan yapılar (DİA, XXII, 106-107). Metin Sözen, Selçuklular ve Beylikler devrinde Anadolu'da yaptırılan ve önemli bir kısmı halen ayakta duran 139 medreseden bahsetmektedir (ayrıca bk. *a.g.e.*, III, 128-130).

İran'da özellikle Selçuklular döneminde kurulan medreseler VII. (XIII.) yüzyılda Moğol saldırılarından büyük zarar gördü. Ancak İlhanlılar devrinde ülkede istikrarı sağlayan Gâzân Han medreseleri yeniden canlandırdı. Gâzân Han'ın Tebriz'de yaptırdığı Gâzâniye külliyesinde Hanefî ve Şâfiî medreseleri de yer almaktaydı. Ondan sonra gelen birçok devlet adamı İran'ın çeşitli şehirlerinde medreseler inşa etti. Sultâniye şehrinde Vezir Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî medrese ve

hankahı da kapsayan bir külliye yaptırdı. Olcaytu'nun veziri Tâceddin Ali Şah Gîlânî'nin Tebriz'de bina ettirdiği cami müştemilâtında medrese ve zâviye de bulunuyordu. İlhanlılar'ın sonunda mahallî emirliklere ayrılan İran'da her emîrin bölgesinde medrese kurduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan Deylem Atabegleri'nin kontrolünde olan Yezd'de ulemâdan Rükneddin Muhammed b. Nizâm el-Hüseyin tarafından yaptırılan Rükniyye Medresesi dönemin en yüksek seviyedeki eğitim kurumuydu. Yezd'de bulunan diğer medreseler şehrin Moğol saldırılarından uzak kalması sebebiyle birkaç asır faaliyetlerini sürdürdüler.

Timurlular devrinde İran'da kurulan medreselerin başında Horasan bölgesindeki gelmektedir. Meşhed'de Timur'un emirlerinden Gıyâseddin Yûsuf Hâce'nin 843 (1439-40) yılında inşa ettirdiği Dûder Medresesi, Gevher Şad'ın hizmetinde bulunan Perîzâd Hanım'ın yaptırdığı medrese ve İbrâhim b. Şâhrûh'un Şiraz'da kurduğu medrese bunlar arasında zikredilebilir. Timurlular döneminde Yezd'de açılan Hâfiziyye Medresesi de önemlidir.

XVI. yüzyıl başlarında İran'da Şiîliğin devlet desteğiyle güçlenmesinden sonra o zamana kadar düzenli eğitim kurumlarına sahip olmayan Şiîler yeni bir usule göre medreselerini kurmaya başladılar. Safevîler'le birlikte sayıları hızla artan Şiî medreselerinin yanında Sünnî medreselerinde de canlanma gözlemlendi. Ancak devlet tarafından desteklenen Şiî medreseleri daha fazla gelişme imkânı buldu. Safevîler zamanında İsfahan'da medrese sayısı elli yediye, Tebriz'de kırk yediye ulaştı. Medreselerin idarî ve malî işlerinin yönetimi, "mollabaşı" unvanıyla en büyük âlimler arasından seçilen bir kişinin sorumluluğuna verilmişti. Bu dönemde İsfahan'da Molla Abdullah, Çehâr Bağ, Abbâsî (Nâsrî), Âkâ Kâfûr, Meryem Bîgüm, Süleymaniyye ve Şeffiyye; Meşhed'de Nevvâb, Hayrat Han, Sâlihiyye ve Mirza Ca'fer; Şiraz'da Hâşimiyye, Hakîm, Mukimiyye, Han, İmâmiyye, Şerfiyye ve Eymâniyye; Tebriz'de Tâlibiyye, Sâdikiyye; Kum'da Fezziyye ve Mü'miniyye medreseleri başta olmak üzere birçok medrese kuruldu. Safevîler devrinde başlayan güçlü Şiî öğretim geleneği diğer ülkelerdeki Şiî ulemâyı buraya yöneltti.

Kaçarlar döneminde Safevî geleneği takip edilerek ülkenin her tarafında medreseler açıldı. Bu hânedan zamanında medreselerin en önemlileri başşehir Tahran'da kuruldu. 1860'larda Tahran'da

medrese sayısı otuz beşe ulaşmıştı. Şehrin en büyük okulu olan Sipehsâlâr Medresesi'ne kurucusu Mirza Hüseyin Han Sipehsâlâr bir kütüphane ekledi. Başşehirdeki diğer bir medrese, Feth Ali Şah tarafından başlangıçta hastahane olarak açılıp daha sonra medreseye dönüştürülen dârüşşifâdır. Asfiye ve Sadr Tahran'da Kaçarlar devrinde kurulan diğer medreselerdir. İsfahan'daki Sadr Bâzâr da önemlidir. Kaçarlar'ın son dönemiyle birlikte modernleşmenin etkisi eğitim kurumlarına da yansdı. Batılı mânâda ilk üniversite olarak 1851 yılında dârülfünunun açılmasıyla klasik medreseler daha çok dinî ağırlıklı bir öğretimin merkezi haline geldi. Dârülfünun, yönetiminde Şiî ulemânın bulunmadığı ilk eğitim kurumuydu. Yeni yaptırılan medreselerde âlimlerin etkinliğinden çok modern eğitimin ağırlığı görülmeye başlandı. Bu durum ulemânın yeni medreselere karşı tavır almamasına sebep oldu. Tebriz'de 1897'de Rüşdiyye Medresesi'nin açılışını şehrin din âlimleri hoş karşılamadı. Meşrutiyet döneminde yeni medreselerin kurulmasına devam edildi. Meşhed'deki Süleyman Han Medresesi bunlardan biridir. 1921'de İran'da Kum şehrinin en önemli dinî merkez olarak ortaya çıkması buradaki medreselerin önemini arttırdı. Fezziyye, Han, Hücetiyye ve Rızâviyye gibi eski medreselerin yanında Dârüttebliğ (1965), Gûlpâyigânî (1965) ve İmam Emîrül-mü'minin medreseleri İran'ın din eğitimini üstlenen merkezler haline geldi.

İran'da medreselerin malî ihtiyaçları vakıflar tarafından karşılanıyordu. Özellikle bu kaynak XX. yüzyılda dinî eğitim yapan medreseler için ulemâyâ iyi bir güç sağlamıştır. 1979'da rejim değişikliğinin ardından İran'da geleneksel medrese sisteminde yenilikler yapıldı. Kum'da devrimden sonra, daha fazla kız öğrencinin kabul edildiği yeni medreseler açıldı. Bunlardan Mekteb-i Zehrâ en önemlisidir. Medreselere bağlı kütüphaneler de zenginleştirildi. Klasik medrese eğitimi Arapça, mantık, kelâm ve fıkıh kitaplarının okunup tartışılması şeklinde gerçekleştirilirdi. Şiî medreselerinde akli ve nakli ilimlere dair mezhebî ağırlıklı geleneksel kitaplar okutulmaktaydı (geniş bilgi için bk. Seyyed Hossain Nasr, III, 56-73).

Yemen'de ilk medreseler Eyyûbiler zamanında Muizzüddin İsmâil b. Tuğtegin tarafından kuruldu. Taiz'de babası Seyfülislâm Tuğtegin'e nisbetle el-Medresetü's-Seyfiyye'yi yaptıran Muizzüddin 594

(1198) yılında Zebî'de el-Medresetü'l-Muizzîyye'yi (Medresetü'l-Mîley'n) inşa ettirdi. Eyyûbîler'den sonra özellikle Resûliler Yemen'de birçok medrese kurdular. Eyyûbîler'den itibaren Yemen'de 193 medresenin yaptırıldığı kaydedilmektedir (İsmâil b. Ali el-Ekva', s. 437-445). Selâhaddin-i Eyyûbî döneminde Aden valisi 579'da (1183) Mekke'de bir Hanefî medresesi, ertesi yıl bir Şâfiî medresesi inşa ettirdi. Tâhirîler ve Osmanlılar zamanında da Yemen'de medreseler kuruldu.

İfrîkiye ve Mağrib'de de birçok medresenin açıldığı görülmektedir. Tunus'ta Hafisîler'e ait en eski medrese XIII. yüzyılda tesis edilen Şemmâiyye ve Muarradiyye'dir. Mağrib'deki ilk medrese, Merînî Hükümdarı Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Abdülhak tarafından 684'te (1285) Fas'ta yaptırılan Saffârî'dir. Merînîler'den sonra da Fas, Tilimsân ve diğer şehirlerde medreseler inşa edilmiştir. Eğitimin genellikle camilerde yapıldığı Endülüs'te Nasrîler'den Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. İsmâil'in 750 (1349) yılında Gırnata'da bir medrese açtığı bilinmektedir.

Medreseler varlıklarını sultanların, nüfuzlu devlet adamlarının ve zenginlerin himayesinde kurulan vakıfların gelirleriyle sürdürmüştür. Nizâmîye medreselerinin yönetimi Nizâmülmülk ve çocuklarının elindeydi. Medreseye kitaplar, arazi ve dükkânlar vakfedilmişti (İbnü'l-Cevzî, VIII, 256). Vakfiyeler medreselerdeki görevliler ve öğrenciler hakkında önemli bilgiler içermektedir. Konya'da İplikçi (Altun-aba) Medresesi'nin 598 (1202) tarihli vakfiyesine göre burada müderris, müfîd, imam, müezzin, ferrâş (hademe) gibi görevliler ve başlangıç, orta ve ileri seviyede olmak üzere üç tür öğrenci grubu bulunmaktaydı. Şemseddin Altun-aba, medresenin masraflarının karşılanması için yakınlarındaki bir han, hana bitişik on sekiz dükkân, ayrıca şehrin çeşitli yerlerinde otuz kadar dükkân bağışlamış, Konya civar köylerinden de arazi vakfetmiştir. Bu gelirlerden müderrise 800, müfîde 240, medrese camisinde namaz kıldırın imama 200, müezzine 100, ferrâşa 60 dinar yıllık ücret ödenmekte, ayrıca ileri seviyede bir öğrenciyi ayda 15, orta seviyedekine 10 ve ilk seviyedekine 5 dinar verilmekte, medreseye kitap alımı için her yıl 100 dinar ayrılmaktaydı. Vakfiyede beş yıl sonunda başarılı olamayan öğrencinin medreseden ihraç edilmesi, kütüphaneden dışarıya çıkarılan kitap başına iade edilmek üzere bir paranın hâfız-ı kütübe bırakılması, müderris ve imamın mutlaka

Hanefî mezhebinden olması şart koşulmuştur (Turan, *TTK Bellekten*, XI/42 [1947], s. 202-203). Öğrencilerin ileri seviyede olanlarına müntehi, orta seviyede bulunanlarına mutavassıt, yeni başlayanlarına mübtedî deniyordu.

Medrese görevlilerinin sayısı kurumun büyüklüğüne ve okutulan derslere göre değişmekteydi. 631'de (1233-34) tamamlanan Bağdat'taki Müstansırıyye Medresesi'nde dört Sünnî mezhepten birer müderris vardı. Burada almış iki fakih, dört müfîd, bir şeyhü'l-hadis, iki kâri, on müstemî', bir şeyhü't-tıb, on kadar da tıp öğrenimi gören öğrenci bulunuyordu. Bünyesinde yetim çocuklar için bir mektebin yer aldığı medrese halifenin yanı sıra emîr, vezir, kadı, fakih, sûfî ve şairlerin de katıldığı büyük bir törenle açılmış, halife müderris, fukaha ve müfîdler hil'at vermişti (İbn Kesîr, XIII, 150).

İbn Tolun'un naklettiğine göre Memlükler dönemi medreselerinde görevlilerin durumu ve görevleri şöyleydi: Hadis hocalarına muhaddis, şeyhü'l-hadis ve şeyhü'r-rivâye deniyordu. Muhaddis bölgesindeki hadis şeyhlerini, onların doğum ve ölüm tarihlerini ve ilmi durumlarını bilirdi. Şeyhü'r-rivâye muhaddislerin rivayet ettiği hadislerin lafızlarını tashih ederdi. Hâfızlar Kur'an'ı ezberleyenlerin derslerini takiple görevliydi. Müfessir Kur'an âyetlerini açıklar, müderris talebeye ders anlatır, müfîd müderrise yardımcı olurdu. Müfîd ders çalışmaları esnasında öğrencilere yardım eder, müntehi tartışılan konularda araştırma yapardı. Kâtibü'l-gaybe talebelerin devam durumunu izlerdi. Zâbitü'l-esmâ öğrencilerin kaydıyla ve onların derse ilgisini takiple görevliydi. Muallimü'l-küttâb küçük çocuklara İslamiyet'in esaslarını öğretir, kâs (kıssa anlatan) halka ibretli olay ve sözler nakleder, kâriü'l-kerâsî de kâs gibi bir görev yapardı. Vâiz halka şiirler ve güzel sözlerle zühd, tevekkül gibi konular hakkında vaaz verirdi (İbn Tolun, s. 35-45; Ahmed Hâlid Cîde, s. 340-341).

Fıkıh ağırlıklı medreselerde müderris geçici olarak medreseden ayrıldığında nâibü'l-müderris ona vekâlet ederdi. Nitekim Gazzâlî Dımaşk'a gitmek üzere Bağdat'tan çıktığı zaman kendisine kardeşi Ahmed el-Gazzâlî vekillik yapmıştır. Fıkıh medreselerinde ayrıca reis, müftü, kadı, şahid, mütesaddir, müfîd gibi görevliler bulunurdu. Hadisle ilgili bölümlerde yardımcıya müstemîlî, dil hocalarına nahvî denirdi. Kıraat hocaları da hadis hocaları gibi şeyh (şeyhü'l-kırâa) olarak ad-

landırılırdı. Ribât, zâviye ve hankahlarda ders verenlere şeyh denirdi. Medreselerde ayrıca nâsîh, verrâk, musahhîh, muarid gibi yazı ile ve yazı malzemesinin sağlanmasıyla ilgili görevliler de bulunurdu.

Fıkıh eğitimi veren medreselerde genellikle bir mezhebin usul ve fûrûu okutulurdu. Bununla birlikte iki veya daha fazla mezhebin görüşlerinin öğretildiği müesseseler de vardı. Makrîzî'nin kaydettiğine göre Kahire medreselerinin on dördü Şâfiî, dördü Mâlikî, onu Hanefî, üçü Şâfiî-Mâlikî, altısı Şâfiî-Hanefî, biri Mâlikî-Hanefî, dördü ise dört Sünnî mezhebin fıkıhı üzerine eğitim yapıyordu. Ayrıca mezhebi belirtilmeyen iki dârülhadîs ve yirmi beş kadar medrese vardı (*el-Hıta*, II, 362 vd.). Memlükler döneminde Dımaşk'ta yirmi Hanefî, otuz altı Şâfiî, üç Mâlikî ve beş Hanbelî medresesinin bulunduğu tesbit edilmektedir (Ahmed Hâlid Cîde, s. 136-159). Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris* adlı eserinde V-X. (XI-XVI.) yüzyıllar arasında Dımaşk'ta almış üç Şâfiî, elli iki Hanefî, dört Mâlikî, on bir Hanbelî ve üç tıp medresesinden bahseder. Medreselerde değişik görüş sahipleri arasında tartışmalar çıktığı, bu tartışmaların bazan çatışmaya dönüştüğü, 469'da (1076-77) Hanbelîler'le Eş'arîler, bir yıl sonra da Hanbelîler'le Nizâmîyye fukahası arasında bu tür olayların yaşandığı belirtilmektedir (İbn Kesîr, XII, 123, 125).

Öğrencilerin tahsil müddetiyle ilgili genel bir kural bulunmamaktadır. Medrese eğitimini başarıyla tamamlayanlara icâzet verilir, belli bir süreden sonra kendisinde kabiliyet görülmeyen öğrenci uzaklaştırılırdı. Dersler umumiyetle ezberleme, tekrar, tefakkuh, müzakere ve imlâ metotlarıyla öğrenilmeye çalışılırdı. Kur'an derslerinde kırâat-ı seb'a okunurdu. Hadis derslerinde cerh ve ta'dîl bilgisi, ricâl ilmi gibi konular da görülürdü. Sonraları her ilim dalında yazılmış en ünlü eserler ders kitabı olarak okutulmuş, bu eserler talebe tarafından ezberlenmiştir.

Büyük medreselerde dinî ilimlerin yanı sıra tıp, riyâziye ve hey'et gibi ilimler de okutulmaktaydı. Müstansırıyye Medresesi bünyesinde bir dârüttıb vardı. Derslerin müfredatı hocaya göre değişmekteydi. Aynı hoca bazan Arap dili, edebiyat, şiir, hitabet, hadis, fıkıh, ahkâm, kelâm, mantık, geometri, ensab, siyer gibi konularda bilgi sahibi olabilmekteydi (Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 82). Medreselerde okutulan akfî ilimler Batı dünyasında

büyük etki yapmış, hıristiyan din adamları ile diğer bazı kimseler buralardan aldıkları bilgileri memleketlerine taşımışlardır. Bu sayede İbn Rüşd'ün düşünceleri müslüman Doğu'dan çok hıristiyan Batı'ya etkilemiş ve burada doğan Averroisme (İbn Rüşdculük) cereyanı kilise tahakkümünün ve skolastik anlayışın sarılmasıda önemli rol oynamıştır. İspanyollar Mürsiye'yi (Murcia) zaptettikleri zaman kral dönemin âlimlerinden Muhammed b. Ahmed el-Mürsî'yi hizmetine alarak adına bir medrese inşa ettirmiş, Mürsî burada müslüman, hıristiyan ve yahudilere mantık, hendese, tıp, felsefe ve müzik dersleri vermiştir (İbn Hacer, III, 375).

Medrese gibi görev yapan zâviye, hankah, ribât vb. müesseseler de vardır. Kahire'deki Şeyhû Hankahı'nda dört mezhep fıkhı, hadis, kıraat ve tasavvuf okutuluyordu. Bazı hankahlarda ise bir mezhebin öğretildiği belirtilmektedir (Makrîzî, II, 292, 421). Dımaşk'ta Ermeviyye Camii'nde sekiz zâviye bulunmaktaydı; bunlardan ikisi Şâfiî, biri Hanbelî, üçü Hanefî, biri Mâlikîler'e aitti, diğeri ise Gazzâlî'ye nisbetle Gazzâlîyye (Şeyhiyye) olarak anılıyordu. Yine Mısır'da Amr b. Âs Camii'nin sekiz zâviyesi vardı.

İçinde Allah'ın kitabının okunduğu yerler olduğundan medreseler mescid telâki edilmiş, Hz. Peygamber'in bir hadisinde geçen ifadeyle (Müslim, "Zikr ve'd-üd-â", 38) "Allah'ın evlerinden bir ev" sayılmıştır (Nevevî, XVII, 22; Azîmâbâdî, IV, 230). Zekât, sadaka gibi insan için tasarruf edilmesi gereken malların medrese, hankah vb. kurumlara harcanması câiz görülmemiş (İbn Receb, s. 103), ancak buradaki öğrencilere verilebileceği söylenmiştir. Medreselerin yapılacağı arazilerin sahiplerinin rızası ile alınıp istimlak bedellerinin ödenmesi şart koşulmuştur. Ebû İshak eş-Şirâzî'nin kendisi için inşa edilen Bağdat Nizâmîyesi'nin açıldığı gün ilk dersi vermek üzere giderken bir gencin kendisine medresenin gasbedilmiş arazi üzerine kurulduğunu söylediği, bunun üzerine Ebû İshak'ın o gün orada ders vermediği, ancak uzun çabalardan sonra ikna edilebildiği bildirilmektedir (İbn Kesîr, XII, 101-102).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, II, 113; *Müsned*, II, 451; VI, 11; Buhârî, "Cizye", 6, "İ'tisâm", 18; Müslim, "Zikr ve'd-üd-â", 38; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntaẓam*, VIII, 256; IX, 66; İbn Nukta, *et-Taẓyid li-ma'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânid* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1408/1988, I, 230; İbnü'l-Esir, *el-Kâmül*, bk. İndeks; Nevevî, *Şerhu Müslim*, XVII, 22; Zekeriyâ el-Kazvîni,

Âşârü'l-bilâd (nşr. F. Wüstenfeld), Beyrut 1960, s. 412; Zehabî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XVI, 540; XVII, 170, 257; XIX, 96; Sübkî, *Tabakât*, III, 149; IV, 313-314; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Ali M. Muavvaz v.dğr.), Beyrut 1407/1987, XI, 333; XII, 101-102, 123, 125; XIII, 150; XVII, 215, 219; Ali b. Muhammed el-Huzâî, *Tahrîcü'd-delâli's-sem'iyye* (nşr. Ahmed M. Ebû Selâme), Kahire 1401/1980, s. 80; İbn Receb, *Câmî'ü'l-ülûm*, Beyrut 1408, s. 103; Makrîzî, *el-Hıttâ*, II, 292, 362 vd., 421; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, III, 375; Nuaymî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris* (nşr. Ca'fer el-Haseni), Kahire 1988, I, 99 vd., 331 vd., 407, 447, 607, 648, ayrıca bk. tür.yer.; II, tür.yer.; İbn Tolun, *Naqdü't-tâlib li-zegâli'l-menâşib* (nşr. M. Ahmed Dehmân – Hâlid M. Dehmân), Beyrut 1992, s. 35-45; *İrânşehr*, Tahran 1343 hş./1963, I, 718-744; Aptullah Kuran, *Anadolu Medreseleri*, Ankara 1969, I, 1 vd., 11 vd., 41 vd.; Metin Sözen, *Anadolu Medreseleri*, İstanbul 1970-72, I-II; Nâci Marûf, *Medâris kable'n-Nizâmîyye*, Bağdad 1973, s. 67-68, tür.yer.; a.mlf., *'Ulemâ'ü'n-Nizâmîyyât ve'l-medârisü'l-meşriki'l-İslâmî*, Bağdad 1393/1973; Ahmed Çelebi, *İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi* (trc. Ali Yardım), İstanbul, ts. (Damla Yayinevi), s. 108 vd.; C. Zeydân, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (trc. Zeki Megâmiz), İstanbul 1978, III, 408 vd.; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, İstanbul 1980, s. 331-332, 334, 335, 357, 433, 471, 472; a.mlf., "Selçuklu Devri Vakfiyeleri I: Şemseddîn Altun-Abâ Vakfiyesi ve Hayatı", *TTK Belleten*, XI/42 (1947), s. 202-203; G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, Edinburgh 1981, s. 20, 21, 24, 27, 30, 80 vd., 82, 86, 153 vd., 164-165, 188 vd., 210, 216; a.mlf., "Ru'âtü'l-film" (trc. İhsan Abbas), *el-Ebhâs*, XIV/4, Beyrut 1961, s. 481 vd.; J. Pedersen – [G. Makdisi], "Madrasa", *EP* (Ing.), V, 1123-1134; J. Pedersen, "Some Aspects of the History of the Madrasa", *IC*, III (1929), s. 525-537; a.mlf., "Mescid", *IA*, VIII, 50-70; Abdülcelîl Hasan Abdülmehtî, *el-Medâris fi Beyti'l-Makdis*, Amman 1981, I, tür.yer.; Ramazan Şeşen, *Salâhaddin Devrinde Eyyübiler Devleti*, İstanbul 1983, s. 254-262; Hasan Şümeysânî, *Medârisü Dumaşk fi'l-aşri'l-Eyyübî*, Beyrut 1403/1983, s. 49; Hüseyin Sultânzâde, *Târîh-i Medâris-i İrân*, Tahran 1364 hş.; Saîd İsmâil Ali, *Me'âhidü't-terbiyyeti'l-İslâmîyye*, Kahire 1986, s. 303-386; İsmâil b. Ali el-Ekva', *el-Medârisü'l-İslâmîyye fi'l-Yemen*, Beyrut 1986, s. 10-15, 437-445, ayrıca bk. tür.yer.; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye* (Özel), I, 138; İsmâil Yiğit, *Siyâsi-Dini-Kültürel İslâm Tarihi: Memlûkler*, İstanbul 1991, VII, 245 vd.; Abdülâzîm Ramazan, *Târîhu'l-medâris fi Mışri'l-İslâmîyye*, Kahire 1992; Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd*, Beyrut 1415, IV, 230; Seyyed Hossain Nasr, "The Traditional Texts Used in the Persian Madrasahs", *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture* (ed. Mohamed Taher), New Delhi 1997, III, 56-73; Ahmed Hâlid Cîde, *el-Medâris ve nizâmü't-ta'lim fi bilâdi's-Şâm fi'l-aşri'l-Memlûkt*, Beyrut 1422/2001, s. 136-159, 340-341; Roy Mottahedeh, *Peygamberin Hirkası* (trc. Ruşen Süzer), İstanbul 2003, s. 73, 75, 76, 77, 80, 221, 222; a.mlf., "Traditional Shi'ite Education in Qum", *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, II/1, Harvard 1995, s. 89-98; A. L. Tibawi, "Muslim Education in the Golden Age of the Caliphate", *IC*, XXVIII/2 (1954), s. 418-438;

Müderriş Tabâtabâî, "Medâris-i Kadîm-i Kum", *Vahid*, IX/99, Tahran 1392/1972, s. 1767-1772; Emel Esin, "Böri Tigin Tamgaç Buğra Kara Han İbrahim'in (H. 444-60/1052-68) Semerkand'da Yaptırdığı Âbideler", *STY*, VIII (1978), s. 37-55; Altan Çetin, "İrfan Ordusunun Temelleri Türkler'de Medreseler (Karahanlı, Selçuklu ve Beylikler Devri Medreseleri)", *Dinî Araştırmalar*, II/5, Ankara 1999, s. 177-201; Mehmet İpşirli, "Anadolu", *DİA*, III, 128-130; Ara Altun, "Artuklular", a.e., III, 418-419; Mahmut Kaya, "Beytülhikme", a.e., VI, 89; M. Baha Tanman, "Dânişmendîler", a.e., VIII, 474, 476; Nebi Bozkurt, "Dârülhadis", a.e., VIII, 528; A. Engin Beksaç – Ahmet Vefa Çobanoğlu, "İlhanlılar", a.e., XXII, 106-107.



NEBİ BOZKURT

Osmanlı Dönemi. İslâm eğitim sisteminin temel kurumu olan medrese Osmanlı döneminde fizikî şartları, mimari özellikleri, programı ve temsil ettiği zihniyetle önemli gelişmeler göstermiştir. Medrese bu dönemde sıbyan mektebinden sonra orta, lise, yüksek okul ve üniversite eğitimine tekabül eden, İslâmî kimliği sebebiyle sadece müslümanların devam ettiği bir eğitim kurumu özelliği taşıyarak.

Osmanlı Beyliği'nde ilk medrese olarak Orhan Gazi'nin 1331'de kurduğu, İznik Orhanîyesi adını da taşıyan İznik Medresesi gösterilir (Aşıkpaşazâde, s. 119; Neşrî, I, 63). Bu medreseye önce Mısır'da yetişmiş, eserleriyle tanınmış âlim Dâvûd-i Kayserî, ardından Tâceddin-i Kürdî, Alâeddin Ali Esved müderriş olarak tayin edildi. 1326'da Bursa'nın fethinden kısa bir süre sonra Orhan Gazi, manastırdan çevrildiği için Manastır Medresesi olarak da bilinen Orhan Gazi Medresesi'ni kurarak vakıflar tahsis etti. I. Murad, Yıldırım Bayezid, Çelebi Mehmed, II. Murad ve bunların devlet ricâlinin yaptırdığı yirmi bir medrese ile Bursa cazip bir ilim merkezi oldu. Bursa'daki ilim ve medrese hayatı önemini kaybetmemekle birlikte 1361'de Edirne'nin fethiyle medrese tarihinde yeni bir safha açıldı. Burada Çelebi Mehmed devrinde iki, II. Murad döneminde dokuz yeni medrese tesis edildi. Özellikle II. Murad'ın Dârülhadis Medresesi, Sahn-ı Semân medreseleri yapılıncaya kadar (1463-1470) en yüksek Osmanlı medresesi kabul edilmiştir. Kuruluş yıllarından itibaren 1326-1451 devresinde seksen dört medresenin yapıldığı tesbit edilmektedir. Bunlardan on biri Orhan Bey, sekizi I. Murad, yirmisi I. Bayezid, yedisi I. Mehmed, otuz yedisi II. Murad zamanında kurulmuş, bir medrese de fetret döneminde inşa edilmiştir. Bunun



Süleymaniye Külliyesi'nin Marmara denizi yönündeki medreseleri

elli üçü Anadolu'da, yirmi dokuzu Rumeli'de ve ikisi Kudüs'te idi (İhsanoğlu, LXVI/247 [2002], s. 897).

Fâtihten Sultan Mehmed'in İstanbul'u fetihle başlayan yeni dönem, Osmanlı ilim hayatı ve medrese teşkilâtı için önemli adımların atıldığı devreyi oluşturur. 857'de (1453) fetihden sonra İstanbul'da eğitim faaliyetleri Zeyrek kiliseleri ve Ayasofya'daki bazı keşiş odalarında yapıldı. 863'te (1459) Eyüp Medresesi hizmete açıldı. 875 (1470) yılında tamamlanan Fâtihten Külliyesi içerisinde sekiz medreseden oluşan Sahn-ı Semân (sekiz avlu) ve bunların bir sıra gerisinde yer alan sekiz Tetimme Medresesi tesis edildi. Bu medreseler konumu, fizikî ve mimari özellikleri, sağlanan maddî imkânlar ve bilhassa müfredat programı ile bir yüksek öğretim ve araştırma kurumu özelliği kazandı.

II. Bayezid biri Amasya'da (1481-1486), diğeri Edirne'de (1484-1488), üçüncüsü de İstanbul'da (1501-1505) kendi adıyla anılan semtte inşa ettirdiği üç önemli külliye içerisinde medreseler kurdu. İstanbul'daki medresesinde müderrislik görevini şeyhülislâmlara şart koştu. Bu görev dönemin şeyhülislâmı Zenbilli Ali Efendi ile başladıysa da şeyhülislâmların yoğun işleri sebebiyle fiilen ders vermeleri mümkün olmayınca bir vekil vasıtasıyla yürütülmesi yoluna gidildi (bk. DERS VEKÂLETİ). Sahn-ı Semân'dan bir asır sonra inşa edilen Süleymaniye Külliyesi (1551-1557) özellikle medrese-i evvel, sâ-nî, sâlis ve râbî isimleriyle dört medrese, bir tıp medresesi ve dârüşşifâ ile dârülhadisten oluşuyordu ve Osmanlı Devle-

ti'nde eğitimde varılan en yüksek noktayı temsil ediyordu. Önce Sahn-ı Semân ile, ardından Süleymaniye medreseleriyle Osmanlı medrese sistemi dereceler, dersler, gelir kaynakları ve yönetim bakımından önemli gelişmeler kaydetti. Bundan sonra da devletin her vesile ile yeni medreseler teşkilini teşvik ettiği görülür. 1086'daki (1675) sünnet düğününde tamamen boşalmış olan Galata Sarayı ve İbrâhim Paşa Sarayı'nın medrese haline getirilerek buralara müderrisler tayin edildiği bilinmektedir (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 68).

Osmanlılar'da yeni fethedilen yerleşim birimlerine medrese inşası da yerleşmiş bir âdetti. Osmanlı idaresine giren yerlerde medrese teşkilî sadece eğitim amacına değil İslâm dini ve kültürünün yaygınlaşmasına, devlet, aydın ve halk uzlaşmasının teminine ve yönetimin toplumlara benimsetilmesine de yardımcı oluyordu. Özellikle Balkan şehirlerinde medreselerin kurulmasına önem verildi. Osmanlı dönemi boyunca Bulgaristan'da 142 medrese, 273 mektep, Yunanistan'da 182 medrese, 315 mektep, eski Yugoslavya'da 223 medrese, 1134 mektep ve Arnavutluk'ta yirmi sekiz medrese, 121 mektep olmak üzere toplam 575 medrese ve 1843 mektebin yapıldığı tesbit edilmiştir (Ayverdi, I-IV, tür.yer.).

Fetihten XX. yüzyıl başlarına kadar İstanbul'da da yüzlerce medresenin kurulduğu, XVII. yüzyıl ortalarında sadece sur içi kesiminde 122 medresenin bulunduğu bilinmektedir. Hezarfen Hüseyin Çelebi 1086'da (1675) İstanbul'da 126 med-

resenin mevcut olduğunu belirtir. 1869'da düzenlenen bir listeye göre şehirde faal medrese sayısı 166'dır. Yine İstanbul'da XX. yüzyıl başlarında 185 medrese tesbit edilmişti, bunlardan 2000 yılına ulaşmış olanların sayısı harap olanlar da dahil olmak üzere sadece doksan kadardır (Kütükoğlu, s. IX-XIV, s. 4). Bu rakama kazasker rûznâmçelerinde rastlanan yüzlerce dersiyeye dahil değildir. Bilindiği kadarıyla dersiyeye müstakil bir medrese olmayıp cami, medrese, dergâh gibi mekânlarda belirli dersin, özellikleri vakfiyede belirlenmiş bir âlim tarafından verilmeydi. Bunun için muayyen bir gelir tahsisi gerekmektedir.

İstanbul medreselerinin büyük çoğunluğu sur içindeydi, özellikle de Fatih-Çarşamba arası büyük medrese yoğunluğuna sahipti. Buna uygun olarak burada oldukça seviyeli ilmi bir muhit oluşmuştu. Medreseler Anadolu'da da yaygındı. Meselâ XIX. yüzyılda Kayseri'de yirmi iki, İzmir'de otuz üç medrese vardı. En ücra köylerde bile medreselerin bulunduğu dair kayıtlara rastlanır. Anadolu vilâyeti medreseleriyle müderrislerini gösteren 934 (1528) tarihli bir listede 150 medresenin adı sayılmıştır. Onu boş olan bu medreselerde görev yapan 140 müderrisin kaydı mevcuttur. Bazı yabancı seyyahlar da Anadolu şehirlerindeki medreselerden övgüyle söz ederler. Amasya'ya gelen Perrot, 1861'de buradaki medreseyi ve eğitim hayatını gördüğünde Amasya'yı Anadolu'nun Oxford'u diye niteliyordu (Souvenirs d'un voyage en Asie mineure, s. 453).

Dersler, Konular ve Medrese Dereceleleri. Medrese programında yer alan konular ve dersleri akfî ve nakfî, dinî ve din dışı ilimler, doğrudan ve dolaylı olarak programda okutulanlar olmak üzere sınıflandırılabilir. Medresede okutulan dersler esas itibarıyla cüz'iyat denilen hesap, hendese, hey'et ve hikmet dersleri; alet ilimleri (ulûm-ı âliye) kabul edilen belâgat (meânî, bedî, beyân), mantık, kelâm, Arap sarf ve nahvî, dil ve edebiyatı dersleri; ulûm-ı âliye denilen tefsir, hadis ve fıkıh derslerinden oluşmaktaydı. Derslerde belirli kitaplar takip edilirdi. Bu kitapların hemen tamamı Arapça idi, ancak eğitim dili Türkçe, eğitim metodu ise genelde takrir tarzındaydı. Müderris İslâm dünyasının Gazzâfî, Ebû Hafs en-Nesefî, Aduddîn el-İcî, Sa'deddin et-Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürçânî, Kâdî Beyzâvî, Zemaşerî ve Râzî gibi üstatlarının klasik metinler haline gelmiş olan Arapça ki-

taplarını takrir eder, tartışmalar, soru-cevaplar Türkçe olurdu.

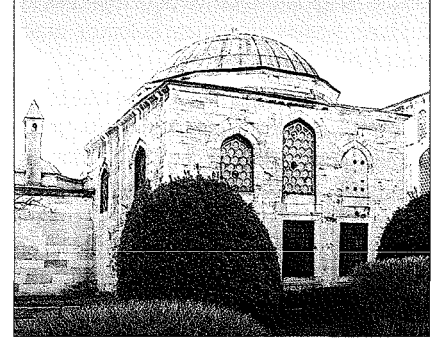
Medrese ders kitapları İslâm dünyasında meşhur olan, üzerlerine pek çok şerh ve hâşiyenin yazıldığı kitaplardı. Bunlar genellikle Osmanlı öncesi dönemde yazılmış eserler olmakla birlikte içlerinde Molla Fenârî'nin *Fuşûşü'l-bedâyi'*, Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-ḥukkâm* ve *Gurerü'l-aḥkâm*'i, ayrıca *Mirkâtü'l-vüṣûl* ile bunun şerhi *Mir'âtü'l-uşûl*'ü, Molla Gürânî'nin *Gâyetü'l-emânî* ve Ebüssüüd Efendi'nin *İrşâdü'l-'akli's-selîm* adlı tefsiri, Birgivi'nin nahivden *'Avâmil* ve *İzhârü'l-esrâr*'ı, İbrâhim b. Muhammed el-Halebî'nin *Mülteka'l-ebḥur*'u gibi Osmanlı âlimleri tarafından yazılanları da vardı. Osmanlı âlimlerinin önceki eserlere yazdıkları şerh ve hâşiyeler de ders kitabı veya yardımcı kitap olarak medreselerde takip edilirdi. XV-XVI. yüzyıllarda Osmanlı medreselerinde okutulan otuz üç kitaptan on üçünün İran'da, onunun Mısır'da, yedisinin Mâverâünnehir, Hârizmşah ve Fergana'da, üçünün Anadolu ve Horasan'da yetişen müellifler tarafından yazıldığı anlaşılmaktadır.

XVII-XVIII. yüzyıllarda medreselerde işlenen konular ve derslerle ilgili nesir ve nazım halinde müfredat programlarının yazıldığı bilinmektedir. Bunlar arasında

İshak Tokadî'nin *Manzûme-i Tertîb-i Ulûm*'u, Saçaklızâde Mehmed Mar'aşî'nin çok kapsamlı ve sistemli Arapça *Tertîbü'l-'ulûm*'u, Müderris Ali Uşşâkî'nin *Kasîde fi'l-kütübi'l-meşhûre fi'l-'ulûm*'u, bir heyet tarafından hazırlanan *Kevâkib-i Seb'a* ve Erzurumlu İbrâhim Hakkî'nin *Tertîbü'l-'ulûm* adlı eserleri sayılabilir. *Kevâkib-i Seb'a*, 1728-1741 yılları arasında İstanbul'da Fransız büyükelçisi olan Marquis de Villeneuve'un hükümeti adına medrese eğitimi ve mahiyeti hakkında bilgi istemesi üzerine Reşûlküttâb Mustafa Efendi'nin başkanlığında bir heyet tarafından yazılmıştı. Bu eserde Osmanlı medreselerinde sınıfın değil dersin geçildiği, her dersin başlangıç (iktisâr), orta (iktisad) ve ileri (istiksâ) seviyelerinde ele alınıp her ders için en az üç kitabın takip edildiği, talebinin ders hazırlaması, dersin işleniş tarzı, hoca-talebe münasebetleri hakkında bilgiler yer almaktadır. Ayrıca XVI. yüzyıl başlarında Taşköprizâde, XVII. yüzyılda Kâtib Çelebi, daha sonra Şeyhüislâm Seyyid Feyzullah Efendi, Bursalı İsmâil Hakkı, Abdullâh Ahîskavî ve XIX. yüzyılda Cevdet Paşa medrese programlarıyla ilgili önemli bilgiler vermişlerdir.

Taşköprizâde'nin, 1525-1545 yıllarındaki müderrisliği sırasında en aşağı medreseden 60 akçeli en yüksek medreseye kadar çeşitli medreselerde kelâmdan *Hâşiyetü't-Tecrid* ve *Şerḥü'l-Mevâkıf*'i, fıkıhtan *Şerḥ-i Ferâ'iz*'i, Sadrüşşerîa'nın *Şerḥü'l-Vikâye*'sini ve *el-Hidâye*'yi, usûl-i fıkıhtan *et-Tavzîḥ* ve *et-Telvîḥ*'i, hadisten *Meşâbiḥü's-sünne* ve *Meşâriḳü'l-envârî'n-nebeviyye*'yi, Buhârî'yi, tefsirden Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'ini, belâgattan *el-Muṭavvel* ve *Şerḥ-i Miftâḥ*'i okuttuğu belirtilir (Mecdî, s. 525-526).

XV ve XVI. yüzyıllarda felsefî konular ve matematik, mühendislik, tıp gibi teknik konular Osmanlı medrese programında yer almakta ve okutulmakta iken felsefî ve teknik konuların zamanla neden ve nasıl gerilediği meselesi en çok durulan bir husustur. Taşköprizâde, daha 1540'larda medresede tartışmalı kelâm ve matematik bahislerinin ulemâ arasında önemini yitirmesinden, ilim seviyesinin düşmesinden yakınmaktadır. Kadızâdeliler ve Sivâsîzâdeliler arasındaki yersiz tartışmalara bizzat şahit olan Kâtib Çelebi muhtemelen bunun da tesiriyle artık seviyeli, faydalı kelâm ve felsefe tartışmalarının yerini lüzumsuz zıtlaşma ve inatlaşmaların aldığını belirtmiştir. Kâtib



Sultan Ahmed Medresesi'nin dereshanesi

Çelebi, medreselerde matematik derslerinin de eskisi gibi okutulmadığına temas ederek fikhî meseleler için matematik ve hesap derslerinin önemini vurgulamaktadır.

Medrese programında tarih, coğrafya, Türk edebiyatı ve Fars edebiyatı yer almadığı halde Osmanlı medreselerinden yetişen, daha sonra yıllarca müderrislik yapan birçok âlimin tarih kitapları yazdığı, bunların içinde divan sahibi şairlerin olduğu bilinmektedir. Medrese programında doğrudan bulunmayan tarih ve coğrafyaya medresede çeşitli ders kitaplarının ve konuların okunması sırasında ihtiyaç duyulduğu, bu sebeple medrese muhitinde yazılan veya tercüme edilen birçok tarih ve coğrafya eserinin olduğu dikkati çeker.

Osmanlı devlet teşkilâtına dair anonim bir eser olan *Hırzû'l-mülûk*'e göre (s. 195) medreseye devam eden bir talebe önce bir miktar sarf ve nahivle diğer başlangıç derslerini (muhtasarât) ayrıca mantık, kelâm ve meânî okur, İstanbul'a gelince Hâşiyeyi Tecrid medreselerinin her birinde üçer dörder ay kalarak her müderristen beş altı ders görüp dört beş yıl zarfında Semâniye medreselerine ulaşır, orada bir yıl kadar durur, ardından padişah medreselerine girer, birçok âlimden yararlanarak yirmi beş-otuz yaşlarında mülâzım olup medreseye veya kadılığa tâlip olurdu. Hezarfen Hüseyin Efendi'nin *Telhîsü'l-beyân*'ında ise medresede ders usulü muteber kitapların yerleşmiş geleneğe göre sırayla okunması, müderristen hangi konu ve kitaplar nereye kadar okunduysa elindeki temessüke düzenli işlenmesi, başka bir müderrisin temessüksüz talebeyi kabul etmemesi, her

Gazanfer Ağa Medresesi'ndeki bir dersin tasvir edildiği minyatür (*Divân-ı Nâdir*, TSMK, Hazine, nr. 886, vr. 22*)



ilimde aşağıdan yukarıya doğru gerekli kitapların sırayla okunması şeklinde özetlenmiştir.

Osmanlı medreselerinde dereceleri göstermek üzere birbirinden ayrı gibi görünen, aslında birbiriyle bağlantılı olan üç ayrı usulün kullanıldığı bilinmektedir. Bunlar Hâşiye-i Tecrîd, Hâşiye-i Miftâh, Hâşiye-i Telvîh medreseleri şeklinde kitap adlarına; yirmili, otuzlu, kırklı, ellili, altmışlı şeklinde müderrise ödenen günlük ücretlere ve nihayet hâriç, dâhil, Sahn, altmışlı, Süleymaniye, dârülhadis şeklinde medreselerin statüsüne göre yapılmış derecelendirmelerdir. Kelâmıla ilgili *Hâşiyetü't-Tecrîd* adlı kitabın okutulduğu Tecrid medreselerinde müderrise günlük 20-25 akçe arasında ücret ayrılmıştı. Bu medreselere bundan dolayı yirmili de deniyordu. Belâğata dair *Miftâhu'l-ûlûm*'un okutulduğu Miftah medreseleri 30-35 akçelikti. Kırklı medreseler bunların bir üst kısmını oluşturuyordu. Bunun üzerinde hâriç ellili medreseler vardı ve müderrise ayrılan tahsisat 50 akçeydi. Hâriç elliliyi dâhil ellili denilenler izliyordu. XVI. yüzyıldan sonra devlet erkânının yaptırdığı medreselerin statüsü dahil kategorisindeydi. Sahn-ı Semân medreseleri de 50 akçe ücretli müderrisler veriliyordu. Ayasofya Medresesi altmış akçelik olup buna altmışlı deniyordu. XVI. yüzyılda Süleymaniye medreseleriyle bu tasnif sistemi değişip genişledi. XVIII. yüzyıldan itibaren giderek iki hâriç, iki dâhil, iki Sahn, iki altmışlı, üç Süleymaniye ve bir dârülhadis olmak üzere ibtidâ-i hâric, hareket-i hâric; ibtidâ-i dâhil, hareket-i dâhil; müsile-i Sahn, Sahn-ı Semân; ibtidâ-i altmışlı, hareket-i altmışlı; müsile-i Süleymaniye, hâmise-i Süleymaniye, Süleymaniye, dârülhadis-i Süleymaniye dereceleri oluştu (Cevdet, I, 108-117). Bu sistem Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar devam etti.

Osmanlı medrese sisteminde özellikle XVI. yüzyıl ortalarından itibaren kendi içinde çeşitli hareketlilikler yaşanmıştır. Medrese-kadılık-müftülük görevlerine ait derecelerin birbirine uyumu sağlanarak genelde müderrislikten kadılığa, bazan da kadılıktan müderrisliğe geçişin olduğu görülmektedir. Medrese derecelerinin zaman zaman değiştiği de dikkati çeker. Meselâ 955'te (1548) İstanbul Şehzade Medresesi eli akçelik iken altmış akçeliye yükselmiş, 979'da (1571) Selçuk Sultan müderrisliği eli akçelikten kırk akçeliye düşürülmüş, 1032'de (1623) hâriç seviyesinde olan Mehmed Paşa Medrese-

si dâhil derecesine çıkarılmış, dâhil derecesinde olan Soğukkuyu (Pîrî Paşa) Medresesi hâriç derecesine indirilmiştir. Eyüp'te Zal Mahmud Paşa (Şah Sultan) Medresesi 1028'de (1619), İstanbul'da Koca Sinan Paşa Dârülhadisi 1031'de (1622), Bursa Hudâvendigâr Medresesi 1062'de (1652) altmışlıya yükseltilmiştir. Kayseri Huand Hatun Medresesi 957'de (1550) 30 akçelik iken daha sonra kırklı ve 1062'de (1652) ellili derecesine ulaşmıştı. Medrese derecelerindeki bu değişiklikler genellikle müderrislerin kıdem durumlarıyla ilgili olup bir süre sonra medrese eski derecesine dönmektedir.

Esas itibarıyla medrese bir vakıf kurumu olduğundan işleyişi, malî kaynakları, bunların kullanılması ve denetlenmesi tamamıyla vakıf kuralları içinde yapılırdı. Ancak konu toplum eğitimini ilgilendirdiği için devletin daima sıkı bir denetimi vardı. Bütün medreseler önceleri kazaskere bağlı iken XVI. yüzyıl sonlarından itibaren yüksek dereceliler şeyhülislâma verilmiş, diğerleri kazaskerlerde kalmıştı. XIX. yüzyılda teşkilât meşihat makamına devredilmiştir. Her bir medresenin yönetimi genellikle müderrisin sorumluluğunda idi. Talebenin gördüğü derslerin deftere kaydını da müderris yapardı. Geliri ve kapasitesi küçük olan medreselerde ayrı bir müteveli olmayıp bu görevi de müderris yerine getirmekteydi. Talebenin çalışmasını, medresedeki inzibatı ve gündelik hayatı müderris takip ederdi. Vakıfların ve bunun içerisinde medreselerin nezareti farklı yetkililerin uhdesindeydi. Meselâ külliye olarak Fâtih sadrazamların, Beyazıt şeyhülislâmların, diğer bazı külliyeler ise Dârüssaâde ağalarının nezâretinde bulunurdu. Ayrıca kadınlar derslerin şartlara uygun yapılabildiğini, yolsuzluk vb. konuları bazan şikâyet üzerine, bazan re'sen teftiş ederdi. Nitekim XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren medrese talebelerinin giderek artan taşkınlıkları, müderrislerin derslerini ve diğer görevlerini gereği gibi yerine getirmemeleri üzerine devlet başta kadınlar olmak üzere bütün ilgililere hükümler göndermekte idi (Akdağ, XI/1-4 [1950], s. 361-387).

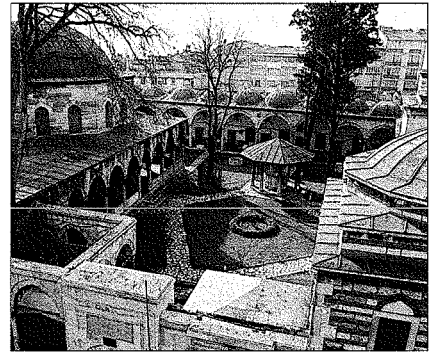
Medrese eğitiminin temel unsurunu müderrisler oluştururdu. Osmanlı sisteminde talebelerin hangi medresede okuduğu değil hangi hocalardan ders aldığı önemliydi. Özellikle icâzetnâmelerde hoca silsilesine vurgu yapılırdı. Genel olarak Fahreddin er-Râzî ekolünün medrese eğitim sisteminde büyük etkisi olmuş,

Molla Fenârî, Molla Yegân, Hızır Bey ve sonraki ulemâ ile bu ekol sürdürülmüştür. İlk Osmanlı medreselerinde ders veren müderrislerin çoğu İslâm dünyasının tanınmış ilim merkezlerinde yetişmişler, sonradan gelerek ders vermek üzere istihdam edilmişlerdir. Tarihî kayıtlara göre Molla Yegân hacca tanıştığı genç âlim Molla Gürânî'yi Edirne'ye davet etmiş, II. Murad çok beğenip takdir ettiği Gürânî'ye Bursa Yıldırım ve Kaplıca medreselerini vermiş, ardından şehzadesine (II. Mehmed) hoca olmasını istemiştir. Kuruluş asırlarında İslâm dünyasının çeşitli merkezlerinde tahsil görüp Osmanlı ülkesine dönenlerin sayısı da oldukça fazladır. XIV-XVI. yüzyıllarda Anadolu'dan İslâm ülkelerine giden âlimlerden ellisinin İran'da, yirmi yedisinin Mısır'da, onunun Mâverâünnehir'de, dokuzunun Suriye ve ikisinin Irak'ta öğrenim gördüğü tesbit edilmiştir (Lekesiz, s. 27-28).

Medrese Müstemilâtı ve Gündelik Hayat. Medreseler genellikle tek katlı, bir avlu etrafında bir dershane ile talebe odalarından oluşan kâgir binalardır. Dershane, müderris odası ve dânişmend hücreleri hemen her medresede bulunmaktadır. Medreselerde ayrıca bir mescid yer almaz, genellikle bir mihrap yeri olan dershanelerde vakit namazları kılınırdı.

Medreselerin eğitim ve ilmî faaliyetlerini sürdürmesinde önemli bir unsur da buralarda mevcut vakıf kütüphaneleriydi. Bazı medreselerde ise kütüphane odası olmayıp vakıf kitaplar dershane dolaplarında istifadeye sunulurdu. Sahn medreselerinin dördünde de kütüphane bulunduğu, ancak buradaki kitapların daha Fâtih Sultan Mehmed'in sağlığında veya II. Bayezid devrinde cami kütüpha-

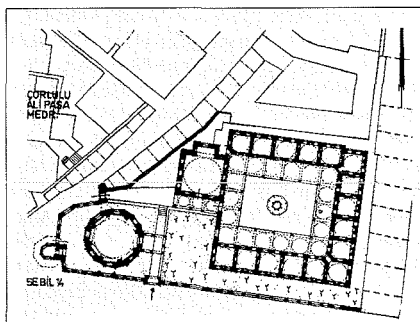
Amcazâde Hüseyin Paşa Medresesi /Saraçhane – İstanbul



nesine nakledildiği bilinmektedir. Mahmud Paşa, İstanbul ve Hasköy'deki medreselerinde birer kütüphane kurmuştu. XVI. yüzyılın ikinci ve üçüncü çeyreğinde yaptırılan medreselerin çoğunda artık kütüphanenin medreseyi tamamlayıcı bir unsur olarak düşünüldüğü görülmektedir. XVII ve XVIII. yüzyıllarda çeşitli hizmetlerde bulunan ümerâ ve ulemâ, Anadolu ve Rumeli'nin muhtelif şehir ve kasabalarında medrese kütüphaneleri oluşturular. XVII. yüzyıl sonlarında Köprülü ailesinden Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Çarşıkapı'da ve aynı aileden Amcazâde Hüseyin Paşa Saraçhane'deki külliyesi içerisinde birer medrese kütüphanesi teşkil ettiler. Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin de Fatih'teki medresesi içinde zengin bir kütüphanesi vardı. 1150 (1737) sayımında burada 1965 kitap mevcuttu (Erünsal, s. 28, 64-66, 106-110).

Büyükçe bir oda hacminde ve genellikle kubbe ile örtülü olan dersane zemini hasır veya kilimle kaplanırdı. Öğrenciler minderler üzerine oturur, müderris büyükçe bir rahle önünde oturduğu yerden ders anlatırdı. Süleymaniye ve Fâtih medreselerinin her birinde merkezî konumda birer dersane bulunmaktadır. Genelde ise her medresede bir dersane mevcuttur. Medrese avlusunda çoğunlukla bir kuyu, müstakil suyu olan medreselerde ortada bir şadırvan veya bir köşede sebîl yer alırdı. Bunun dışında çamaşırhane, gusülhane, abdesthane için ayrılmış mekânlar vardı. Koca Sinan Paşa'nın İstanbul Divanyolu'ndaki Mimar Sinan eseri olan medresesi on altı hücreli, dershanesi, ortada şadırvan ve kuyusu, helâsi, yol taraftaki hazîresi, sebîli ve Koca Sinan Paşa'nın türbesiyle XVI. yüzyıl medrese tipine bir örnek teşkil eder.

Koca Sinan Paşa Medresesi'nin planı



Medrese hayatının belirli ve sade bir özelliği vardı. Medreselerde haftanın beş günü ders verilir, salı ve cuma günleri tatil olurdu. Molla Fenârî talebenin ders kitaplarını, özellikle o sırada eserleri meşhur olan Teftâzânî'nin kitaplarını istinsah edebilmeleri için pazartesiyi de ekleyerek tatil günlerini üçe çıkarmıştı (Mecdî, s. 51). Hoca Sâdeddin Efendi kendi zamanında bu usulün devam ettiğini belirtir (*Tâcü't-tevârih*, II, 414). Bununla birlikte iki gün tatil İslâm dünyasında köklü bir gelenektir.

Medresede dersler sabah ve ikindi namazı sonrası olmak üzere iki devre olurdu. Ancak icâzete esas olan dersler sabah dersleriydi. Hücre denilen medrese odaları genellikle icâzet alma seviyesine gelmiş kademli, yetenekli, dânişmend denilen öğrencilere verilir. Medreselerde okuyan talebe mevcudu bugünün okullarında olduğu gibi çok değişti. Meselâ XVI. yüzyılda Bursa'daki elli medreseden otuz üçünde her birinde beş-yirmi iki arasında olmak üzere toplam 363 hücre bulunmakta, bunlarda 348 talebe kalmaktaydı (Hızlı, *Osmanlı Klasik Döneminde Bursa Medreseleri*, s. 159). Normal olarak medreselerde on-on beş oda bulunurdu.

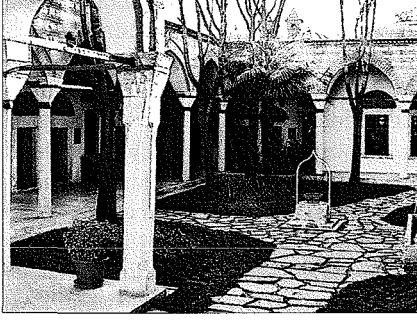
1792 yılında Fâtih medreselerinin Sahn ve Tetimme kısımlarında toplam 445 kişi mevcuttu. Bunların onu müderris, kırk beşi mülâzım, üçü müfîd, 198'i molla, 181'i refik, sekizi çömezdi. Yirmi bir kişi de o sırada taşradaydı (Kütükoğlu, s. 178). Bu tarihte Süleymaniye medreselerinde toplam 131 hücrede on bir müderris, iki bevâb ve bir nâib dışında 223 kişi oturmakta olup bunların 128'i hücre sahibi talebe, doksan ikisi refik ve çömezdi. Üç kişi de geçici olarak kalıyordu (a.g.e., s. 125). Aynı tarihte İstanbul'daki medrese odalarında kalan 2947 talebeden 1193'ünün tek başına, 1097'sinin ikişer kişi, 403 talebenin üçer kişi, altmış dokuz kişinin ise dört beş kişi olarak bir odayı paylaştığı tesbit edilmiştir. Medrese hücreleri aslında bir talebe için olmakla beraber zaruretler sebebiyle bazı hücrelerde muhtemelen geçici olarak üç dört talebenin kaldığını sayımlar göstermektedir. XVIII. yüzyıl sonunda Edirne'deki on yedi medresede toplam 224, XIX. yüzyılda Kayseri'deki yirmi iki medresede 593 talebenin ders gördüğü bilinmektedir (Cihan, V, 177-178).

Birçok medresede yer darlığı yüzünden oda sahibi olan mollanın rızası ile "refik" denilen ikinci bir talebe bulunurdu. Ayri-

ca kıdemli talebenin yemeğini pişirmek, mangalını yakmak, odasını temizlemek, çamaşırını yıkamak, suyunu getirmek üzere "çömez" veya "sarf mollası" adı verilen genç bir talebe de aynı odada kalırdı. Bu hizmetleri karşılığında dânişmend ona derslerinde yardımcı olur, çalışmalarını kontrol eder, pişen yemekten de yedirirdi. Aslında medresede hocaya ve talebeye, diğer personele medresenin bağlı olduğu imarettten genellikle yemek ve yiyecek dağıtılıyordu. Fakat XVIII ve XIX. yüzyıllarda vakıf gelirlerinin azalması veya ortadan kalkması yüzünden birçok medresede yemek çıkmamış ve sadece fodula (bir çeşit ekmek) verilmiştir. Bazılarında bu imkân bile kalmamıştır. İlim taliplerine destek verilmesi bir gelenek olduğundan medrese civarındaki evlerden ve konaklardan da öğrencilere yiyecek maddeleri gönderilirdi, ayrıca ihtiyaçları olan kişilik odun ve giyecek yardımı yapılırdı. Medrese talebesiyle toplum arasında yüzyıllar boyunca gelenek halini almış bir ortak anlayış oluşmuştu.

İhtiyaç sahibi talebeler, üç aylarda ve özellikle ramazanlarda medresenin tatil olmasından faydalanıp kasaba ve köylere dağılırlar, buralarda imam-hatiplik, vâizlik yaparak elde ettikleri parayla geçinmeye çalışırlardı. "Cerre çıkma" denilen bu uygulama medrese talebelerinin halkı tanımalarına, onlarla bütünleşmesine de yardımcı olurdu.

Medrese talebesi arasında zaman zaman zorbalık ve ahlâk dışı işler yapanlar olurdu. Daha XVI. yüzyıldan itibaren devletin resmî kayıtlarına intikal eden şikâyetler dikkat çekicidir. Özellikle suhte / softa denilen medrese talebelerinin isyanı XVI. yüzyılın ikinci yarısına damgasını vurmuştur. Taşra medreselerinde sayıları çok artan talebeler gruplar oluşturarak çeşitli eşkıyalık hareketlerine karışmışlar, yüzyılın sonlarına doğru âdeta bütün Osmanlı Devleti'ni sarsan Celâli isyanlarının öncüleri olmuşlardır (Akdağ, XI/1-4 [1950], s. 361-387). Sadece taşra medreseleri değil İstanbul'daki büyük medreselerde de talebelerin zaman zaman devleti müdahaleye zorlayacak problemlere yol açtıkları dikkati çekmektedir. Osmanlı kroniklerine intikal eden bu türden birçok olayın mevcut olduğu belirtilmelidir. Bilhassa öğrencilerin "kemerbaşı" denilen bir nevi temsilci seçtikleri ve bunların seçiminde bazan sert bir mücadelenin yaşandığı görülmektedir. 1201'de (1787) seçim için toplanan talebeler ara-



Sultanahmet'teki Cedid Mehmed Efendi Medresesi'nin avlusundan bir görünüşü

sında kavga çıkmış, birçok talebe yaralanmış, şeyhülislâm dairesi kavgaya karışanları yakalayıp ele başarılarını sürgüne yollamıştı (*Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi*, s. 184). Ayrıca Tetimme medreselerinde bazı kapıların geceleyin kapanmaması sebebiyle dışarı çıkıp uygunsuz işlere karışan talebelerden şikâyet edildiğine ve kefilsiz talebenin medresede barındırılmaması istendiğine dair kayıtlara rastlanır (Ahmed Refik, s. 50). Medreselerde şikâyetler üzerine teftişler yapıldığı gibi belirli aralıklarla mûtat teftişlerin gerçekleştirildiği, kefilsiz olan veya şehirde ahlâk ve âdâba aykırı harekette bulunanların cezalandırıldığı bilinmektedir. 1792 yılında bu amaçla medreselerde umumi bir teftiş ve sayım yapılmıştır. Bu gibi hallerde dışarıdan İstanbul'a gelmiş olan kimselerin kefile bağlanması, kefil olmayanların geldikleri yerlere geri gönderilmesi esastı (Kütükoğlu, s. 26).

Osmanlı Devleti'nde medrese kuruluşları XIX. yüzyıla kadar ilmi ve fikri hayatta etkili, devlet ve toplumu belirli seviyelerde yönlendiren bir kurumdu. Şer'î ve hukukî mevzuatın tedvini, idarî ve askerî müesseseler yanında vakıf sistemi gibi toplumsal kurumların teşkili ve benimsenmesinde, devletin zorlandığı yerlerde çözümler üretilmesinde sistemin temel bir unsuru olarak faaliyet göstermişti. Osmanlı dünya görüşü ve zihniyetinin oluşmasında, devlet-halk, devlet-asker ilişkilerinde dengeli ve uzlaştırıcı ortamın sağlanmasında, dinî ilimler başta olmak üzere tarih, coğrafya ve edebî sahalardaki eserlerin telifinde, her alandaki tercüme eserlerin özellikle II. Murad ve III. Ahmed dönemlerinde heyetler halinde yapılan tercüme faaliyetlerinde, devlet kanunnâ-

meleri ve birçok arazi kanunnâmesinin, büyük vakfiyelerin hukuk ve örf ile uyum içerisinde hazırlanmasında, XIX. yüzyıl öncesinde ve sonrasında girilen ıslahat faaliyetlerinde, değişik dinî ve ırkî zümreleri kucaklayan anlayışın oluşmasında ulemânın ve medrese eğitiminin önemli rolü olduğu söylenebilir. Bununla beraber başlangıçta dinamizm kaynağı olan medrese zamanla hantal duruma gelerek esnekliğini kaybetmiş, daha da önemlisi kendini yenileyecek zihniyet gelişim ve dönüşümünü sağlayamamıştır.

İçeride ve özellikle dışarıda çok hızlı ve çok defa da aleyhte gelişmelerle sarsılan Osmanlı Devleti alternatif olabilecek çözümler arayışları içerisine girmişse de medrese sistemi kendini yenileyememiştir. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Mühendishâne-i Bahrî-i Hümayun ve Mühendishâne-i Berrî-i Hümayun'un kurulmasıyla daha önce önemli ölçüde bünyesinde barındırdığı teknik eğitimden mahrum kalmış, XIX. yüzyılın birinci yarısında tıphânenin teşkiliyle tıp tahsilinden, Avrupalı mekteplerin, ardından mülkiyenin kurulup devlet imkânlarıyla donatılması sonucu da önemli ölçüde fikrî ve idarî alandan uzak kalmıştır. 1826'da Evkâf-ı Hümayun Nezâreti teşkil edilip bütün vakıf gelirleri devlet hazinesine alınınca medrese ve ulemânın malî imkânları daralmış, nizâmiye mahkemelerinin teşkili ve daha sonra hukuk mektebinin ortaya çıkmasıyla büyük ölçüde yargı alanından uzaklaştırılmış, sadece din hizmetleri ifa eden bir konuma gelmiştir.

XIX. yüzyılda II. Mahmud ve II. Abdülhamid dönemlerinde eğitim konusunda ıslahat ve yenilikler yapılırken en çok ıslaha muhtaç olan medrese ihmal edildi. Bu tutum muhtemelen medresenin ve temsil ettiği zihniyetin ıslahının çok zor, hatta mümkün olmadığı kanaatine dayanmaktaydı. II. Abdülhamid'den sonra İttihatçılar devrinde Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım ve Mustafa Hayri efendiler zamanında ciddi olarak medrese ıslahı yapılmak istendi. İslâh-ı Medâris Komisyonu oluşturulup çeşitli nizamnâmeler hazırlandı. Geleneksel yapısından tamamen farklı, mektep tarzında yeni program dâru'l-hilâfe medreselerinde uygulanmaya başlandı. Ayrıca Medresetü'l-kudât, Medresetü'l-eimme ve'l-hutabâ (1913), Medresetü'l-vâizin (1913), Medresetü'l-mütehasısın (1914), Medresetü'l-hattâtin (1914), Medresetü'l-irşâd (Medresetü'l-eimme ve'l-hutabâ ile Medresetü'l-vâizin'in birleştirilmesiyle, 1919) kuruldu.

Ancak I. Dünya Savaşı ve arkasından imparatorluğun tasfiyesi sebebiyle bu okullar uzun süreli olmadı. XX. yüzyılın başlarından itibaren *Beyânülhak*, *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilürreşâd* gibi devrin muhafazakâr mecmualarında medreseyi değerlendiren, çözüm önerileri ileri süren makaleler yazıldı. Medreseler, 3 Mart 1340 (1924) tarihli Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile Maarif Vekâleti'ne devredildi ve kanunun neşirinden on üç gün sonra bütün medreseler kapatıldı.

BİBLİYOGRAFYA :

- BA, A.DVN, nr. 829, 852; BA, HH, nr. 52166, A 55088; BA, Cevdet-Zabtiye, nr. 3453; BA, Cevdet-Maarif, nr. 2173; BA, KK, nr. 6534; BA, İE-Vakıf, nr. 2042; BA, İE-Tevcihat, nr. 492; *Fatih'in Teşkilât Kanunnâmesi* (nşr. Abdülkadir Özcan, TD, sy. 33 [1982] içinde), s. 39; Âşıkpaşazâde, *Tarih* (Atsız), s. 119; Neşri, *Cihannümâ* (Unat), I, 63; *Hırzû'l-mülûk* (haz. Yaşar Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar* içinde), Ankara 1988, s. 195; Mecdi, *Şakâik Tercümesi*, s. 51, 525-526; Hezârfen Hüseyin Efendi, *Telhisü'l-beyân fi Kavânîn-i Âli-i Osmân* (haz. Sevim İlğürel), Ankara 1998, s. 204; Hoca Sâdeddin, *Tacü'l-tevârih*, İstanbul 1280, II, 414; Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehak* (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1980, s. 17-21; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâiyât* (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 68; G. Perrot, *Souvenirs d'un voyage en Asie mineure*, Paris 1864, s. 453; *Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul'un Uzun Dört Yılı* (haz. Feridun M. Emecen), İstanbul 2003, s. 74, 95-97, 112-114, 184; Cevdet, *Tarih*, I, 108-117; Lutfi, *Tarih*, VIII, 124; Ahmed Refik [Altınay], *Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı*, İstanbul 1917, s. 50; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, tür.yer.; Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976; Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri I-IV*, tür.yer.; Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1984; Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*, s. 3, 28, 64-66, 106-110; Hulusi Lekeşiz, *Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme* (yüksek lisans tezi, 1989), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri* (nşr. Kazım Arisan - Duygu Arisan Günay), İstanbul 1995, I, 76-81; Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul 1997, I-II; A. Popoviç, "Les medrese dans les Balkans: Des premiers innovations du milieu du XIX^e siècle à nos jours", *Madrassa: La transmission du savoir dans le monde musulman* (ed. N. Grandin - M. Gaborieau), Paris 1997, s. 279-288; Mefail Hızlı, *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim-Öğretim*, Bursa 1997; a.m.f., *Osmanlı Klasik Döneminde Bursa Medreseleri*, İstanbul 1998; Yekta Demiralp, *Erken Dönem Osmanlı Medreseleri (1300-1500)*, Ankara 1999; Fahri Unan, "Osmanlılarda Medrese Eğitimi", *Osmanlı*, Ankara 1999, V, 149-160; Ahmet Cihan, "Osmanlı Medreselerinde Sosyal Hayat", a.e., V, 176-186; Mübahat S. Kütükoğlu, *XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri*, Ankara 2000; Ömer Özyılmaz, *Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programları*,

Ankara 2001, s. 21-46; Mustafa Akdağ, "Türkiye Tarihinde İctimaî Buhranlar Serisinden: Medreseli İsyancıları", *İFM*, XI/1-4 (1950), s. 361-387; Turan Gökçe, "934 (1528) Tarihli Bir Deftere Göre Anadolu Vilayeti Medreseleri ve Müderrisleri", *TİD*, sy. 11 (1996), s. 163-175; Zeki Salih Zengin, "II. Meşrutiyet Döneminde Osmanlılar'da Medreselerin İslahı Çalışmaları", *Diyanet İlmî Dergi*, XXXIV/2, Ankara 1998, s. 43-52; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Medrese Tarihçiliğinin İlk Safhası (1916-1965)", *TTK Belleten*, LXIV/240 (2001), s. 541-582; a.mlf., "Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu", a.e., LXVI/247 (2002), s. 849-904.



MEHMET İPŞİRLİ

Hint Alt Kıtasında Medrese. Bu bölgede eğitim kurumlarına medresenin yanı sıra **câmia, dârülulûm, dersgâh, dâr, mekteb, kalıc** gibi adlar da verilmiştir. Genellikle küçük eğitim kurumlarına medrese, farklı ilim dallarında eğitim veren büyük kurumlara câmia ve dârülulûm denilmekte, dersgâh ise daha küçük medreseler için kullanılmaktadır.

Hint alt kıtasındaki medreselerin tarihi dört döneme ayrılarak incelenebilir. Birinci dönem ilk fetihlerden Gazneliler'in bölgeye hâkim olmasına kadar geçen süreyi (711-986), ikinci dönem Gazneliler'den başlayıp XIX. yüzyılın ortalarına kadar olan çok geniş bir zaman dilimini, üçüncü dönem bölgenin İngiliz yönetiminde bulunduğu 1858-1947 yılları arasını, son dönem de 1947'den günümüze kadar devam eden zamanı kapsar.

İslâmiyet'in Hindistan'a girişiyle birlikte İslâm toplumunun Suffe tarzı eğitim metodu buralara taşındı. Camilerde kurulan ders halkalarında bir yandan genç nesillere dinî ilimler okutulurken bir yandan da başka dinlere mensup yerli halka İslâmiyet öğretiliyordu. Bu devirde ilimler daha tam olarak ayrılmadığı için eğitimin merkezinde hadis bulunmaktaydı. Diğer taraftan yerli halk İslâm'ı öğrenirken Araplar da burada karşılaştıkları matematik ve diğer bilimlere dair eserleri Arapça'ya çevirerek bilimsel alt yapıyı kurmuşlardır (tercüme faaliyetleri için bk. Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, s. 153-157). Bu dönemde bölgede müstakim medreselerin varlığından söz etmek mümkün değildir.

İkinci dönemin başlangıcını oluşturan Gazneliler devrinde Sultan Mesud zamanında Lahor'a gelen hadis ve tefsir âlimi Şeyh Muhammed İsmâil Lâhürî vefatına (448/1056) kadar burada ders vermiş ve öğrenci yetiştirmiştir. Tasavvuf klasiklerinden *Keşfü'l-maḥcûb*'un yazarı Hü-

vîrî, Sultan Mesud'un saltanatının son yıllarında Lahor'a gelmiş ve burada vefat etmiştir. Bölgenin en büyük tarikatı olan Çiştîyye de bu dönemde yapılmıştır. Gurlular, bölgede Gazneliler zamanında başlayan düzenli medrese eğitimini yaygınlaştırarak daha sistemli hale getirdiler. 1192 yılında Ecmîr'i fetheden Muizzüddin Gûrî'nin burada yaptırdığı medreseler haklarında kesin bilgi bulunan en eski eğitim kurumlarıdır. Muhammed Bahtiyâr Halacî de Bengal ve Bihâr'ı fethedip buralarda çok sayıda medrese inşa ettirmiştir.

Delhi Sultanlığı'nın temellerini atan Kutbüddin Aybeg medreselerin yaygınlaşmasına önem verdi. Vali Nâsirüddin Kabâce'nin Mülta'n'da yaptırdığı Kubbetü'l-İslâm adlı medresede Çiştî şeyhi Ferîdüddin Mes'ûd (Genc-i Şeker) fıkıh okudu. Delhi ve Bedâûn'daki Medrese-i Muizzî'ler, Şemseddin İltutmış tarafından Gurlu Hükümdarı Muizzüddin Muhammed'in hâtırasına yaptırıldı. Ayrıca Firûzî (1227) ve Nâsirîyye (Delhi 1237) medreseleri yine Şemseddin İltutmış'ın yaptırdığı diğer önemli eğitim kurumlarıdır. *Meşârîku'l-envârî'n-nebeviyye* müellifi Radyüddin es-Sâgânî bu devirde yetişen meşhur bir hadis âlimidir. Delhi Sultanı I. Nâsirüddin Mahmud Şah zamanında Calender'de içinde bayram namazlarının da kılındığı büyük bir medrese yaptırıldı. XIII. yüzyılın ikinci yarısında Türkistan, Horasan ve Bağdat çevresinde Moğollar'dan kaçan âlimlerin Hindistan'a sığınmasının ardından din eğitiminde büyük mesafeler alındı. Aynı gelişme tıp, mimari ve sanat alanlarında da görüldü. Delhi Halacileri döneminde (1290-1321) elli beş kadar âlimin bölgedeki medreselerde hocalık yaptığı bilinmektedir. Bu devirde yaşayan Çiştî şeyhi Nizâmeddin Evliyâ dinî ilimlerin öğretilmesini teşvik etmekteydi. Onun, müridleri için Kur'an tercümesi ve fıkıh dersi de ihtiva eden bir yıllık eğitim müfredatı hazırlattığından söz edilmektedir. Bu dönemde Delhi ilim ve eğitimde Kahire, Şam ve İsfahan ayarında bir şehir haline geldi.

Tuğluktular'dan Firûz Şah, 1352 yılında Delhi'de kendi adıyla anılan dönemin en büyük medresesini inşa ettirdi. Medresenin giderleri için devlet bütçesinden ödenek ayıran Firûz Şah'ın otuz civarında medrese ve mescid yaptırdığı kaydedilmektedir. Bu devirde bazı Sanskritçe eserler Farsça'ya çevrilmiştir. XIV. yüzyıl sonunda Timur'un Hindistan'da yaptığı tahribat sırasında medreseler ve diğer

dinî yapılar da büyük zarar gördü. Lûdfîler zamanında (1451-1526) Behlûl-i Lûdfî, Timur'un tahribatının etkilerini ortadan kaldırmak için çaba sarfetti. Yeni kurulan Agra şehrinde açılan medreselerde Fars dili eğitimine önem verildi. Celâled-din ed-Devvânî ile Sehâvî'ye talebelik yapan Seyyid Refiüddin Şîrâzî'nin gayretleriyle medreseler tekrar revaç buldu. İskender-i Lûdfî döneminde eğitim ve ilimde şöhrat yapmış olan Şeyh Abdullah ve Şeyh Azîzullah adlı iki kardeşin medresedeki derslerine sultan da katılmaktaydı. Seyyidler devrinde de (1414-1451) medrese geleneği aynı şekilde devam etti. Bibî Racey Begüm'ün 1456 yılında Jaunpûr'da kendi adına inşa ettirdiği medrese dönemin önemli eserlerindendir.

Güney Hindistan'da hüküm süren Behmenîler devrinde (1347-1527) Gülberge, Bîder, Kandehar, İliçpûr ve Devletâbâd şehirlerinde çok sayıda medrese açıldı ve düzenli bir eğitim sistemi kuruldu. Başvevizir Mahmûd-ı Gâvân'ın Bîder'de yaptırdığı medresenin kalıntıları günümüze ulaşmıştır. Daha sonra Âdilşâhîler Bîcâpûr'da, Nizamşâhîler Ahmednagar'da, Kutubşâhîler Gûlkünde'de (Golkonda) ve Mahmud Halacî Mâlvâ'da medreseler inşa etti.

Gucerât bölgesi 1408-1584 yılları arasında bir ilim merkezi haline geldi. Başta Ahmedâbâd şehri olmak üzere bölgede kurulan medreselerde birçok ilim adamı yetişti. Ali el-Müttakî el-Hindî, Muhammed Tâhir el-Fettenî, Kutbüddin el-Mekkî en-Nehrevâlî gibi Sehâvî ve İbn Hacer'e talebelik yapan ilim adamları bu medreselerde müderrislik yaptılar.

Bâbürlüler devrinde eğitim ve öğretim daha sistemli bir hale geldi, müderrislerle ve talebelere maaş bağlandı. Hümâyûn Şah zamanında Delhi'de büyük bir medrese kurulup müderris Şeyh Hüseyin'in yönetimine verildi. Ekber Şah, yayımladığı bir fermanla ilim ve sanatın öğrenilmesi ve yayılması için çaba sarfedilmesini istedi. Bu yıllarda İran'ı terk ederek Hindistan'a gelen çok sayıda âlim medreselerin güçlenmesinde önemli rol oynadı. Şeyh Zeynüddin Hânî 1534'te Agra'da bir medrese yaptırdı. Maham Anaga Begüm, 1561 yılında Delhi'de Eskikale'nin yanında Hayrül-menâzil adıyla bir medrese inşa ettirdi. Bâbürlüler döneminde mescid-medrese birlikteliğine önem verildi. Yeni yapılan mescidlerin her tarafında inşa edilen küçük odacıklar müderris ve talebelerin ikametlerine ayrıldı. Delhi'deki Mescid-i Fetihpûrî ve Mes-

cid-i Ekberâbâdî bunun en belirgin örnekleridir. Cihangir zamanı meşhur hadis âlimi Abdülhak ed-Dihlevî'nin yetiştiği dönemdir. Hadis ilminin yeniden canlanmasında büyük payı olan Cihangir, çıkardığı bir fermanla vâris bırakmadan ölen zenginlerin mallarının medrese ve hankahlara harcanmak üzere devlete intikal ettirilmesini sağladı. Siyâlkût şehrinde masrafı Şah Cihan'ın vakfettiği köylerin

gelirleriyle karşılanan Abdülhakim es-Siyâlkûtî'nin medresesi döneminin en meşhur eğitim kurumudur. Delhi'deki Cami-Mescid civarında yapılan 1060 (1650) tarihli Dârü'l-bekâ adlı medrese de önemli yapılarıdır. Bu devirde Evrengzîb Şah'ın dayısı Emîrülümerâ Şâeste Han'ın Daka'da deniz kenarında inşa ettirdiği medrese ve cami XIX. yüzyılın ilk yarısına kadar gelmiş, daha sonra harap olmuştur.

Bâbürlü hükümdarları arasında âlimleri en fazla himaye eden Evrengzîb zamanında Delhi'de kurulan Rahîmiyye Medresesi, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin babası Şah Abdürrahîm'in idaresinde büyük başarı gösterdi ve XIX. yüzyılın sonlarına kadar ilim merkezi olarak önemli hizmetler gördü. Şah Veliyyullah, oğulları Abdülazîz, Refiuddin, Abdülkâdir ve torunları ile daha birçok meşhur âlim burada okudu, ders verip talebe yetiştirdi. Hint alt kıtasında oluşan fikir ekollerinin büyük bir kısmı kendilerini bu medresenin temsil ettiği düşünceye nisbet eder. Evrengzîb'in Leknev'de bağışladığı arsa üzerine Molla Kutbüddin'in 1693 yılında kurduğu Dârü'lulûm-i Firengî Mahal'in (Medrese-i Nizâmiyye) başta gelen özelliği, Kutbüddin'in oğlu Molla Nizâmeddin Sihâlvî tarafından hazırlanan ve "ders-i Nizâmi" diye anılan müfredatının üç asır kadar başarı ile uygulanmış olmasıdır. Bu müfredat başka medreseler tarafından da benimsenmiş ve küçük değişikliklerle günümüze kadar devam etmiştir. Dârü'lulûm-i Firengî Mahal maddî kaynak sıkıntısı sebebiyle 1980'li yıllarda kapandı (bk. FIRENGİ MAHAL). Evrengzîb'den sonra da Hindistan'da yeni medreseler açıldı. Emîr Gâziüddin Han Fîrûz Ceng'in Delhi'de yaptırdığı Medrese-i Gâziüddin Han ve yanındaki mescid bunlar arasında zikredilebilir. Bu medrese, İngilizler'ce 1825 yılında Delhi Anglo-Oriental College (Delhi College) adıyla yeniden eğitime başladı. Bölgenin önemli fikir ve hareket adamları kolejin İslâm eğitimi veren bölümünden (Oriental Department) mezun olmuştur. Râmpûr'da Nevvâb Feyzullah Han tarafından 1774'te kurulan Medrese-i Âliye, Kalkûta'da 1780 yılında açılan Medrese-i Âliye ve Nâsirüddin Muhammed Şah'ın Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'ye tahsis ettiği medreseler de önemlidir. Sonuncusu 1857 savaşında büyük zarar görmüş ve sonradan tamamen ortadan kalkmıştır. Şahcihanpûr, Râmpûr, Bihâr ve Madras'ta yıllarca müderrislik yapan Molla Abdülalî Bahrülulûm el-Leknevî, özellikle Bengal ve Madras bölgelerinde ilmi faaliyetlerin güçlenmesine önemli katkı sağladı. Leknev'de Mevlânâ Fazl-ı İmâm Hayrâbâdî tarafından kurulan Medrese-i Hayrâbâdî, Şah Abdülazîz ed-Dihlevî'nin eğitim halkalarına katılmış olan oğlu Mevlânâ Fazl-ı Hak Hayrâbâdî ile şöhrete kavuştu.

Bâbürlüler'in sonlarında başta Delhi olmak üzere Pencap bölgesindeki bazı şehirleri yakıp yıkan (1739) Nâdir Şah Af-

DERS-İ NİZÂMÎ (Molla Nizâmeddin Sihâlvî'nin hazırladığı medrese müfredatı)			
İlimler	Kitaplar	Müellifler	Vefatları
1. Sarf ve İstikak	1 <i>Mizânü's-sarf</i> (Farsça)	Muhammed b. Mustafa b. el-Hâc Hasan	911/1506
	2 <i>Münşâ'ib</i> (Farsça)	Molla Hamîdüddin Kâkûrî	1215/1801
	3 <i>Şarf-ı Mir</i> (Farsça)	Seyyid Şerif el-Cürcânî	816/1413
	4 <i>Penc Genc</i> (Farsça)	Sirâceddin Osman Avedî	758/1357
	5 <i>Zübde</i>	Zâhir b. Mahmûd b. Mes'ûd el-Alevî	1279/1863
	6 <i>eş-Şâfiye</i> (Farsça)	İbnü'l-Hâcib	646/1249
	7 <i>el-Fuşûlû'l-Ekberîyye</i> (Farsça)	Ali Ekber Hüseyin Allahâbâdî	1090/1679
2. Nahiv	8 <i>Naḥv-ı Mir</i> (Farsça)	Seyyid Şerif el-Cürcânî	816/1413
	9 <i>Şerhu Mifeti 'âmil</i> (Avâmilü'l-mie)	Hüseyin b. Abdullah Nokânî	926/1520
	10 <i>el-Hidâye fi'n-naḥv</i>	Ebü Hayyân el-Endelüsî	745/1344
	11 <i>el-Kâfiye</i>	İbnü'l-Hâcib	646/1249
	12 <i>Şerhu'l-Câmi 'ale'l-Kâfiye</i>	Abdurrahman-ı Câmî	898/1492
3. Mantık	13 <i>eş-Şugrâ</i> (Aristo mantığı üzerine risâle)	Seyyid Şerif el-Cürcânî	816/1413
	14 <i>el-Kübrâ</i> (Aristo mantığı üzerine risâle)	Seyyid Şerif el-Cürcânî	816/1413
	15 <i>İsâgüci</i>	Esrüddin el-Ebherî	663/1265
	16 <i>Hâşiyetü Tehzîbi'l-kelem</i>	Sa'deddin et-Teftâzânî	792/1390
	17 <i>Şerhu'l-Tehzîb</i>	Abdullah Yezdî	981/1574
	18 <i>Şerhu's-Semsiyye -Şerh-i Kutbi-</i>	Seyyid Şerif el-Cürcânî	816/1413
	19 <i>Mir Kutbi</i>	Kutbüddin er-Râzî	766/1364
	20 <i>Süllemü'l-ülüm</i>	Muhibbullah el-Bihârî	1119/1707
	21 <i>Şerhu'l-Meybüzi 'alâ Hidâyeti'l-hikme</i>	Hüseyin b. Muñnüddin Meybüzi	606/1210
4. Felsefe (Hikmet)	22 <i>Şerhu's-Sadrâ 'alâ Hidâyeti'l-hikme</i>	Sadreddin-i Şirâzî	1050/1640
	23 <i>eş-Semsü'l-bâziğa</i>	Molla Mahmûd b. Muhammed Caunpûrî	1062/1652
	24 <i>Hulâşatü'l-hisâb</i>	Muhammed b. Hüseyin el-Âmilî	1031/1622
5. Hisâb ve Astronomi	25 <i>Tahrîr-i Öklides</i>	Nasîrüddin-i Tûsî	672/1274
	26 <i>Teşriḥü'l-eflak</i>	İmâmüddin er-Riyâzî b. Lutfullah Mühendis	1145/1733
	27 <i>Risâle-i Kuşciyye (Risâle fi'l-hey'e)</i>	Ali Kuşçu	879/1474
	28 <i>Şerhu'l-Çağmîni</i>	Kadizâde-i Rûmî	844/1440
	29 <i>Muhtaşarü'l-Me'ânî</i>	Sa'deddin et-Teftâzânî	792/1390
6. Belâgat	30 <i>el-Mutaavvel Şerhu Telhîsi'l-Miftâh</i>	Sa'deddin et-Teftâzânî	792/1390
	31 <i>Nürü'l-envâr</i>	Ahmed b. Ebû Saîd Molla Ciyûn	1130/1718
7. Usûl-i Fıkıh	32 <i>et-Tavziḥ</i>	Sadrüşşerîa es-Sânî	747/1346
	33 <i>et-Telviḥ ilâ keşfi ḥakâ'iki'l-Tenkih</i>	Sa'deddin et-Teftâzânî	792/1390
	34 <i>Müsellemü's-sübût</i>	Muhibbullah el-Bihârî	1119/1707
	35 <i>Şerhu'l-Vikâye</i>	Sadrüşşerîa es-Sânî	747/1346
8. Fıkıh	36 <i>el-Hidâye</i>	Burhâneddin el-Merginânî	593/1197
	37 <i>Şerhu'l-'Akâ'idü'n-Neseft</i>	Sa'deddin et-Teftâzânî	792/1390
	38 <i>Şerhu'l-'Akâ'idü'l-'Aadüdiyye</i>	Celâleddin ed-Devvânî	908/1502
9. Kelâm	39 <i>Hâşiyetü 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf -Mir Zâhid-</i>	Mîr Muhammed Zâhid el-Herevî	1101/1690
	40 <i>Şerhu'l-Mevâkıf</i>	Seyyid Şerif el-Cürcânî	816/1413
	41 <i>Tefsîrü'l-Celâteyn</i>	Mahallî ve Süyûtî	864/1459 ve 911/1505
10. Tefsîr	42 <i>Tefsîrü'l-Beyzâvi</i>	Kâdî Beyzâvî	685/1286
	43 <i>Miškâtü'l-meşâbih</i>	Hatîb et-Tebrîzî	741/1340

Kaynak: Kaur, s. 110; Ebû'l-Hasenât Nedvî, s. 87-88; Faruqî, s. 29; Osmânî, *Hemara Ta'limi Nizâm*, s. 70-74; Sıddîki, *Berr-i Sagır*, s. 20-21

şar, Hindistan'dan ayrılırken imparatorluk kütüphanesini de beraberinde İran'a götürdü. Ayrıca Maratalar, Catlar, Sihler ve İngilizler'in saldırılarıyla müslüman şehirlerindeki medrese ve camiler büyük zarar gördü. Müslüman eğitim sistemine yönelen en yıkıcı darbe İngilizler'in Bâbürlü Devleti'ne son verdiği 1858'den sonra yaşandı. Geleneksel medrese eğitimi Batı tarzı yapılanma içerisine sokulmak istendi, medreselerin yerine kolejler alternatif olarak getirildi. Bu dönemde müslümanlar arasında fikrî arka planı bulunan ilk medrese yapılanması Diyûbend kasabasında gerçekleştirildi. Mevlânâ Muhammed Kâsım Nânevî'nin etrafında toplanan bir grup âlim ve talebe 15 Muharrem 1283'te (30 Mayıs 1866) Uttar Pradeş eyaletinin Sehârenpûr vilâyetine bağlı Diyûbend kasabasında kurdukları medrese, yeni bölümlerinin açılması ve bir üniversite görünümü kazanmasının ardından Dârülulûm-i Diyûbend adını aldı ve eğitimin yanında araştırmaya da önem vermeye başladı.

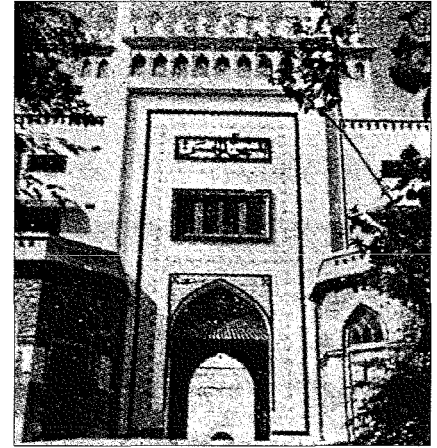
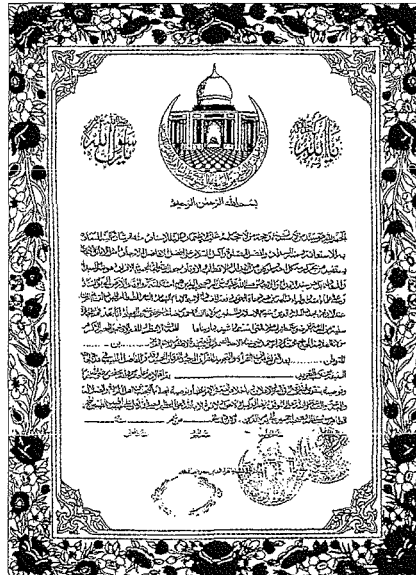
1866-1900 yılları arasında Dârülulûm-i Diyûbend'e bağlı kırka yakın yeni medrese kuruldu. Bunlar arasında Medrese-i Sehârenpûr (Kasım 1866; daha sonra adı Mezâhirü'l-ulûm oldu), Medresetü'l-gurebâ Kâsımü'l-ulûm (Muradâbâd, 1878'de adı Câmia Kâsımîye olarak değiştirildi), Câmia İslâmiyye Arabiyye (Amroha 1880), Câmia Reşîdiyye (Raypûr 1895), Medrese-i Emîniyye (Delhi 1897), Câmia Arabiyye Ta'îmüddîn (Dubhel 1908) ve Hayrû'l-medâris (Calender 1931) özellikle önemlidir (ayrıca bk. DÂRÜLULÛM). Bugün Diyûbendî nisbesiyle anılan kişiler tarafından kurulan medreselerin sayısı binlerle ifade edilmektedir.

Rahîmiyye Medresesi'nde yetişen Hindistan ehl-i hadîs ekolünün kurucusu Nezîr Hüseyin Dihlevî, sonradan ehl-i hadîs ekolünün üniversitesi diye anılan ve Medrese-i Miyân Sâhib olarak tanınan müesseseyi Delhi'de açtı. Bu ekolün önemli isimlerinden Abdullah Gaznevî ve Gaznevî ailesi medrese geleneğini canlı tuttu. Amritsar'daki Medrese-i Gaznevîyye'nin adı 1901'de Dârülulûm-i Takvîyetü'l-İslâm olarak değiştirildi. Abdülgafûr Gaznevî tarafından 1919 yılında Amritsar'da kurulan Medrese-i Selefiyye Gaznevîyye onun vefatından sonra Dârülulûm-i Takvîyetü'l-İslâm'a katıldı. Muhammed İbrâhim Âravî'nin Âra'da (Bihâr) tesis ettiği Medrese-i Ahmediyye (1880), günümüzde doksan kadar küçük medresenin bağlı bulunduğu bir kurum olarak faaliyetlerine

Dârülulûm-i Ahmediyye Selefiyye adıyla Derbhanga'da devam etmektedir. Ehl-i hadîs düşüncesinin etkin olduğu Câmia Arabiyye Dârüsselâm pek çok bölüm ve birimiyle bir üniversite görünümündedir. Delhi'deki Dârülhadîs-i Rahmâniyye 1947'de bütün bina, emlak ve kütüphanesiyle Câmia Milliyye İslâmiyye'ye katılmıştır (ehl-i hadîs medreseleri için bk. Ebû Yahyâ İmam Han Nevşehrevî, s. 108-188; M. Eslem Seyf, s. 482-515).

Nedvetü'l-ulemâ hareketinin eğitim kurumu olan Dârülulûm-i Nedvetü'l-ulemâ hareketin merkezini Leknev'e taşınmasından iki ay sonra açıldı (2 Kasım 1898). Geleneksel ve modern yaklaşımlar arasında bir çizginin benimsendiği medresede ders-i Nizâmî biraz değiştirilerek uygulanmakta ve İngilizce zorunlu ders olarak okutulmaktadır. Kurulduğu dönemlerde önemli toplumsal ve dinî görevler üstlenerek farklı ekolleri bir araya getirmeyi başaran bu medresenin Hindistan'ın birçok yerinde şubeleri açıldı, onun programına göre eğitim yapan medrese ve okullar kuruldu. Şiblî Nu'mânî ve arkadaşları tarafından 1914 yılında A'zamgarh'ta açılan Dârülmusanîfîn Şiblî Akademi araştırma ve yayın faaliyetleri açısından önemli bir kuruluştur (bk. NEDVETÜ'L-ULEMÂ). Dârülulûm-i Nedvetü'l-ulemâ çizgisinde yer alan Medresetü'l-İslâh 1906'da tesis edilen Encü-

Hint alt kıtasında bir medrese diploması örneği



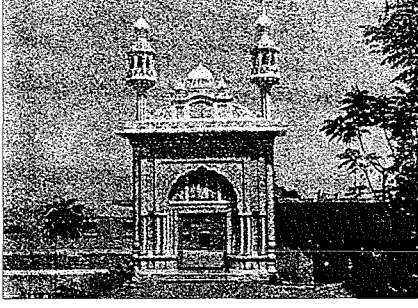
Câmia Eşrefiyye – Lahor / Pakistan

men-i İslâhü'l-müslimîn tarafından 1908'de Medrese-i İslâhü'l-müslimîn adıyla A'zamgarh'a bağlı Sarâyımîr'de eğitime başladı. Halen faaliyet gösteren medresede tefsir, hadîs ve Arap dili çalışmalara ağırlık verilmektedir (bk. MEDRESE-TÜ'L-ISLÂH).

Klasik tarzdaki medreselerden biri de Haydarâbâd'da 1874 yılında kurulan Câmia Nizâmîyye'dir. İlkokuldan başlayarak doktoraya kadar farklı seviyelerde eğitim veren medresenin çeşitli ihtisas birimleri vardır. Muhammed Hamîdullah zengin bir kütüphanesi bulunan bu kurumda yetişmiştir. Patna'daki Medrese-i İslâmiyye, Şemsü'l-Hüdâ düzenli bir yapılanmaya ve ders müfredatına sahiptir. 1922'de Madrasa Examination Board tarafından oluşturulan bu medresenin programı pek çok medreseye uygulanmıştır. Medresede ilkokuldan lisans sonuna kadar eğitim verilmektedir.

Ahmed Rızâ Han Birelvî'nin düşünceleri etrafında şekillenen Birelvî ekolünün (Cemâat-i Ehl-i sünnet) ilk medresesi 1904 yılında Ray Birellî'de kurulan Dârülulûm-i Manzârü'l-İslâm'dır. Bazı eski medreseler de sonradan bu ekole bağlanmıştır. Lahor'daki Dârülulûm-i Nu'mâniyye, Bedâun'daki Medrese-i Şemsü'l-ulûm, Patna'daki Medrese-i Hanefiyye, Muradâbâd'daki Câmia Naimiyye, Lahor'daki Dârülulûm-i Hizbü'l-ahnâf, Ray Birellî'deki Dârülulûm-i Mazharü'l-İslâm ve Nagpûr'daki Câmia Arabiyye İslâmiyye Birelvî ekolünün diğer medreseleridir.

Bu dönemde başta Leknev ve Bombay şehirlerinde olmak üzere Şiîler'in de çe-



Peşâver'deki Dârülulûm-i Hâkâniyye'nin girişi

şitli medreseleri vardı. 1890'da Seyyid Nâzım tarafından Leknev'de kurulan Câmîa Nâzîmiyye'de İsnâaşerî Şîlîği'ni benimseyen ailelerin çocuklarına ilkokuldan lisans üstüne kadar eğitim verilmektedir. 1892'de açılan Sultânü'l-medâris de benzer bir eğitim programına sahiptir. Leknev'deki Medresetü'l-vâizin, Vârânasî'deki (Benâres) Câmîa İmâmiyye, Mîrat'taki Câmîa Mansabiyye diğer Şîî medreseleridir. Müsta'lı İsmâîlîler'den olan Dâvûdî Bohrâ cemaatinin kırk üçüncü dâisi Abd-i Ali Seyfeddin'in 1813 yılında Sûret'te kurduğu el-Câmiatü's-Seyfiyye bir eğitim ve araştırma kurumudur.

1947'den sonra Pakistan'da medreseler kendi hallerinde bırakılmış, Hindistan'da ise getirilen üniversite eğitim sistemi sebebiyle medreseler üzerinde dolaylı kısıtlamalar söz konusu olmuştur. Medrese mezunlarını sadece müslümanlar tarafından kurulan Hemderd (Hamdard), Aligarh, Osmâniye ve Câmîa Milliyye İslâmiyye gibi üniversitelerin kabul etmesi başka bir engel olarak ortaya çıkmaktadır. Günümüzde Dârülulûm-i Diyûbend ve bağlı bazı medreseler, Dârülulûm-i Nedvetü'l-ulemâ, Medresetü'l-islâh, Birelvî ekolünün bir kısım medreseleri, ehl-i hadîs ekolüne bağlı Câmîa Selefîyye ve diğer medreseler faaliyetlerini sürdürmektedir. Modernleşmeye ve ülke şartlarına bağlı olarak yeni bölümlerin açıldığı bu medreselere ek dersler konularak kolej statüsüne yakın bir şekil kazandırılmıştır (Hindistan'daki medreseler için bk. *UDMİ*, XX, 190-193).

Pakistan'da 1947 yılından sonra medrese sayısında hızlı bir artış gözlenmektedir. Geleneksel medrese ekolleri, Doğu Pakistan'ın Bengladeş adıyla bağımsızlığını ilân ettiği 1971 yılına kadar burada da yapılmış, bu tarihten itibaren Pa-

kistan'a ağırlık vermiştir. 1780'de Kalküta'da kurulan Medrese-i Âliye'nin 1947'den sonra Dakka'ya intikal etmesi Bengladeş eğitim tarihi açısından önemlidir. Pakistan'da ilkokuldan üniversiteye kadar modern tarzda eğitim kurumları oluşturulmasına rağmen medreseler önemini yitirmemiş, medrese eğitimi devletin eğitim sistemi içerisine alınmış ve üniversitelerle iş birliği yapmaları sağlanmıştır. Ziyâülhak döneminde medrese diplomalarının belli imtihanlardan geçmek şartıyla üniversite dengi sayılması benimsenmiştir. Pakistan'da bulunan medreselerin sayısı 1962'de 700 olarak tesbit edilmişken (Haque, XIV/4 [1975], s. 292) 1984 yılında 1800'ü geçmiştir. Cami ve tekkelerde verilen eğitim bunun dışındadır. Fıkıh ve özellikle Hanefî fıkıh ehl-i hadîs ekolününkiler hariç bütün medreselerin temel dersidir.

Lahor'da 1947'den sonra kurulan Câmîa Eşrefîyye, Câmîa Medeniyye ve Câmîa Naîmiyye medreselerinde ihtisas çalışmaları da yapılmaktadır. Medrese-i Kâsimü'l-ulûm, Medrese-i Hizbü'l-ahnâf ve Dârülulûm-i Takvîyetü'l-İslâm'da normal medrese müfredatı yanında Kur'an tercümesi ve tefsirine ayrı bir önem verilmektedir. XIX. yüzyılın sonunda Lahor'da açılan Câmîa Nu'mâniyye günümüzde eski canlılığını kaybetmiştir. Gucranvâlâ'daki Medrese-i Arabiyye, Medrese-i Selefîyye, Medrese-i Eşrefü'l-ulûm ve Medrese-i Nusretü'l-ulûm bölgenin büyük medreselerindedir. Faysalâbâd'da da Medrese-i İşâatü'l-ulûm, Câmîa-i Selefîyye ve Dârülulûm-i Mamun Kancen adlı medreseler bulunmaktadır. Mültan'daki yeni medreseler içerisinde her birinde 2000'i aşkın öğrenciyi eğitim verilen Medrese-i Kâsimü'l-ulûm, Medrese-i Envârü'l-ulûm, Hayrû'l-medâris ve Medrese-i Bâbü'l-ulûm önemli kuruluşlardır. Bahâvelpûr'daki Medrese-i Abbâsiyye (Câmîa-i İslâmiyye) köklü bir tarihe sahiptir. Serhad bölgesinde 150 civarında medrese faaliyetinde olup bunların arasında Peşâver'deki Dârülulûm-i Serhad, Dârülulûm-i Câmîa Eşrefîyye, Akora Hatak'taki Dârülulûm-i Hâkâniyye, Merdân'daki Dârülulûm-i İslâmiyye Arabiyye, Hezara'daki Medrese-i Osmâniyye ve Benûn'daki Medrese-i Âliye Mî'râcû'l-ulûm ilk sıralarda yer almaktadır. Âzad Keşmir'de de yirmiyeye yakın medrese bulunmaktadır. Sind eyaletinin merkezi olan Karaçi'de çeşitli fikir ekollerine ait çok sayıda büyük medrese mevcuttur. Diyûbendî ekolünün medreselerinden 1952 yılında kurulan Dârülulûm-i

Karaçi içerisinde ilkokuldan yüksek ihtisasa, hastahanedan kültürel ve sportif faaliyetlerin yapıldığı mekânlara kadar pek çok bölüm ve birim mevcuttur. Diğer büyük medrese, 1955 yılında kurulan ve Câmîa-i Ulûm-i İslâmiyye adıyla da anılan Medrese-i Arabiyye İslâmiyye'dir. Bunlardan başka Dârülulûm-i Emcediyye (Karaçi), Rûknü'l-İslâm Câmîa-i Müceddidîyye (Haydarâbâd-Sind) ve Câmîa-i Arabiyye Riyâzü'l-ulûm (Haydarâbâd-Sind) bu eyalette 1947'den sonra açılan medreselerden birkaçıdır. Belûcistan eyaletinde ise çeşitli fikir ekollerine ve cemaatlara ait elli civarında medrese bulunmaktadır.

Medreseler genellikle müderrisler, talebeler ve medresenin idarî işlerini yürüten görevlilerden oluşur. Bu basit yapılan medreselerin büyüklüğüne ve eğitim merhalelerine göre genişleyebilir. Meselâ Dârülulûm-i Diyûbend'de serperest-i a'lâ (rektör), muhtemim (sekreter), sadr-ı müderrisin (müdür, başmüderris, dekan), müderris ve müftü gibi görevliler vardır.

Medrese eğitimi bölgede Gazneliler, ardından Gurlular tarafından sistemli hale getirilmiş, gelir gideri, kapasitesi ve hedefleriyle belli bir müessese yapılanması sağlanmıştır. Sayılarının artmaya başladığı XII. yüzyıldan XV. yüzyılın başlarına kadar üniversite ayarındaki üst düzey medreselerde nahiv, fıkıh, usûl-i fıkıh, tefsir, tasavvuf, hadis, edebiyat, mantık ve kelâmdan oluşan dokuz ilim dalına ait toplam yirmi kitap okunmaktaydı. Hindistan'da geliştirilen "nisab" veya "nisâb-ı ta'lîm" adlı program günümüzde kadar gelmiştir. Şeyh Abdullah ve Şeyh Azizullah kardeşler. Gürîler döneminde müfredata mantık ve felsefe gibi akfî ilimlerle yeni telif edilen bazı kitapları eklemiştir. Ayrıca yukarıdaki dokuz ilme belâgat da ilâve edilmiş, toplam on ilimde okunan kitap sayısı yirmi sekize yükselmiştir (Ebû'l-Hasenât en-Nedvî, s. 82-85). Müfredatın üçüncü dönemi, Mîr Fethullah Şîrâzî'nin Ekber Şah zamanında Hindistan'a geldiği tarih olan 991'de (1583) başlar. Felsefe ve akfî ilimlerin altın çağı kabul edilen bu devirde tıp, astronomi ve kimyaya önem verildi. Bu dersleri okutmaları için yabancı ilim adamları çağırıldı (Haque, XIV/4 [1975], s. 278). Ekber Şah'ın emriyle medreselerde başlangıç seviyesinde eğitim gören öğrencilerin okuyacağı ilimler belirlendi; ahlâk, aritmetik, ziraat, geometri, astronomi, ev işleri, yönetim kuralları, tıp, mantık, tabii ilimler, dinî ilimler ve tarih ilimlerinin yanında temel

Sanskritçe kaynaklar da programa konuldu (Keay, s. 121-122). Üst düzey medreselerde ise daha önce on olan ders sayısı on ikiye çıkarıldı; edebiyat müfredatı dışı kalırken felsefe, hey'et-hesap ve tıp zorunlu müfredata eklendi. *Şahîh-i Bu-ḥârî* ilk defa bu sırada müfredata alındı (Ebü'l-Hasenât en-Nedvî, s. 86-87). Dördüncü dönemde adı öne çıkan iki âlim Şah Velîyyullah ed-Dihlevî ve Molla Nizâmeddin Sihâlvî olmuştur. Molla Nizâmeddin'in ortaya koyduğu ders-i Nizâmî programında mantık, felsefe, hesap ve astronomiye büyük önem verildi. Ders sayısı azaltılmakla birlikte okunacak kitap sayısı artırıldı. Hadiste üç olan kitap bire düşürülürken tasavvuf ve tıp programdan kaldırıldı. Kelâm ve usûl-i fıkıh ikişer kitapta dörder kitaba çıkarıldı (a.g.e., s. 87-88). Buna göre toplam on bir ilimde kırk üç kitap programda yerini aldı. XVIII. yüzyılın ikinci çeyreğinde şekillenen ders-i Nizâmî müfredatın esası korunarak günümüzde de uygulanmaktadır. Müfredatın ana yapısı dil ve akıl ilimler temelinde oturtulmuş, tefsir, hadis ve fıkıh gibi ilimlerden örnekler alınmıştır. Ancak müfredatta Hindistan'ın dinî ilim geleceğine damgasını vuran tasavvuf ve ah-lâka dair bir kitabın bulunmaması çok eleştirilmiş ve bu programın Molla Nizâmeddin gibi bir sūfiye mal edilemeyeceği ileri sürülmüştür (Şeyh Muhammed İkrâm, *Rûd-i Keuşer*, s. 606). Şah Velîyyullah ise programın ağırlık noktasına sarf, nahiv ve mantıkla birlikte hadis ve Kur'an ilimlerini koymaya çalışmıştır. Şibî Nu'mânî de ders-i Nizâmî'yi eleştirenlerdendir. 1791'de müfredatta değişiklik yapılarak fizik, fıkıh, astronomi, aritmetik, mantık, belâgat ve nahiv zorunlu ders yapılmıştı. Bölgenin İngiliz etkisine girmesinden sonra imtihan sistemi getirilmiş (1820), ardından müfredata İngilizce dersi konulmuş (1826) ve Farsça resmî dil olmaktan çıkarılmıştı (1835).

1857 bağımsızlık savaşından sonra açılan medreseler yeni arayışlara girdiler. 1866'da Diyûbend Medresesi'nin kurulmasıyla yeni bir müfredat dönemi başlamış oldu. Bu müfredatta toplam on beş ilim ve altmış sekiz kitap yer alıyordu. Dârululûm-i Diyûbend'de açılan yeni birimlere bağlı olarak müfredata eklemeler yapıldı. Modern Hindistan tarihi, şehircilik, coğrafya, zooloji, botanik, iktisat, bilgisayar gibi dersler günümüz müfredatına konuldu. Pakistan ve Hindistan'daki medreselerde fikir ekollerine göre bazı değişiklikler olmakla birlikte bu son

müfredat uygulanmaktadır. Yeni dönemde medreselerde bu program yedi sekiz yılda tamamlanmakta ve "kütüb-i mün-tehiyâne" adı verilen kitapları okuyan talebe fâzîl (lisans) diploması ile mezun olmaktadır. 1959'da medreselerin birbirine program bakımından uyum sağlaması amacıyla Vifâku'l-medâris-i'l-Arabiyye kurulmuş ve 171 medrese bu oluşuma katılmıştır. Medrese mezunları, bazı sınavlardan geçmek şartıyla Pakistan'da özellikle Pencap Üniversitesi'nden denklik belgesi alma hakkına sahiptir.

Medreselerin Hint alt kıtasının İslâmlaşması ve dinî ilimlerin gelişmesinde önemli katkıları olmuştur. Özellikle Şah Velîyyullah bölgede hem hadis hem Kur'an araştırmalarında yeni bir çığır açmıştır. 1857'den sonra kurulan medreselerde hadis ilmi daha yoğun bir biçimde araştırma konusu yapılmış ve bu hususta yüzlerce eser yazılmıştır. Bölgede Kur'an eğitimi yaygın olmakla birlikte 1857'ye kadar tefsir ilminde öne çıkanların sayısı oldukça azdır. Kur'an tercümesi ve tefsir çalışmaları özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren artmıştır. Hanefî fıkıhının en önemli merkezlerinden sayılan Hindistan'da Gazneliler'den itibaren Hanefî kitapları müfredatta sürekli olarak yer almıştır. Bu sebeple sonraki dönemlerde medreselerde yetişenler müstakil fıkıh kitapları ve fetva mecmuaları hazırlamışlardır. Bu zenginlik tasavvuf alanında daha da fazladır. Hücvîrî'nin *Keşfü'l-maḥcûb*'u ile başlayan tasavvufî eserler şeyhlerin sohbetlerinden derlendiği mecmualarla devam etmiştir. Medreseler özellikle bölgede Arap dili ve edebiyatının gelişmesinde etkili olmuştur. Kelâm, mantık, matematik ve diğer alanlarda da zengin bir literatür meydana getirilmiştir. Medreselerde yetişen din, ilim ve fikir adamları ülke yönetimi ve siyasetle de ilgilenmişler, İngiliz hâkimiyetinden sonra bağımsızlık hareketinde medrese hocaları ve öğrencileri genellikle ön saflarda yer almışlar, Pakistan ve Hindistan devletlerinin kurulmasından devletin yapılanması ve yönetiminde söz sahibi olmuşlardır. Medreseler zaman zaman dünyadaki gelişmeler dışında kalmakla eleştirilmiştir (eleştiriler için bk. Abdülgafûr, XVI/3 [1978], s. 22-35). Bir başka eleştiri de kız öğrencilere çok az yer verilmiş olmasıdır. Gazneliler'den itibaren bu yolda bazı tedbirler alınmış ve kızlar için medreseler açılmışsa da bunlar yeterli olmamıştır (Jaffar, s. 187-198; M. Takî Osmânî, *Naẓra 'âbira*, s. 36, 45, 46).

BİBLİYOGRAFYA :

- Şah Velîyyullah ed-Dihlevî, *et-Tefhîmâtü'l-ilâhiyye*, Haydarâbâd 1967, II, 288-298; F. E. Keay, *Indian Education in Ancient and Later Times*, London 1938, s. 114-115, 121-122, 136; Abdülhak, *Merḥûm Dihlî Kâlic*, Delhi 1945; Şibî Nu'mânî, *Maḳâlât* (nşr. Seyyid Süleyman Nedvî – Mes'ûd Ali Nedvî), A'zamgarh 1375/1955, III, 1-144; Asaf A. A. Fyze, "Islamic Studies in India", *Les mélanges Louis Massignon*, Damascus 1957, II, 207; Rahmân Ali, *Tezkire-i 'Ulemâ'ey Hind* (trc. M. Eyyûb Kâdirî), Karaçi 1961, s. 411-412; Ebû Yahyâ İmâm Han Neveşehrevî, *Hindustân meyn Ehl-i Hadîş ki 'İlmî Hidmât* (nşr. M. Hanîf Yezdânî), Sahival 1391/1971, s. 108-188; S. M. Jaffar, *Education in Muslim India*, Delhi 1972, s. 38-39, 50-58, 72-73, 120-127, 140, 187-198; Neẓr Ahmed, *Câ'ize-i Medâris-i 'Arabiyye-i Mağribî Pâkistân*, Lahor 1972, II/1, s. 15-367; II/2, s. 370-376, 382, 473-579; Aziz Ahmad, "Activism of the Ulama in Pakistan", *Scholars, Saints and Sufis* (ed. N. R. Keddie), London 1972, s. 257-272; a.mlf., *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları* (trc. Latif Boyacı), İstanbul 1995, s. 33, 153-157; M. Rizâ Ensârî, *Bânî-yi Ders-i Nizâmî*, Aligarh 1973; İshâq Husain Qureshi, *Ulema in Politics*, Karachi 1974; Ziyâud-Din A. Desai, *Centres of Islamic Learning in India*, New Delhi 1978; M. Takî Osmânî, *Naẓra 'âbira ḥavle'ta'limi'l-İslâmî fi Bâkistân*, Karaçi 1399/1979, s. 26, 29, 36, 45, 46, 54-56; a.mlf., *Hemârâ Ta'limî Nizâm*, Karaçi 1410/1990, s. 27, 69-83, 87-106, 129-132; M. Yûsuf Bennûrî, *Câmi'atü Diyûbend el-İslâmiyye fi ḍav'î'l-maḳâlâti'l-Bennûriyye* (nşr. M. Habîbullah Muhtâr), Karaçi 1410/1980, s. 30-62, 73-84; Bahtiyâr Hüseyin Siddîkî, *Berr-i Şağîr Pâk u Hind key Kadîm 'Arabî Medâris kâ Nizâm-ı Ta'lim*, Lahor 1982, s. 1-2, 11-29; Ebü'l-Hasenât en-Nedvî, *Hindustân ki Kadîm İslâmî Dersgâheyn*, Lahor 1989, s. 13-14, 16-18, 22, 28, 29, 31, 35-36, 41-43, 50, 52-53, 56-57, 82-90; K. Kaur, *Madrasa Education in India: A Study of its Past and Present*, Chandigarh 1990, s. 19-25, 33-35, 38, 44-75, 109; Şeyh Muhammed İkrâm, *Âb-ı Keuşer*, Lahor 1992, s. 19-53, 74-82, 115-117, 415-420; a.mlf., *Rûd-i Keuşer*, Lahor 1992, s. 606, 607; A. A. Powell, *Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India*, Richmond-Surrey 1993, s. 65-71, 79-80, 195-203; M. Eslâm Seyf, *Tahrîk-i Ehl-i Hadîş Târîḫ key Â'iney meyn*, Faysalâbâd 1994, s. 331-350, 482-515; Halid Zaferullah Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Şâh Velîyyullah ed-Dehlevî'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları*, İstanbul 1995; Abdülhamit Birişik, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001, tür.yer.; a.mlf., "Hindistan", *DİA*, XVIII, 95-100; *Jamia Hamdard Prospectus*, New Delhi 2003, s. 20-21; Menâzir Ahsen Geylânî, *Pâk u Hind meyn Müselmânân kâ Nizâm-ı Ta'lim u Terbiyet*, Lahor, ts. (Mektebe-i Rahmâniye), tür.yer.; Seyyid Mahbûb Rizvî, *Mükemmel Târîḫ-i Dârü'l-'ulûm-i Diyûbend*, Karaçi, ts. (Mîr Muhammed Kütübhâne-i Merkez-i İlm ü Edeb), I-II; a.mlf., *Dârü'l-'ulûm-i Diyûbend ki Ta'limî Ḥuşûşiyet*, Diyûbend, ts.; Ziya-ul-Hasan Faruqî, *The Deoband School and the Demand for Pakistan*, Lahor, ts. (Progressive Books), s. 27-42; Allah Bukhsh, *The Ahle Sunnat Movement in British India (1880-1921)*, Lahore, ts., s. 41-47, 319; Emin Ahsen İslâhî,

"Pâkistân meyn Dîni Ta'lim kâ Hâl u Müstakbel", *Mișâk*, X/9, Lahor 1964, s. 6-11; Ziaul Haque, "Muslim Religious Education in Indo-Pakistan", *IS*, XIV/4 (1975), s. 278, 280, 283-289, 292; Abdülgafûr, "Dîni Medâris", *Fikr o Nazar*, XVI/3, İslâmâbâd 1978, s. 22-35; Syed Shabhuddin, "Reorganisation of Madrasah Education", *Islam and the Modern Age*, XI/1, New Delhi 1980, s. 89-98; M. İshak Siddîkî, "Pâkistân key Dîni Medâris adr Hükümet", *Bey-yinât*, XXXVIII/3, Karaçi 1981, s. 35-38; Mazhar Muin, "Pâkistânî Nizâm-ı Ta'lim meyn 'Arabî kâ İrtikâ", *Mecelle-i Tahkîk Pencâb Yüniversiti*, IX/1-4, Lahor 1987, s. 55-80; S. Jamal Malik, "Islamisation in Pakistan (1977-1985): The Ulama and Their Paces of Learning", *IS*, XXVIII/1 (1989), s. 8-23; Sayyid A. S. Pirzada, "The Role of Deobandi Ulama in Pakistan's Politics: 1947-1956", *South Asian Studies*, VII/2, Lahore 1990, s. 64-81; Tariq Rahman, "The Teaching of Arabic to the Muslims of South Asia", *IS*, XXXIX/3 (2000), s. 399-443; Iqbal Hussain, "From Traditional Roots to Nationalism - A History of the Farangi Mahal Family", *IC*, LXXIV/3 (2000), s. 1-32; Nezîr Hüseyin, "Medâris", *UDMİ*, XX, 180-193; Makbûl Beg Bedahşânî, "Hînd [Ta'lim]", a.e., XXIII, 190; Erdoğan Merçil, "Gazneliler", *DiA*, XIII, 483; Ara Altun, "Gazneliler", a.e., XIII, 485; K. A. Nizami, "Hindistan", a.e., XVIII, 89-91.



ABDÜLHAMİT BİRİŞİK

□ MİMARİ. İslâm dünyasında gelenekçi yöntemlerle idare edilen eğitim kurumları olan medreseler X. yüzyılda Irak'ta ortaya çıkmakla birlikte kurumsallaşmalarının XI. yüzyılın ilk yarısında Horasan ve Mâverâünnahir'de Gazneli, Karahanlı ve Büyük Selçuklu siyasi çevrelerinde gerçekleştiği bilinmektedir. Özellikle Vezir Nizâmülmülk'ün yaptırdığı Nizâmiye medreseleri bunların kapsam ve düzen bakımından teşkilâtlandırılmasında önemli rol oynamıştır.

İlk medrese binalarının kuruluş ve işleyişi hakkında fazla bilgi bulunmamakla beraber bunlar, Selçuklular'dan itibaren başta sultanlar olmak üzere önemli kişilerce kamu yararına vakıf eserler olarak tesis edilmiştir. Günümüze ulaşmış en eski medrese yapıları eş zamanlı olarak Gazneli, Karahanlı ve Selçuklu çevrelerinde görülür. Karahanlılar'a ait Semerkant'taki İbrâhim Tamgaç Han Medresesi ile (458/1066) Selçuklular'ın Nişâbur, İsfahan, Merv, Bağdat, Hargird ve Rey gibi şehirlerde kurdukları medreselerden bugüne kadar gelen son ikisi, medrese mimarisinde tipik dört eyvanlı şemanın uygulandığını göstermektedir. Bu şemada dörtgen planlı avlunun her kenarında birer eyvan, bunların yanları ile köşelerinde müderris ve talebelerin barındığı hücreler yer almakta, biri giriş kısmına ayrılan eyvanlar derslik olarak kullanılmakta, kible yönün-

de bulunan eyvan ise mihrap ilâvesiyle mescide dönüştürülmektedir. Sonraki örneklerde görülen helâ, hamam gibi birimlerle dersane ve hücre duvarlarına açılmış niş ve ocak gibi unsurlarına yapılar da bulunduğu söylenebilir.

Horasan'ın sivil mimari örnekleriyle paralellik gösteren bu şema, İslâmiyet'in ilk yıllarında eğitimin sürdürüldüğü hocaların evinden hareketle geliştirilmiş olmalıdır. Öte yandan dönemin ev tasarımlarının sadece kapalı avlulu medreselere örnek olabileceğini ileri süren Aptullah Kuran dört eyvanlı şemanın kökenini Budist manastırlarına dayandırmaktadır. Ancak her amaca uygulanabilmesiyle son derece fonksiyonel olan bu şema Asya, Anadolu, Suriye, Mısır ve Kuzey Afrika gibi farklı coğrafyalarda değişik uygulamalarla değerlendirilmiş ve karakteristik medrese şeması ortaya konulmuştur.

Zengîler devrinde inşa edilen Busrâ'daki Gümüştegin (530/1136), Şam'daki Nûriyye (567/1172), Halep'teki Şâdbah-tiyye (589/1193) medreseleri ve Nûriyye Dârülhadis Medresesi ile dârüşşifâ olarak faaliyet gösteren Nûriyye Bimâristanı'nda (549/1154) genel hatlarıyla eyvanlı avlulu şema bulunmaktadır. Mütevazı ölçülerdeki bu yapıların sonraki dönemlerde Anadolu ve Mısır'da gelişecek medrese mimarisinin çıkış noktası olduğu anlaşılmaktadır. Zira Anadolu'daki ilk medrese yapıları olan Dânişmendîler'e ait, XII. yüzyılın ortalarından kalan Tokat ve Niksar'daki Yağlıbasan medreselerinde Gümüştegin Medresesi'nin kapalı avlulu modeli kullanılmıştır. Zengîler'e bağlanan güçlü etkileri barındıran Artuklular'ın açık avlulu Diyarbekir Zencîriye ve Mesûdiye medreseleri çift katlı tasarımları ile dikkati çeker. XII. yüzyılın sonlarında Muvaahhidler döneminden itibaren Kuzey Afrika'da da gelişen medrese mimarisinde ise bölgeye özgü yerel üslûpların belirleyici olduğu görülmektedir (bk. MAĞRİB [Sanat]).

Öte yandan kitâbelerinden dört Sünnî mezhebin faaliyet gösterdiği bir fıkıh medresesi olarak tesis edildiği anlaşılan Mesûdiye Medresesi, Anadolu'da benzeri bulunmayan bir uygulamaya sahiptir. Abbâsî Halifesi Müstansır-Billâh'ın yaptırdığı Bağdat'taki Müstansırıyye Medresesi'nde (631/1234) âbidevî bir örnekle karşımıza çıkan bu uygulama daha çok Mısır'da görülür. Şii Fâtîmî hânedanının yıkılmasından sonra Sünnî Memlûkler zamanında inşa edilen Kahire'deki Zâhiriyye (662/1264) ve Nâsiriyye (703/1304)

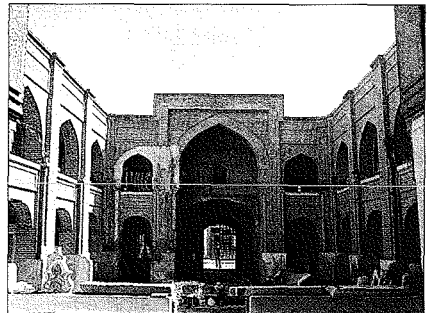
medreselerinde bu anlayış hâkimdir. Zengî mimarisinin etkilerini taşıyan yapılar da her biri bir mezhebe tahsis edilen dört eyvanlı şema, Sultan Hasan Medresesi'nde (764/1363) her mezhebin eyvanların kolları arasındaki, kendi avluları olan bağımsız ünitelere yerleştirildiği düzende en olgun şekline bürünür. Âbidevî taçkapısı ve minareleriyle Orta Asya etkisini de barındıran yapı, mescid olarak kullanılan ana eyvanın önüne yerleştirilen türbeyle birlikte külliye haline gelmiştir.

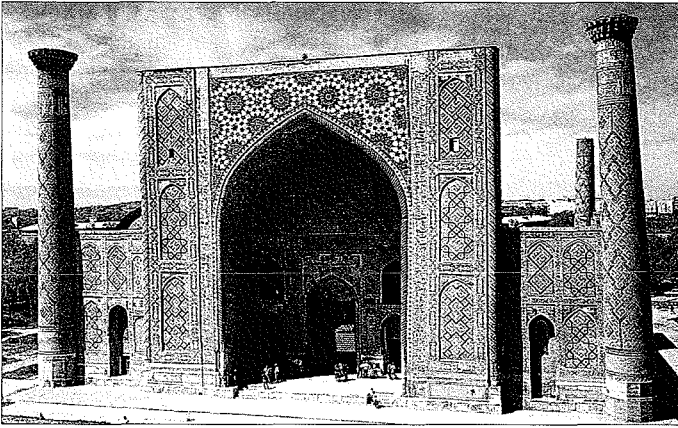
Medrese mimarisinde diğer bir gelişim de Anadolu'da görülmektedir. Eyvan sayıları değişik olmakla birlikte revaklı, avlulu planda zenginleşen tasarımlarla karşılaşılır. Mescid, türbe gibi birimlerle ön cephelere katılan çeşme ve minare gibi unsurlar yanında zengin süsleme programları ile yapılar ilgi çekici olmuştur.

Anadolu medreseleri avlularının açık ve kapalı olmasına göre sınıflandırılır. Aydınlıklı bir kubbeye örtülen kapalı avlulu model Isparta'daki Ertokuş (1224), Konya'daki Karatay ile (1251) İnce Minareli (1265) ve Kırşehir'deki Caca Bey (1273) medreselerinde sergilediği plan ve tasarım zenginliği ve sahip olduğu anıtsal niteliklerle Selçuklu döneminde gelişimini tamamlar. Germiyanogulları'na ait rasathâne olarak tasarlanan Kütahya'daki Vâcidiye (1314), Osmanlılar'a ait Bursa'daki Lala Şâhin Paşa (1339) ve Gümüşhacıköy yakınındaki Hacı Halil Paşa (1415) medreseleri bu tipin Selçuklu sonrası örnekleridir.

Açık avlulu olarak tanımlanan medreselerde ise plan ve cephe tasarımlarındaki gelişim önemlidir. Konya'daki Sırçalı Medrese (1242), Akşehir'deki Taşmedrese (1250) ve Sivas'taki Burûciye Medresesi'nde (1272) giderek simetrikleşen plan kurguları, XIII. yüzyılın son çeyreğinde

Konya Sırçalı Medrese'nin avlusundan bir görünüş





Semerkant'taki Uluğ Bey Medresesi'nin ön cephesi

Sivas'taki Gökmedrese ve Çifte Minareli Medrese ile Erzurum'daki Çifte Minareli Medrese'de en olgun şekline ulaşır. Son üç yapıda cephe tasarımına katılan çifte minareler dikkat çekmektedir. Aynı anlayış, Timurlu başşehri Semerkant'taki Bîbî Hanım (1404) ve Uluğ Bey (1417-1420) medreseleri gibi görkemli örneklerde uygulanışları ile Orta Asya medrese mimarisinin karakteristiğini ortaya koymuştur.

Tek avlu şemasını aşma yönünde yerel bir girişim gibi görünen XIV. yüzyıl sonlarından Mardin İsâ Bey Medresesi'nin iki avlulu şeması bir kenara bırakılacak olursa Erzurum'daki Yâkutiye Medresesi (710/1310), Ermenek'teki Tolmedrese (740/1339-40), Niğde'deki Akmedrese (812-1409-10) gibi yapılarla açık avlulu tasarımların Selçuklu sonrasında da hâkim model olduğu görülür. Gotik etkiler içeren Peçin'deki Ahmed Gazi Medresesi'nde (777/1375-76) ana eyvan kubbeli yapılmış ve türbe olarak düzenlenmiştir. Ana eyvanın kubbeli bir birim olarak ele alınması ileride yerini kubbeli dershaneye bırakmasıyla sonuçlanır. Bu özellik Osmanlılar'da gerçekleşmiş, XIV. yüzyılda İznik'teki Süleyman Paşa Medresesi ile başlayıp XV. yüzyılda ağırlık kazanarak bütün medrese mimarisine hâkim olmuştur.

Anadolu ve Mısır medreselerinde dikkati çeken bir başka gelişim bu yapıların türbe, çeşme, sebil gibi unsurlarla birleşen küçük ölçekli külliyeler halinde değerlendirilmesidir. Öncelikle Zengiler'de avlunun merkezine yerleştirilen havuzlarla kendini gösteren su yapıları Anadolu ve Mısır'da çeşme, sebil, şadırvan gibi elemanlarla zenginleşir. Ancak Anadolu'da medreseler, cami ve mescid gibi yapılarla oluşturdukları kompleksler bakımından daha çeşitli uygulama alanı bulur. XII. yüzyılın başlarında Artukoğulları'nın Mardin'deki Emînüddin Külliyesi'nden

başka ortak avluyu paylaşan cami ve medrese uygulamasının ilk örneği Dânişmendli dönemine ait Kayseri'deki Kölük Camii ve Medresesi'nde görülür. Aynı yerdeki Hacı Kılıç Camii ve Medresesi'nde (1249) yeniden ve başarıyla ele alınan model, Balat İlyas Bey Camii ve Medresesi'nde (1404) uygulanmasının ardından XVI. yüzyılda Mimar Sinan'ın elinde gelişimini tamamlayacaktır. Ayrıca Divriği Ulucamii (625/1228), Kayseri'deki Huand Hatun Külliyesi (635/1238) gibi örneklerde medreselerin külliye programına ayrı yapılar olarak katıldığı görülür. Aynı modeli Selçuklu sonrasına taşıyan Manisa Ulucamii ve Medresesi 780 (1378-79), içte birbirine açılan kapıya sahip olmakla birlikte önceki örnekler gibi dışa açılan bağımsız kapılara sahiptir. Dönemin en ilgi çekici inşa denemesi ise zâviyeli olarak tasarlanan caminin üst katında bulunan medresesiyle Bursa'daki Hudâvendigâr Külliyesi'dir. Anadolu'da bir benzeri daha bulunmayan bu örnekte dönemin cami ve medrese mimarisine hâkim olan plan şemaları üst üste konularak eşsiz bir tasarım anlayışı içinde birleştirilmiştir.

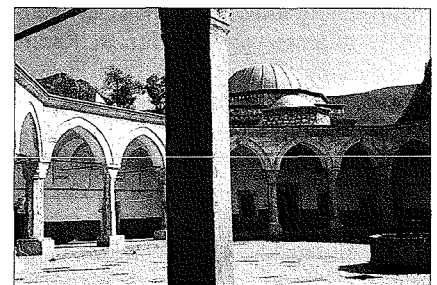
Dârüttib medresesi olarak faaliyet gösteren yapılarla bir arada tasarlandıkları için medreselerle aynı yapısal özellikleri taşıyan dârüşşifâlarda da benzer gelişim çizgisi bulunmaktadır. Şam'da Nüriyye Bîmâristanı ile başlayan dört eyvanlı, açık avlulu model, Kahire'deki Kalavun Bîmâristanı'nda (683/1284-85) dört eyvanlı avlunun çevresine yerleştirilen dârüşşifâ ve dârüttib medresesinde aynı avluyu paylaşan çifte medrese modeline dönüşür. Anadolu'da bu model Kayseri'deki Gevher Nesibe Dârüşşifâsı (602/1205-1206), bitişindeki Sultan Gıyâseddin Keyhusrev Dârüttib Medresesi ve Sivas'taki Keykâvus Dârüşşifâsı'nda olduğu gibi birbiriyle ilişkili, ancak iki ayrı bina halinde tasarla-

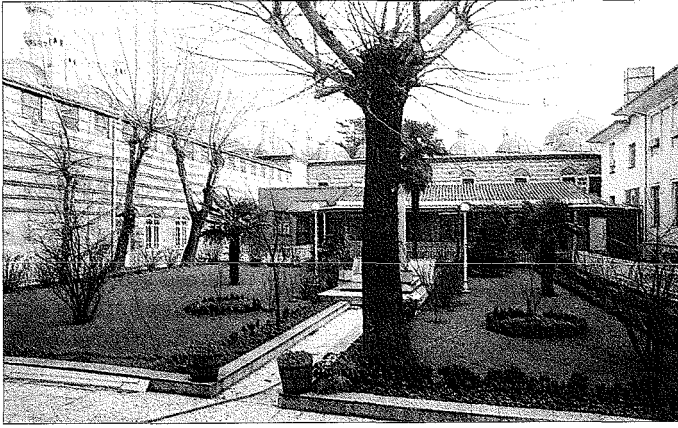
nan çifte medrese şeklinde görülmektedir. Gotik özellikler taşıyan görkemli taçkapsıyla dikkati çeken Mengüçlüklüler'e ait Divriği'deki Turan Melek Dârüşşifâsı'nda ise (625/1228) kapalı avlulu model çift katlı olarak uygulanmıştır. Selçuklu sonrasında Amasya Dârüşşifâsı iki işlevi barındıran açık avlulu bir yapıdır.

XV. yüzyılda özellikle sultanların inşa ettirdiği büyük medrese yapılarında revaklı, açık avlulu modelin simetrik plan kurguları içinde değerlendirildiği görülür. Bursa'daki Yıldırım (801/1399), Yeşil (822/1419) ve Murâdiye (829/1426) medreselerinde revaklı avlunun üç kenarına hücreler yerleştirilmiş, dördüncü kenarı da kubbeli dershaneye ayrılmıştır. Bu plan şeması İstanbul'da Fâtih medreselerinde de görülür. XV. yüzyıla ait Dâvud Paşa ve Koca Mustafa Paşa ile Amasya ve Edirne'deki II. Bayezid medreselerinde ise giriş yönünde hücreler yer almamıştır. Duvarları ikili pencere dizileriyle hareketlendirilen Osmanlı medreselerinde bazan son derece yalın tasarımlara sahip taçkapsının bulunduğu cephelerle diğer duvarlar arasında bir farklılık görülmez.

Edirne'deki Saatli Medrese'de (851/1447) yer alan, kubbeli dershaneye eş büyüklükteki yazlık dersane özellikle iklim koşullarına bağlı değişik bir uygulamadır. Şamlı bir mimar tarafından yapıldığı için farklı olarak dört eyvanlı kare bir avluya sahip olan Merzifon'daki Çelebi Sultan Mehmed Medresesi (1414-1417) eyvanların arkasına yerleştirilen kubbeli dersaneleriyle dikkati çeker (bk. MEHMED I MEDRESESİ). Amasya'daki Kapı Ağası Medresesi (1489), sonraki yüzyılın ortasında Sinan'ın Çağaloğlu'nda Rüstem Paşa adına yaptığı medresede yeniden ele alacağı sekizgen planıyla ayrı bir yere sahiptir.

Sekizgen planlı olarak inşa edilen Amasya Kapı Ağası Medresesi'nin avlusu





Süleymaniye Külliyesi'nin Marmara denizi tarafında yer alan medreselerinden doğu yönündeki avlusundan bir görünüş

XVI. yüzyılda plan ve tasarımların zenginleştiği görülür. Mimarbaşılığı esnasında özellikle sultanlar için yaptığı medreselerde belirlenmiş plan ve tasarımların dışına pek çıkmayan Mimar Sinan, Süleymaniye Külliyesi'nde, Fâtih Külliyesi'nde uygulanan düzeni işlerken Sinan Paşa, Kara Ahmed Paşa, Mihrimah Sultan ve Sokullu Mehmed Paşa külliyelerinde aynı avluyu paylaşan cami-medrese modelini en olgun şekline kavuşturur. Ancak Mimar Sinan'ın medrese mimarisine katkısı daha mütevazî ölçekli inşa faaliyetlerinde görülür. Yapıların birbirleri ve çevreleriyle olan ilişkilerine yoğunlaşan Sinan, külliye şemasına ya da sıkışık şehir içi dokusunun zorlayıcı topografyasına yerleştirmek zorunda kaldığı medreselerde bu şemanın dışına çıkarak yerleşme düzeni ve plan şemalarında değişikliklere gitmiş, medreseyi en sağlıklı konuma taşıyacağı değişik düzenlemeler ve tipolojik çözümler üzerinde durmuştur. Sinan'ın Edirne'deki Selimiye Külliyesi'nde medreselerin cami tarafına hücre yerleştirmesi, Süleymaniye Dârülhadis Medresesi'nde tek kanatlı bir planlamaya yönelerek medreselerle cami arasındaki görsel ilişkileri araştıran, Üsküdar'daki Şemsi Paşa Külliyesi'nde ise "L" şeklinde plan kullanarak manzara faktörünü değerlendiren tutumu, plan ve tasarımdaki farklılıkla birlikte tipolojik açıdan da medrese mimarisini zenginleştirmiştir. Bu bakımdan Süleymaniye Külliyesi'nde kuzeydeki medreseleri yamaca oturtmak için uyguladığı kademeli yerleşim düzeni, Kadırga'daki Sokullu Külliyesi'nde cami ile aynı avluyu paylaşan medresenin derslik kısmı altına aldığı girişle ortaya koyduğu yapısal çözüm, Üsküdar'daki Atik Vâlide Sultan Külliyesi'nde medresenin derslik kısmını sokağı aşan kemerler üzerine oturtarak sağladığı çevresel uyum, onun mimari dehasının medrese yapılarındaki

yansımaları olarak zikredilmesi gereken ayrıntılardır.

Eyüp'teki Sokullu Külliyesi'nde (976/1568-69) sergilediği tutum ise XVII. yüzyılda uygulanacak olan medrese merkezli külliye şemasının ilk örneğidir. Burada dershanenin önüne bâninin türbesini yerleştiren Sinan, Anadolu Selçuklu ve Memlük medreselerinde vurgulanan temayı yeniden ele almıştır. Koca Sinan Paşa, Gazanfer Ağa, Kuyucu Murad Paşa ve Ekmekçizâde Ahmed Paşa medreseleri gibi binalarda yapıların topografyaya göre şekillenmesi yanında elverdiği ölçüde tekrarlanan derslane-türbe ilişkisine sebin de dahil edildiği görülür. XVII. yüzyılın sonlarında aynı modelin farklı düzenlerde uygulandığı Köprülü Mehmed Paşa, Kara Mustafa Paşa ve Amcazâde Hüseyin Paşa medreseleri, hücrelerden bağımsız olarak tasarlanan sekizgen planlı dersaneleriyle yeni bir farklılığa işaret eder. Bu farklılık Damad İbrâhim Paşa, Ahmedîye ve Hacı Beşir Ağa külliyesi gibi örneklerle XVIII. yüzyılda da devam eder.

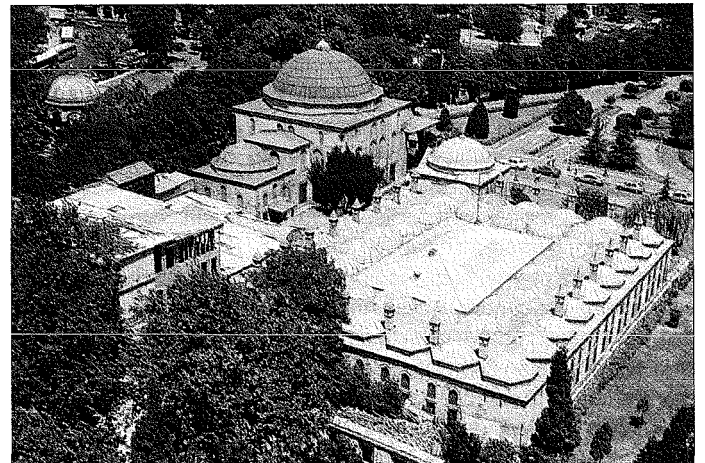
Pozitif bilimlere artan ilgi neticesinde Batı eğitimi anlayışına göre tesis edilen

yeni okulların faaliyete geçtiği XIX. yüzyılda dinî eğitime olan ilgi giderek azalmaya başlayınca yeni medrese inşası da azalır. Bu açıdan Karagömrük'teki Râkım Efendi ve Fetva Emîni medreseleri geleneksel şemaların uygulandığı son yapılarıdır. Medrese eğitimini modernleştirme çabalarının ürünü olan ve ulusal mimarlık akımının özelliklerini taşıyan Medresetü'l-kudât binası ile (1913) çağdaş yapı teknolojilerinin kullanıldığı son örneğini veren medrese mimarisi, Tevhîd-i Tedrîsat'tan önce devrini kapatır (İstanbul medreseleri için ayrıca bk. *DİA*, XXIII, 256-258).

BİBLİYOGRAFYA :

K. A. C. Creswell, *The Muslim Architecture of Egypt*, Oxford 1952-59, I-II, tür.yer.; Aptullah Kuran, *Anadolu Medreseleri*, Ankara 1969, I; a.mlf., *Mimar Sinan*, İstanbul 1986, tür.yer.; Metin Sözen, *Anadolu Medreseleri*, İstanbul 1970-72, I-II; a.mlf., *Türk Mimarîsinin Gelişimi ve Mimar Sinan*, İstanbul 1975, tür.yer.; Zeynep Nayır, *Osmanlı Mimarlığında Sultan Ahmet Külliyesi ve Sonrası (1609-1690)*, İstanbul 1975, tür.yer.; Mustafa Cezar, *Anadolu Öncesi Türklere Şehir ve Mimarlık*, İstanbul 1977, tür.yer.; Ara Altun, *Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarîsinin Gelişimi*, İstanbul 1978, tür.yer.; Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul 1984, I-II, tür.yer.; Gönül Cantay, *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları*, Ankara 1992, tür.yer.; R. Hillenbrand, *Islamic Architecture: Form, Function and Meaning*, Edinburgh 1994, s. 173-251; Yekta Demiralp, *Erken Dönem Osmanlı Medreseleri (1300-1500)*, Ankara 1999; Mübahat S. Kütükoğlu, *XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri*, Ankara 2000; M. Cavid Baysun, "Mescid", *İA*, VIII, tür.yer.; Semavi Eyice, "Mescid", a.e., VIII, 112-118; J. Pedersen - [G. Makdisi], "Madrasa", *EI²* (İng.), V, 1123-1134; Munir Rahman, "Madrasa", a.e., V, 1134-1136; R. Hillenbrand, "Madrasa", a.e., V, 1136-1154; Arslan Terzioğlu, "Bîmâristan", *DİA*, VI, 163-178; M. Baha Tanman, "Dârülhadis", a.e., VIII, 533; "İstanbul", a.e., XXIII, 256-258; Zeynep Ahunbay, "Medreseler", *DBİst.A*, V, 320-326.

İSMAİL ORMAN



Sultan Ahmed Medresesi - İstanbul

MEDRESETÜ'İ-ARAB

(مدرسة العرب)

Abdurrahman Fehmi'nin
(ö. 1904)Arap edebiyatı ve İslâm medeniyeti
tarihi niteliğindeki eseri
(bk. ABDURRAHMAN FEHMİ).**MEDRESETÜ'İ-HATTÂTİN**

(مدرسة الخطاطين)

Hüsn-i hat ile
İslâm kitap sanatlarının öğretim
ve eğitimi için 1914'te kurulan
Osmanlı müessesesi.

Osmanlı eğitim sisteminde hüsn-i hat-
tın bazı çeşitleri sıbyan mektebinden iti-
baren çocuklara öğretilmeye başlanır,
böylece talebenin gözü ve eli çok erken
yaşlarda güzel yazıya alıştırılırdı. Rüşdiye
ve idâdîlerin programlarında da yer alan
hüsn-i hat ayrıca Enderûn-ı Hümâyün,
Hasbahçe, Eski Saray, Galata Sarayı ve
Muzika-i Hümâyün gibi kuruluşlarda dev-
rin tanınmış üstatları tarafından öğreti-
lirdi. Medreselerde hattathâne adıyla bir
yazı odası ve burada yazı meşkeden seç-
kin bir hocanın bulunduğu vakfiyelerden
öğrenilmektedir. Dîvân-ı Hümâyün ve
Menşe-i Küttâb-ı Askerî'de de bu kuru-
luşlarla ilgili yazı neveleri meşkedilirdi. Bu-
nunla beraber hüsn-i hattın öğretimi yüz-
yıllar boyunca üstattan talebesine kişiye
özel meşk yoluyla yürütülmüştür. Ancak
XIX. yüzyılın malî imkânsızlıkları içinde bu
gelenek artık eskisi gibi sürdürülemez-
ce çağın şartlarına uyabilen bir eğitim ve
öğretim kuruluşuna ihtiyaç duyulmuştu.
Bu arada tezhip, cilt ve ebru gibi hüsn-i
hatla yakın ilgisi bulunan kitap sanatları
da ekseriya babadan oğula geçerek yürü-
tülen birer esnaf zenaatı haline dönüş-
müştü. II. Abdülhamid devrinde Sadra-
zam Ahmed Cevad Paşa, sönmek üzere
olan hat sanatının eğitim ve öğretimi için
Dîvân-ı Hümâyün'da Ta'lim-i Hat Şubesi'ni
kurarak başına Sâmî Efendi'yi getirmiş,
fakat onun sadrazamlıktan ayrılması üze-
rine esasen umuma açık olmayan bu böl-
üm önemini kaybetmişti.

II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Hattat
Ârif Hikmet Bey, Evkaf Nâzırı Şeyhülislâm
Hayri Efendi'ye hat eğitimi veren resmî
bir kurumun bulunmamasından yakına-
rak müstakil bir hat mektebi açılması ge-
rektiğine dair beyanda bulununca vakıf
eğitim ve öğretim müesseselerinde ye-
nilikler yapan Hayri Efendi, Medresetü'l-

hattâtîn adıyla bir mektebin kuruluş ça-
lışmalarını başlattı. İstanbul'da vakıflara
bağlı eğitim kurumlarında bulunan hat
hocalığı kadroları buraya aktarılarak mü-
dürlüğüne Ârif Hikmet Bey getirildi. Med-
resetü'l-hattâtîn'e yer olarak, devlet dai-
relerine yakınlığı ve burada çalışan me-
murların devamı düşünülüp Bâbîâli kar-
şısında günümüzde Millî Eğitim Bakanlı-
ğı Devlet Kitapları Müdürlüğü Çağaloğlu
Yayınevi olarak kullanılan Tersane Emini
Yûsuf Ağa Sıbyan Mektebi seçildi.

Medresetü'l-hattâtîn, önce bütün vakıf
mektepleri gibi Evkaf Nezâreti'nin Mües-
sesât-ı İlmîyye Müdüriyeti'ne bağlanmış-
ken bir müddet sonra idaresi, Süleymani-
ye Külliyesi'nin dârüzzıyâfesinde henüz
açılmış bulunan Evkâf-ı İslâmiyye Müze-
si'nin (İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi)
idare meclisine ve müdüriyetine verildi.
Medresetü'l-hattâtîn'e devrin en önde
gelen üstatları arasından Hacı Kâmil
Efendi (Akdik) sülûs, nesih, Tuğrakeş İsmail
Hakkı Bey (Altunbezer) celi sülûs ve
tuğra, Hulûsi Efendi (Yazgan) ta'lik ve celi
ta'lik, Ferid Bey divanî ve celi divanî, Meh-
med Said Bey rik'a, Yeniköylü Nûri Bey
(Urunay) tezhip, Bahâeddin Efendi (Tokat-
lıoğlu) cilt hocalığına getirildi. Hoca ve ta-
lebelerin ders ve devam durumlarıyla il-
gilenen mubassırılığa da Hattat Mehmed
Şefik Bey'in talebelerinden Aziz Bey tayin
edildi. Bir müddet sonra ihtiyaç üzerine
Hasan Rızâ Efendi sülûs-nesih yazıları
hocalığına getirildi. Ayrıca târîh-i hutût
ve hattâtîn derslerini Yenişehir-i Fenâ-

rîzâde Hüseyin Hâşim Bey vermeye baş-
ladı.

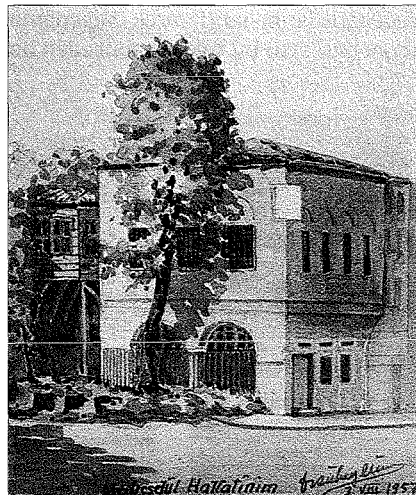
Medresetü'l-hattâtîn'in 6 Receb 1332'-
de (31 Mayıs 1914) gerçekleştirilen açılış
töreninde müdür Ârif Hikmet Bey'in ko-
nuşmasının ardından Hacı Kâmil Efendi
sülûs bir besmele yazmış, orada hazır bu-
lunanlar da altına imza atmışlardır. Tuğ-
rakeş İsmail Hakkı Bey bu yazının Türk ve
İslâm Eserleri Müzesi'nde olduğunu söy-
lüyorsa da müze kayıtlarında böyle bir
esere rastlanmamıştır.

Devlet dairelerinin Bâbîâli'de bulunma-
sı sebebiyle Medresetü'l-hattâtîn'e kay-
dolan öğrenci sayısının hayli kabarık oldu-
ğu, 1916'da buraya kaydını yaptıran Ah-
met Süheyl Efendi'ye (Ünver) 279 numara-
nın verilmesinden anlaşılmalıdır. Medre-
sede sıklığı önlemek için mual-
limlerin hepsi aynı anda derse gelmez,
haftada üç gün olarak düzenlenen ders-
lerin vakti öğle tatiline rastlatılarak me-
murların da devamına imkân veriliirdi.
Bununla birlikte duruma göre farklı saat-
lerde de ders yapılabilirdi.

1334'te (1916) Evkâf-ı Hümâyün Müze-
si başkâtibi Emîrîzâde Kemâleddin Bey'den
Medresetü'l-hattâtîn için bir tâlimatnâme
hazırlaması istendi. Kemâl Bey, bu
arada medreseye küffi hattı ile ebru ve
âhar yapımı derslerinin konmasını teklif
edince kendisi hatt-ı küffi ve resm-i hat-
tî, Necmeddin Efendi de (Okıyay) ebru ve
âhar muallimliğine getirildi (22 Mayıs
1916). Necmeddin Efendi daha sonra mu-
bassırlık vazifesini de üstlendi. Müze İda-
re Meclisi'nce kabul edilen bu tâlimatnâme-
de yer alan şarta göre 1334 (1916) yılı
Ramazanından itibaren medresenin her
yıl tatile girdiği bu ay boyunca binanın
zemin katında ramazana mahsus bir hat
sergisi açılması teamül haline getirildi.
İlk yıl Evkaf Nâzırı Sâhib Mollazâde İbrâ-
him, Keçecizâde Reşad Fuad ve İbnülemin
Mahmud Kemal beylerin koleksiyonları-
nda bulunan hat örnekleri sergilendi; son-
raki yıllarda yaşayan hat üstatlarının ya-
nı sıra Medresetü'l-hattâtîn'den mezun
olanların eserlerine de yer verildi.

Medresetü'l-hattâtîn'den ilk mezun
olan on üç kişiye icâzetnâmeleri 14 Ekim
1918'de verildi. İlk mezunlar arasında,
burada iki yıldan beri ebru-âhar mual-
limliği yapan Necmeddin ve ileride şö-
rete kavuşacak olan hattat Mustafa Halim
(Özyazıcı) efendiler ön sırayı aldılar. İkinci
icâzet merasimi Süleymaniye'deki Evkaf
Müzesi avlusunda 27 Kasım 1923'te ya-
pıldı, bu defa yirmi mezun verildi. Bunlar
arasında hattat Hüseyin Mâcîc (Ayrıl) ve

Medresetü'l-hattâtîn'in Ahmet Süheyl Ünver tarafından ya-
pılmış sulu boya bir resmi



müzehhip Ahmet Süheyl efendiler yer almaktadır. Bu tarihten sonra Medresetü'l-hattâtîn'de icâzet merasimi bir daha yapılmamıştır. Verilen icâzetnâmeler klasik üslûpta olmayıp hangi daldan olursa olsun izin cümlesi divanî hattıyla yazılmakta, altta hocasının, medrese müdürünün ve Evkaf Müzesi İdare Meclisi üyelerinin mühürleri yer almaktaydı. Ârif Hikmet Bey'in Medresetü'l-hattâtîn müdürlüğünden alınması üzerine yerine Hakkı adlı kimliği belirlenemeyen bir zat getirildi. 16 Mart 1919'da başlayan Mimarzâde Mehmed Ali Bey'in müdürlüğü ise 1922 yılı sonlarına kadar sürdü.

I. Dünya Savaşı'ndan yenik çıkan Osmanlı Devleti büyük ekonomik sıkıntıya düşünce yürürlüğe konan malî kısıtlamalar sırasında Evkaf Nâzırı Hüseyin Kâzım Bey, evkaf gelirleri arasında Medresetü'l-hattâtîn'in tahsisatı olmadığı gerekçesiyle masraflarının Maarif Vekâleti'nce üstlenilmesini, aksi takdirde buranın kapatılmasını istedi. Bunun üzerine başta Necmeddin Efendi ve medresenin kuruluşunu iyi bilen bazı kimseler, harcamaların eski medreselerdeki yazı muallimliği tahsislerinden yapıldığını belgelerle ortaya koyarak buranın kapanmasını önlediler. Kâzım Bey'in 1921'deki nâzırlığı da aradan iki ay geçince sona erdi.

Medresetü'l-hattâtîn'in öğretim kadrosunda zamanla meydana gelen bazı değişiklikler sırasında tezhip hocası Yeniköylü Nûri Bey'in 1918'de hocalıktan alındığı, tezhip derslerini cilt muallimi Bahâeddin Efendi'nin verdiği bilinmektedir. Yine aynı yıl İrânî Tâhîrzâde Hüseyin Behzad, minyatür ve İrânkârî tezhip muallimi olarak Enver Paşa tarafından tayin edildi. Bu arada küfî muallimliğine II. Abdülhamid'in torunlarından Nemîka Sultan'ın zevci Damad Ali Kenan Bey'in (Esin) ve rik'a muallimliğine Emîrzâde Kemâleddin Bey'in getirildiği görülmekteyse de

bunun ne zaman başlayıp ne kadar sürdüğü belli değildir. Kâmil Efendi de sonradan rik'a muallimliğinde bulundu. Hasan Rızâ Efendi'nin görme zorluğu yüzünden 1919'da ayrılmasıyla yerine Hacı Nûri Bey (Korman) tayin edildi. 1918 yılında Necip Âsım Bey (Yazıksız) Medresetü'l-hattâtîn'den "hâfız-ı kütüb" yetiştirme hususunda da faydalanılabileceğini, bu sebeple kitap muhafazası, tamiri ve tasnifinin de öğretilmesini teklif etmiş, fakat bu gerçekleştirilememiştir.

Medresetü'l-hattâtîn, Cumhuriyet'in ilânından sonra faaliyetini sürdürmekteyken medreselerin ilgasını kapsayan Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'nun 3 Mart 1924'te yürürlüğe girmesiyle kapatıldı. Sadece ismine bakılıp alınan bu karar üzerine Müzeler Müdürü Halil Ethem Bey (Eldem), Medresetü'l-hattâtîn'in eski medreselerden farklı görülmeşişinin büyük bir hata olduğunu ve bu hatanın kısa zamanda giderilmesi için gayret edeceğini hocalara bildirerek tahsisat kesildiği için vazifelerini fahrî olarak sürdürmelerini rica etti. Sekiz ay sonra Türkiye Büyük Millet Meclisi'ndeki müzakerelerin ardından Hattat Mektebi adını alan bu müessese, bundan sonra Müzeler Müdürlüğü'ne bağlanıp harf inkılâbına kadar faaliyette bulundu. Buraya ilk defa hanım öğrenci kabulü de yeniden düzenlenen Hattat Mektebi Tâlimatnâmesi'nde yer aldı.

Hattat mektebinin çalışma sahası 1 Kasım 1928'de yürürlüğe giren harf inkılâbına aykırı görüldüğünden yeniden kapatılmasına karar çıktı. Fakat bu dönemin maaş bordrolarından, Hattat Mektebi'nin 1928-1929 ders yılı boyunca faaliyetini sürdürdüğü, yeni adıyla açılışının 1929-1930 ders yılı başında olduğu anlaşılmaktadır. Müzeler Müdürü Halil Ethem Bey, mektebin hocalarının geçen kapanıştaki fedakârlıklarını hatırlatarak dağılmamalarını rica etti; bu teklifi kabul eden ho-

calar, dört ay sonra Şark Tezyinî Sanatlar Mektebi adıyla yeniden açılan mektebe tayin edildiler. Ancak hüsn-i hat muallimlerinden Kâmil Efendi müdürlüğe, Tuğrakeş İsmail Hakkı Bey de müzehhipliğe kaydırıldı, Hulûsi Efendi ile Ferid ve Nûri beylerin vazifelerine son verildi. Ebru ve âhar muallimliğini sürdüren Necmeddin Efendi'nin Maârif Vekili Esad Bey'e (Sagay) yaptığı teklif üzerine 1932 yılında mektebe altın varakçılık, sedefkârlık ve hakkâklık bölümleri eklendi; hocalıklarına da Hüseyin (Yaldız), Vâsıf (Sedef) ve İsmail Yümni (Sonver) beyler getirildi. Halil Ethem Bey'in teşebbüsüyle Necmeddin Sâmî minyatür muallimliğine seçildiyse de 1933'te vefat etti.

1936 yılına kadar Şark Tezyinî Sanatları Mektebi adıyla aynı binada faaliyetini sürdüren kuruluş, bu ders yılından önce Maarif Vekâleti tarafından Fındıklı'daki Devlet Güzel Sanatlar Akademisi'ne bağlandı. Şubeye Türk Tezyinî Sanatları adı verilmele beraber Şark Tezyinî Sanatları adı da hemen terkedilmedi. İstanbul mebusu Salâh Cimcoz'un Çankaya nezdindeki teşebbüsü neticesinde diğer sanatların yanında hüsn-i hattın da tezyinî mahiyette öğretilmesine izin verildi, hocalığına da Kâmil Akdik yeniden getirildi (1936). Aradaki kopukluklara ve öğretim farklılığına rağmen halen Mimar Sinan Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi'ndeki Geleneksel Türk El Sanatları Bölümü Medresetü'l-hattâtîn'in bugünkü devamı niteliğindedir. Ayrıca 1983'ten beri, ilki Marmara Üniversitesi'nde olmak üzere Türkiye'nin bazı üniversitelerindeki güzel sanatlar fakültelerinde de aynı konuda eğitim bölümleri açılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnülemin – Hüseyin Hüsameddin [Yasar], *Evkâf-ı Hümâyun Nezâretininin Tarihçe-i Teşkilâtı ve Nüzzârın Terâcim-i Ahvâli*, İstanbul 1335, s. 236; İbnülemin, *Son Hattatlar*, s. 4-5, 32, 58, 98, 104, 117, 127, 170, 179, 244, 334, 577, 601, 752, 778; *Türkiye Maarif Tarihi*, s. 192-194, 1130, 2138-2141; *Necmeddin Okyay'ın Hâtıra Defteri*, M. Uğur Derman özel kitaplığı; A. Süheyl Ünver, *Defter*, nr. 437, Süleymaniye Ktp.; a.mlf., "İsmail Hakkı Altunbezer", *Arkitekt*, sy. 7-8, İstanbul 1946, s. 179-180; Mehmed Mesih, "Hattat Mektebinde Birkaç Saat", *Millî Mecmûa*, sy. 84, İstanbul 15 Nisan 1927, s. 1349-1350; Enver Behnan Şapolyo, "Medresetü'l-Hattâtîn'e Âit Bir Anı", *Önasya*, sy. 67-68, Ankara 1971, s. 5, 22; İbrahim Ateş, "Vakıf Hattat Okulu", *VD*, XXII (1991), s. 5-14; Güübün Mîsârâ, "A. Süheyl Ünver'in Medresetü'l-Hattâtîn Yılları ve Ötesi", *Antik ve Dekor*, sy. 17, İstanbul 1992, s. 60-64; İsmet Parmaksızoğlu, "Medresetü'l-Hattâtîn", *TA*, XXIII, 380.



Medresetü'l-hattâtîn'in hoca ve öğrencilerinden bir grup



M. UĞUR DERMAN

MEDRESETÜ'İ-ISLÂH

(مدرسة الإصلاح)

Hindistan'ın Uttar Pradeş eyaletinde bir eğitim kurumu.

A'zamgarh şehrinin Sarâyımîr kasabasında Encümen-i Islâhu'l-müslimîn (1906) üyeleri tarafından 1908 yılında Medrese-i Islâhu'l-müslimîn adıyla kuruldu. İsmi 1909'da Medresetü'l-islâh oldu. Medresenin fikrî önderinin Şeyhülhind Mahmûd Hasan Diyûbendî'nin öğrencilerinden Asgar Hüseyin Dihlevî olduğu kaydedilmektedir (Kaur, s. 68). Encümen-i Islâhi'l-müslimîn'in kuruluş amacı İslâm toplumu islah etmek, müslümanlar arasındaki ihtilâfları azaltmak, müslümanların dinî ve içtimaî meselelerini çözmektir. Programı da bu amaca yönelik olarak Şiblî Nu'mânî tarafından hazırlandı. A'zamgarh'taki Dârü'l-musannifin Şiblî Akademisi ile Medresetü'l-islâh arasında ilmi ve idarî bağ kurmayı amaçlayan Şiblî bu düşüncesini gerçekleştirme konusunda başarılı oldu ve ölümüne kadar devam eden bu birliklik daha sonra da sürdürüldü.

Medresetü'l-islâh'ta Kur'an'ın tefsirine özel önem verilmiş, hadis ve fıkıh ikinci sırada yer almıştır. Geleneksel medrese eğitiminde okutulan bazı mantık ve felsefe kitapları müfredattan çıkarılmış, onun yerine Arap dili ve edebiyatı eğitimine ağırlık verilmiş, müsbet ilimlere dair derslerin yanı sıra İngilizce ve Hintçe de müfredata konulmuştur. Medresede İngilizce eğitimi için gereken meblağın karşılanmasında yapılan bağışların kullanılmaması prensibi benimsenmiştir. Bu kurumda iki eğitim seviyesi vardır. Eğitim süresi beş yıl olan birinci seviyede başlangıç niteliğinde kitaplar okunmakta, ikinci seviyede Kur'an, Kur'an tefsiri, *Kütüb-i Sitte*, Arap edebiyatı, tarih, klasik ve modern felsefe, akaid, kelâm, gazetecilik, coğrafya, tarih, Hintçe, İngilizce dersleri verilmektedir. 1998 yılında yapılan değişiklikle müfredata fizik, kimya, biyoloji, matematik, bilgisayar, ekonomi, siyasal bilgiler dersleri de konulmuştur. Medresetü'l-islâh'ın Dâire-i Hamîdiyye adı verilen bir yayın birimiyle matbaası bulunmakta olup medrese mensubu hocaların kitaplarını neşretmektedir. Medrese bir dönem *el-İslâh* adıyla aylık ilmi bir dergi çıkarmıştır.

Başlangıçtan itibaren Medresetü'l-islâh'ın Şiblî Nu'mânî ve Hamîdüddin Ferâhî'nin dışında diğer önemli hocaları şun-

lardır: Mevlî Abdülvehid (Diyûbend mezunu), Mevlî Ganî Pulpûrî, Murtazâ Hasan Bicnôrî, Necmeddin Islâhî, Mevlî Mustafa Nedvî, Abdurrahman Niğrâmî, Mevlânâ Ahter Ahsen Islâhî, Emîn Ahsen Islâhî, M. Saîd Ensârî. Bedreddin Islâhî (medresenin müdürlerinden), Ebû'l-Leys Islâhî (Hindistan Cemâat-i İslâmî'nin emîri), Sadreddin Islâhî (Aligarh Müslüman Üniversitesi İdâre-i Tahkik ve Tasnîf direktörü), Ebû Bekir Islâhî (Câmiatü'l-felâh'ın yöneticilerinden), Vahîdüddin Han (Delhi'de Islamic Center'in kurucusu), Yûsuf Islâhî (Râmpûr, *Zikrâ* dergisinin müdürü), Ziyâeddin Islâhî (Şiblî Akademisi müdürü ve *Ma'ârif* dergisinin editörü) yeni dönem mezunlarından bazılarıdır. Ayrıca Pakistan'da da bu medresede yetişmiş "Islâhî" nisbesiyle anılan çok sayıda ilim, fikir ve devlet adamı bulunmaktadır. 1500 kadar öğrencisi bulunan medresede yetmiş beş müderris hizmet vermektedir.

Medresetü'l-islâh mezunları Hindistan ve Pakistan'da ilmi araştırmalar yapan, yayım faaliyetinde bulunan çeşitli müesseseler kurmuştur. Bunlardan İdâre-i Ulûmü'l-Kur'ân, Aligarh Müslüman Üniversitesi'nde hoca olan Medresetü'l-islâh mezunları tarafından 1984 yılında açılmıştır. Bu kurum, 1985'ten beri *Mecelle-i 'Ulûmü'l-Kur'ân* adıyla altı aylık ilmi bir dergi çıkarmaktadır. Pakistan'da da Emîn Ahsen Islâhî'nin önderliğinde faaliyet gösteren Medresetü'l-islâh mezunlarının çeşitli ilmi ve sosyal kuruluşları vardır. *Mîşâk*, *Tedebbür*, *İşrâk*, *el-Mevrid* ve *Renaissance* gibi dergiler bunlar tarafından yayımlanmaktadır. Nepal, Bihâr ve diğer yerlerde de Medresetü'l-islâh mezunlarının açtığı eğitim kurumları bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Medresetü'l-İslâh ki İbtidâ aor Us ka Naşbü'l-'ayn, A'zamgarh 1966; Ziyâud-Din A. Desai, *Centres of Islamic Learning in India*, New Delhi 1978, s. 37-38; Mohammad Akhlaq Ahmad, *Traditional Education among Muslims: A Study of Some Aspects in Modern India*, Delhi 1985, s. 40-42; K. Kaur, *Madrasa Education in India: A Study of its Past and Present*, Chandigarh 1990, s. 68-69; İştîyak Ahmed Zillî, "Huşbe-i İstikbâliye", *Allâme Hamîdüddîn Ferâhî, Hayât u Efkâr: Makâlât-ı Ferâhî Semînâr* (nşr. Encümen-i Talebe-i Kadîm), A'zamgarh 1992, s. 7-20; Zaferü'l-İslâm Islâhî, "Mevlânâ Hamîdüddîn Ferâhî", a.e., s. 42-44; Muzaffer Hüseyin Gazâlî, "Allâme Hamîdüddîn Ferâhî key Ta'limî Efkâr", a.e., s. 523-532; Şerefeddin Islâhî, *Fikr-i Ferâhî*, Lahor 2002, s. 453, 464-466, 509-510, 550-621, 632-633.



ABDÜLHAMİT BİRİŞİK

MEDRESETÜ'İ-KUDÂT

(مدرسة القضاة)

Şer'î mahkemelere hâkim yetiştirmek üzere şeyhülislâmîğa bağlı olarak kurulan hukuk medresesi.

Osmanlılar'da mahkemelere kadı yetiştirilmesi için yapılan sistem değişikliği, doğrudan meslekî formasyon kazanımını sağlamak amacıyla açılan mekteple başlamıştır. Sultan Abdülmecid devrinde Şeyhülislâm Meşrepzâde Ârif Efendi şeyhülislâmîğta ehil kimselerden bir meclis teşkil etmiş ve Süleymaniye'de meşihat makamına bağlı olarak Muallimhâne-i Nüvvâb adıyla bir mektebin kurulmasını sağlamıştı (1854). Bu mektebin amacı fıkıh ilmini, özellikle ferâiz ve sak usulünü bilen, şer'î sahada görev yapacak hukuk adamları yetiştirmektir (*Devhatü'l-meşâ-yih*, s. 132). Öğrenim süresi üç yıl olan ve ilk mezunlarını 1856'da veren bu mektebin adı 1885'te Mekteb-i Nüvvâb'a çevrilmiş, 1908'de burası Mekteb-i Kudât diye anılmış, bir yıl sonra da Medresetü'l-kudât'a dönüşmüştür.

Medresetü'l-kudât Nizamnâmesi 5 Safer 1332'de (3 Ocak 1914) Şeyhülislâm Esad Efendi zamanında neşredilmiştir (*İlmiyye Salhâmesi*, s. 674-678). Dört bölüm halinde yirmi üç maddeden oluşan nizamnâmenin idarî işlere ayrılan birinci bölümünde (md. 1-3) meşihata bağlı olarak şer'î mahkemelere hâkim yetiştirmek üzere teşkil edilen medresenin bir müdür tarafından yönetileceği ve talebenin devamının mecburi olduğu belirtilmektedir. Öğretim kadrosuna ayrılan ikinci bölümde (md. 4-6) muallimlerin meşihatta ilmiye komisyonu tarafından seçileceği kaydedilerek devamsızlara uygulanacak müeyyide belirlenmiştir. Medreseye kabul edilecek talebenin nitelik ve görevlerine ayrılan üçüncü bölümde (md. 7-11) talebe kabul yaşı yirmi - otuz beş arası olarak tesbit edilmiş, mektebe kabul için giriş imtihanında başarılı olma şartı getirilmiş, giriş imtihanında sarf, nahiv, mantık, belâgat, usûl-i fıkıh, akaid, kelâm ilimleriyle hüsn-i hat, kitâbet, İslâm ve Osmanlı tarihleri, Osmanlı coğrafyası ve hesap derslerinden sorular sorulacağı ifade edilmiştir. Derslerin çeşitleri ve imtihanların yapılış tarzına ait son bölümde (md. 12-23) öğretim süresinin dört yıl olduğu, şer'î ve hukukî (kanunî) derslerin özel olarak belirleneceği, imtihanların zamanı, yapılış şekli,

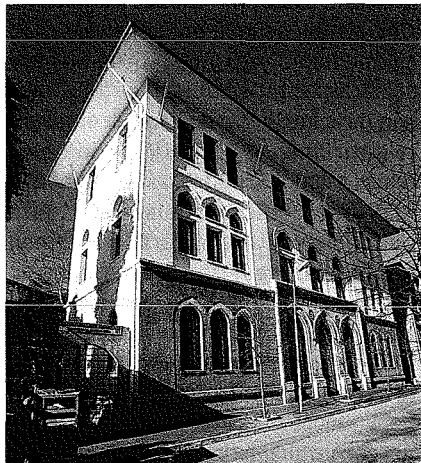
MEDRESETÜ'İ-KUDÂT

notlar ve dereceleri anlatılmakta, diplomaların (mezuniyet ru'usu) dereceleri, hazırlanış ve verilmesiyle ilgili prosedürle nizamnâmenin uygulanmasından şeyhülislâmlık makamının sorumlu olacağı belirtilmektedir.

Nizamnâmeye 12 Şevval 1332'de (3 Eylül 1914) yapılan on maddelik ilâvede Medresetü'l-kudât bünyesinde şer'î mahkemelerin tahrirat ve idarî işlerinde görevlendirilmek için memur yetiştirmek üzere gündüzlü özel bir sınıfın açılması hükme bağlanmaktadır. Burada söz konusu sınıf için kabul edilecek adaylarda aranan şartlar, giriş imtihanında sorumlu oldukları konular, imtihan şekli, devam durumları belirlenmektedir. Talebeler dersler dışında şer'î mahkemelerde ve ilmiye bürolarında (kalemler) staj yapacaklar, uygulamada başarılı olanlar durumlarını kalem âmirlerinden alacakları belgelerle ispat edeceklerdi. Bu özel sınıfta okunan dersler ferâiz ve vesâyâ, sakk-i şer'î, nikâh, talâk, ahkâm-ı evkâf, defter-i kassâm, usûl-i muhâkeme-i şer'iyeye, ma'lûmât-ı kânûniyye, kitâbet, hesap ve hüsn-i hatt-ı ta'lik idi. Medresetü'l-kudât için ayrıca iki bölüm ve bir hâtimeden oluşan yirmi yedi maddelik bir iç tüzük hazırlanmıştır. Birinci bölümde giriş imtihanları, ikinci bölümde öğretim, hâtimede ise sınıf imtihanları etraflıca ele alınmıştır (a.g.e., s. 683-686).

İlmiyye Salnâmesi'nde Muallimhâne-i Nüvvâb'dan başlayarak 1332'ye (1914) kadar Medresetü'l-kudât'ta önce müdürlük yapanların, ardından 1272-1332 (1856-1914) yılları arasında mezun

Medresetü'l-kudât - Süleymaniye / İstanbul



olanların adları, memleketleri, mezuniyet dereceleri ve son buldukları görevler bir liste halinde verilmiştir. Buna göre yirmi iki kişinin müdürlük yaptığı ve 900'ün üzerinde mezun verildiği, mezunların şehir ve kaza kadılık ve nâibliği başta olmak üzere mahkeme reisliği ve üyeliği, dava vekilliği, adliye memurluğu yaptıkları ve zamanla fetvahâne müsevvidliği, ilâmât-ı şer'iyeye müdürlüğü, Medresetü'l-kudât müdürlüğü, dersiâmlık, hatta şeyhülislâmlık makamlarına (Abdurrahman Nesîb Efendi) kadar yükseldikleri dikkati çekmektedir.

Medresetü'l-kudât'ta okutulan kitap ve dersler şunlardır: *Mecelle*, *Dürrer*, sakk-i şer'î, ferâiz, tatbikât-ı şer'iyeye, defter-i kassâm, ahkâm-ı evkâf, arazi kanunu, kara ve deniz ticareti kanunları, icra, ceza, usûl-i muhâkeme-i hükûkiyye, usûl-i muhâkemat-ı cezâiyye ve sulh, hukuk-ceza ve ticaret tatbikatı, tanzim-i ilâmât-ı hükûkiyye ve cezâiyye, medhal-i ilm-i hukuk, hukûk-ı düvel, hukûk-ı idâre, iktisat, kitâbet-i resmîyye, hüsn-i hatt-ı ta'lik.

Bu dersler haftada on sekizer saat olmak üzere dört yıla yayılmıştır. İlk üç ders dört yıl boyunca, diğer dersler ise belirli sınıflarda okutulmaktaydı. Müfredat programında Türkçe ve Arapça sarf, nahiv, tarih-coğrafya, kelâm, akaid vb. derslere yer verilmemesinin sebebi, bu derslerle ilgili soruların giriş imtihanında adaylara sorulması dolayısıyla talebenin söz konusu dersleri öğrenmiş olarak medreseye kabul edilmesi ve hukuk formasyonunun bu temel bilgilere dayanmış olması esasına bağlanmaktadır. Ayrıca müfredat programı genel olarak değerlendirildiğinde mektebin hukuk formasyonu için gerekli belli başlı dersleri içerdiği görülmektedir. Dört yıl boyunca *Dürrer*'in beşer saat, *Mecelle*'nin üçer saat okutulması, buradaki hukukun esas olarak İslâmî temele dayalı olduğuna işaret etmektedir. Talebelerin çeşitli kanun ve hukuk dersleriyle hukukun belli başlı alanlarında bilgi sahibi oldukları, ayrıca tatbikat ve kitâbet dersleriyle mezunların pratik hayata hazırlandığı görülmektedir.

Bir medreseden ziyade mektep sisteminde teşkil edilen ve hukuk açısından yeterli sayılabilecek bir programa sahip olan bu hukuk kurumu II. Meşrutiyet döneminin diğer kurumları gibi uzun ömürlü olmamış, Osmanlı Devleti'nin tasfiyesi ve Cumhuriyet'in ilânının ardından hukuk alanındaki değişiklikler sebebiyle kapatılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Devhatü'l-meşâyih, s. 132; *İlmiyye Salnâmesi*, s. 674-736; *Türkiye Maarif Tarihi*, I, 157-159; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 268-270; Pakalın, II, 440-441.



MEHMET İPŞİRLİ

MEDRESETÜ'n-NÜVVÂB

(مدرسة النواب)

**Bağımsızlık sonrası
Bulgaristan'da müslümanların
dinî eğitim ve ihtiyaçlarını
karşılama amacıyla kurulan müesseseler.**

1877-1878 Osmanlı Rus Harbi'nin ardından geçen zaman içinde Bulgaristan 1908'de bağımsızlığını elde etmiş, bu tarihten itibaren Bulgaristan müslümanları, kendi dinî ve içtimai ihtiyaçlarını artık İstanbul'a bağlı olarak sürdüremeyeceklerini anlamışlardı. Bu sırada Bulgaristan ile Osmanlı Devleti arasında 6-19 Nisan 1909'da imzalanan İstanbul Protokolü ve bu protokol esas alınarak 29 Eylül 1913'te imzalanan İstanbul Muahedenâmesi'nin ikinci ek protokolünün 7. maddesi gereğince nüvvâb (müftü veya müftü vekili) yetiştirmek üzere dinî bir okulun açılması kararlaştırıldı (Vedat S. Ahmed, s. 21-22). Ancak I. Dünya Savaşı dolayısıyla bu karar uzun süre uygulanamadı. Dönemin Bulgaristan çarı tarafından 23 Mayıs 1919'da onaylanan ve 26 Haziran 1919 tarihli *Hükümet Ceridesi*'nde yayımlanan Bulgaristan Müslümanları Müessesât-ı Diniyye İdare ve Teşkilâtı Nizamnâmesi'nin ilgili maddelerine göre kurulması planlanan okulun malî kaynakları tesbit edilerek önemli bir adım atılmış oldu. Önce beş yıllık tâli kısmının açılmasına karar verildikten sonra Medresetü'n-nüvvâb'ın Nizamnâme-i Esâsî Program ve Dâhilî Tâlimatnâmesi'nin hazırlanması için Başmüftü Süleyman Fâik Efendi'nin 12 Haziran 1920 tarihli emir-nâmesi gereğince bir komisyon oluşturuldu. Bu komisyonun hazırladığı nizamnâme kabul edilerek yürürlüğe kondu (*Bulgaristan Müslümanları Müessesât-ı Diniyye İdare ve Teşkilâtı Nizamnâmesi*, s. 3).

Anlaşmalarda adı geçen Medresetü'n-nüvvâb'ın bir benzeri Süleymaniye Medresesi'ne bağlı olarak 1854'te İstanbul'da açılan Muallimhâne-i Nüvvâb olup 1885'te ismi Mekteb-i Nüvvâb, 1908'de Mekteb-i Kudât, 1909'dan itibaren Medresetü'l-kudât olarak değiştirilmiştir. Şumnu'da Şerif Halil Paşa Camii (Tombul Camii) Külliyesi'nde ve civarında açılacak olan Medresetü'n-nüvvâb'da, komisyon-

da yer alanların çoğunluğunun eğitimci olması dolayısıyla din derslerinden çok fen derslerine ağırlık veren bir program izlendi. Çünkü komisyonun asıl hedefi, kurulacak müessesenin adı Medresetü'n-nüvvâb olmakla birlikte müftü veya müftü nâibi yetiştirmekten ziyade âcil ihtiyaçları karşılamaya yönelik öğretmen yetiştirmektir. Medresetü'n-nüvvâb'ın programıyla ilgili bu gelişmeler bölgede uzun yıllar devam eden fikrî tartışmaların temelini oluşturmuş (Hatiboğlu, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, IV/14 [2002], s. 71), nihayet eğitim görmüş çok az sayıdaki insanın üç gruba ayrılmasına sebep olmuştur. Bunlardan ilki çağın bilgileriyle donanmış din âlimi yetiştirmeyi hedefliyordu (Kıvâmüddin, s. 2). Bu kurum on iki yıl sürecek olan rüşdî, tâlî ve âlî şeklinde üç kademeli bir medrese olacaktı. İkinci grubu teşkil eden ıslahatçı ve ittihatçılar Medresetü'n-nüvvâb'ın mevcut halıyla tesisi için çaba gösteriyordu. Üçüncü grup takiler ise din eğitimine tamamen karşı olan Batılılaşma yanlısı gazetecilerden oluşmaktaydı.

Bu tartışmalar arasında 1922-1923 öğretim yılında Medresetü'n-nüvvâb'ın tâlî kısmı açıldı. Esasen birbirinden farklı gibi görünen bu üç eğitimden birinci ve üçüncü gruptakilerin talepleri de Medresetü'n-nüvvâb'ın açık kaldığı değişik dönemlerde kısmen gerçekleşti. Öte yandan okulun açılışından kısa bir süre sonra 5 Şubat 1923 tarihinde öğrenciler arasındaki iş birliğini arttırmak, kardeşlik duygularını geliştirmek, kütüphane kurmak ve konferanslar düzenlemek üzere öğrenciler tarafından Müstershidler Cemiyeti adıyla bir dernek kuruldu ve amacına uy-

gun olarak Medresetü'n-nüvvâb'ın tarihi boyunca çok aktif rol oynadı. Gerek ılımlı ıslahatçı ve ittihatçıların müfredatı yön vermesi, gerekse adı geçen öğrenci derneğinin gayretleriyle okul Bulgaristan müslümanlarının dinî ıslahat çabalarının da odağı haline geldi. Bu zihnî yapılanmada Muhammed Abduh'un talebelerinden olan Yûsuf Ziyâeddin Ezherî'nin rolü büyüktür (bk. Hatiboğlu, *Balkanlar'da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*, s. 353-354).

Medresetü'n-nüvvâb'ın rüşdiye mezunlarına yönelik olan müfredat programı modern eğitim kurumlarına uygun biçimde hazırlanmıştı. Kur'an, Arapça, Farsça, fıkıh, kelâm, ahlâk, İslâm tarihi gibi derslerin yanında müfredatın büyük kısmını matematik, botanik, coğrafya, Bulgarca, Bulgaristan tarihi, umumi tarih, Türk edebiyatı, hüsn-i hat, resim, tabii bilimler, kozmoloji, kimya, fenn-i tadrîs ve terbiye gibi dersler oluşturuyordu. 1933 yılında tâlî kısmına lise statüsü verilirince ayrıca pedagoji, jeoloji, beden eğitimi, el işleri ve mûsiki dersleri ilâve edildi. Medresetü'n-nüvvâb'ın 18 Ekim 1930'da açılan üç yıllık âlî kısmında ise fıkıh, usûl-i fıkıh, Mecelle, usûl-i muhâkemât-ı şer'iyeye, medhal-i ilm-i hukûk, hukûk-ı düvel, ferâiz, ahkâm-ı evkâf, ilm-i iktisat, hukûk-ı idâre derslerinin yer aldığı bir eğitim verilmekteydi (Keskiöğlu, s. 87).

Bulgar Komünist Partisi'nin 9 Eylül 1944 tarihinde gerçekleştirdiği ihtilâlden kısa bir süre sonra Bulgaristan Türk Azınlığı Konferansı'nda Medresetü'n-nüvvâb'ın bir Türk lisesine çevrilmesi, Bulgar liseleriyle eşit haklara sahip olması, âlî kısmının da Yüksek Pedagoji Enstitüsü'ne dönüştürülmesi teklif edilmişti (Vedat S. Ahmed, s. 37). Bu süreçte birlikte millî duyguların dinî hissiyatla çatıştığı şeklindeki bir algılama sonucu okulun dinî niteliğinin ortadan kaldırılmasına yönelik çalışmalar başlatıldı ve sadece sembolik olarak Kur'an ve Arapça dersiyle muâmelât-ı dîniyye dersi bırakıldı. 1945-1946 öğretim yılında eğitim süresi beş yıldan dört yıla indirildi. İdareciler ve bazı hocalar görevden uzaklaştırıldı. Ayrıca ilk defa Medresetü'n-nüvvâb'a kız öğrenci kaydedildi (Ertürk – Eminoğlu, s. 44). 1949 yılında din dersleri kaldırıldı ve okul Nazım Hikmet Türk Lisesi adını aldı.

Medresetü'n-nüvvâb'dan mezun olanlar müftü, müftü vekili, imam ve şer'iyeye mahkemelerinde kâtip olabiliyordu. Ayrıca öğrenciler, Bulgaristan Türkleri'nin din hizmetlerini ifa etmek üzere rama-

zan aylarında müslümanların bulunduğu bölgelere giderek halkı irşad ederlerdi. Bu sayede bir yandan tecrübelerini arttırırken bir yandan da kendilerinin ve okullarının ihtiyaçları için yardım toplarlardı.

Kurumun âlî kısmının ilk mezunlarını vermesiyle müftülük görevine sadece bu kısımdan tayin yapılması kararlaştırıldı. Okul ilk mezunlarını 1925-1926 öğretim döneminde vermesine rağmen mezunlara öğretmenlik haklarının tanınması çok uzun zaman aldı ve bu süreçten itibaren Batılılaşma yanlılarının yoğun ısrarları ile Medresetü'n-nüvvâb'ın üçüncü sınıftan itibaren pedagoji ve ilâhiyat şeklinde iki bölüme ayrılması gündeme getirildi. Neticede 28 Haziran 1933 tarihinde Medresetü'n-nüvvâb mezunlarına öğretmenlik hakkı verildi. Bu hakkı elde etmek için 1927'de başlayan talebe boykotları bir gelenek haline aldı ve daha sonra da okulun kapandığı 1950 yılına kadar değişik vesilelerle devam etti (Keskiöğlu, s. 88-91). Medresetü'n-nüvvâb'ın tâlî kısmından 1947'de kapatılıncaya kadar 676, âlî kısmından 1945 yılındaki son dönem dahil toplam on dönemde altmış yedi kişi mezun oldu.

Medresetü'n-nüvvâb'da okutulacak ders kitaplarının bulunmayışı sürekli problem olmuş, özellikle ilk yıllardaki imkânsızlıklar dolayısıyla klasik kaynaklardan tahrir edilen dersler zamanla kitap haline getirilmiştir. Yûsuf Ziyâeddin Ezherî'nin yazdığı tefsir, hadis, hadis usulü, fıkıh, kelâm, İslâm tarihi ve âdâba dair eserler ihtiyacı büyük ölçüde karşılamıştır. Ayrıca Şerif Halil Paşa Kütüphanesi'ndeki Arapça, Farsça ve Türkçe eserler de kitap ihtiyacını karşılamada yardımcı olmuştur. Medresetü'n-nüvvâb'da son zamanlar hariç ezber yerine tahlile ve muzakereye dayalı bir eğitim sistemi benimsenmiştir.

Açık kaldığı yirmi yedi yıllık süre boyunca Medresetü'n-nüvvâb'da sırasıyla Emrullah Efendi, Yûsuf Ziyâeddin Ezherî, Ahmed Hasan (Davudoğlu), liseye dönüştürüldükten sonra da Beytullah Şişman müdürlük yaptı. Kapatıldığı döneme kadar aralıksız hocalık yapan Yûsuf Ziyâeddin Ezherî ve Süleyman Sırrı'nın da aralarında bulunduğu otuz altı hocadan üçü Bulgar, altısı Türkiyeli, diğerleri de Bulgaristan Türkü idi. Hocalardan onu Medresetü'n-nüvvâb'ın âlî kısmından mezun olmuştu. Yine bunların önemli bir kısmı Medresetü'n-nüvvâb'dan mezun olmuş kişilerdi. 1950 yıllarında yaşanan tehcir

Medresetü'n-nüvvâb



olayları dolayısıyla Ahmet Davudoğlu, Osman Keskiöğlü, Hâfız Nazif Konuk, İsmail Ezherli, Osman Kılıç, Halil Ali Osman Aydoğdu'nun da içlerinde yer aldığı hocaların önemli bir kısmı Türkiye'ye göç ederek çeşitli kurumlarda hizmet etti (Ertürk – Eminoğlu, s. 47).

Medresetü'n-nüvvâb 1950 yılından itibaren fiilen kapalı olmasına rağmen orada hocalık yapanlar veya mezun olanların hizmetleri gerek Türkiye'de gerekse Bulgaristan'da 1990'lı yıllara kadar devam etmiştir. Bu dönemde biri Şumnu'daki Medresetü'n-nüvvâb'ın binasında olmak üzere açılan üç imam hatip lisesi ve Sofya'da kurulan Yüksek İslâm Enstitüsü, Medresetü'n-nüvvâb'ın tâlî ve âlî kısımları gibi Bulgaristan müslümanlarının din görevlisi ve din âlimi ihtiyacını karşılamak üzere faaliyet göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Kıvâmüddin [Burslan], *Ta'dîl*, Şumnu 1339/1923, s. 2-6; *Bulgaristan Müslümanları Müessesât-ı Diniyye İdare ve Teşkilâtı Nizamnâmesi*, Sofya 1924, s. 3; Osman Keskiöğlü, *Bulgaristan'da Türkler*, Ankara 1985, s. 83-95; Bilal N. Şimşir, *Bulgaristan Türkleri: 1878-1985*, Ankara 1986, s. 63-65; Osman Kılıç, *Kader Kurbanı*, Ankara 1989, s. 80-81, 89-90; Haşim Ertürk – Rasim Eminoğlu, *Bulgaristan'da Türk-İslâm Eğitim ve Kültür Müesseseleri ve Medresetü'n-Nüvvâb*, İstanbul 1993, s. 32, 42-44, 47-48; Vedat S. Ahmed, *Medresetü'n-Nüvvâb ve Eğitim Sistemi* (lisans tezi, 2000), Bulgaristan Başmüftülüğü Sofya Yüksek İslâm Enstitüsü, s. 21-24, 32-44, 46-63; İbrahim Hatiboğlu, "XX. Yüzyılın İlk Yarısında Bulgaristan Müslümanları Arasında Dinî İslâhat Çabaları", *Balkanlar'da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*, İstanbul 2002, s. 350, 353-355, 361-362; a.mlf., "Bulgaristan Türkleri Arasında İstikrar Arayışları: XX. Yüzyılın İlk Yarısına Eleştirel Bir Bakış", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, IV/14, İstanbul 2002, s. 71; *Medeniyet*, sy. 1-375, Filibe 1933 – Sofya 1943, tür.yer.; Ahmed Hikmet, "Açık Söz", a.e., sy. 14, Sofya 1934, s. 3; a.mlf., "Bulgaristan Müslümanlarının Vaziyeti", a.e., sy. 59 (1935), s. 3; Sadi Bayram – Hayreddin Ersal, "Bulgaristan'da Müftü Yardımcısı Yetiştiren Bir Vakıf Kuruluşu: Nüvvap", *VD*, XX (1988), s. 415-419.



İBRAHİM HATİBOĞLU

MEDYEN

(مدین)

Hz. Şuayb'ın peygamber olarak gönderildiği kavmin ve bu kavmin yaşadığı yerin adı.

Medyen kelimesinin menşei hakkında farklı görüşler ileri sürülmektedir. Hz. Şuayb'ın ve gönderildiği kavmin Arap, dolayısıyla bu kavmin adı olan Medyen'in "ikamet etmek" anlamındaki müdün veya

"hükmetmek" mânasındaki dîn kökünden türemiş Arapça bir kelime olduğu ileri sürüldüğü gibi Arapça olmadığı da ifade edilmektedir (*Lisânü'l-'Arab*, "mdn" md.; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîki, s. 326; Jefery, s. 260; M. Beyyûmî Mehran, s. 193).

Kitâb-ı Mukaddes'e göre Medyen (İbrâ-nîce'de Midyan / Midian, Tevrat'ın Yunanca tercümesinde Madian / Madiam) öncelikle bir şahıs adı olup Hz. İbrâhim'in üçüncü eşi Keturah'tan olan dördüncü oğlunun (Tekvîn, 25/2; I. Târihler, 1/32), aynı zamanda bu kişinin soyundan gelen ve Midyâniler (Midyanim, Madianites) denilen halkın ve onların yaşadığı bölgenin adıdır. Tevrat'ta, Hz. İbrâhim ve Keturah'ın üçüncü çocuklarının adı olan Medân'ın Medyen'in farklı yazılmış şekli olup ikisinin aynı kişi olduğu da ileri sürülmüştür (*DB*, IV/1, s. 531; *IDB*, III, 318); Medân aynı zamanda Arapça'da bir put adıdır (*Lisânü'l-'Arab*, "mdn" md.; Cevâd Ali, VI, 282). Diğer taraftan kelimenin Mısır'daki bir yer veya kabilenin adından türediği de söylenmektedir (Reşîd Sâlim en-Nâdûrî, II, 71).

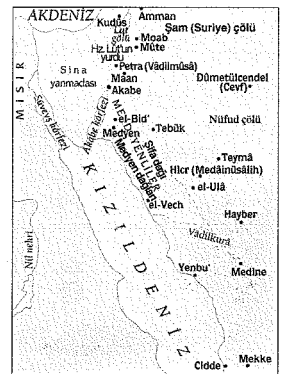
Kur'an'da Hz. Şuayb ve Mûsâ kıssaları dolayısıyla on yerde geçen Medyen kelimesi, Şuayb'ın peygamber olarak gönderildiği (el-A'râf 7/85; Hûd 11/84; el-Ankebût 29/36) ve Hz. Mûsâ'nın Mısır'dan çıktıktan sonra evlenip yıllarca aralarında kaldığı kavmin yaşadığı (Tâhâ 20/40; el-Kasas 28/22-28) bölgeyi ifade etmekte, bu kavimden de Ashâb-ı Medyen (et-Tevbe 9/70; el-Hac 22/44) ve Ashâb-ı'l-Eyke (el-Hicr 15/78; eş-Şuarâ 26/176; Sâd 38/13; Kâf 50/14) diye bahsedilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de verilen bilgiye göre Medyen halkına mensup olan ve bu halka peygamber olarak gönderilen Hz. Şuayb kavmini çok tanrıçılıktan uzaklaştırıp Allah'a tapmaya çağırması; ölçü ve tartıda, alışverişte haksızlık yapmak, ülkede bozgunculuk çıkarmak, tehditle insanları Allah'ın yolundan alıkoymak gibi tutum ve davranışlara son vermelerini istemiştir (el-A'râf 7/85-86; Hûd 11/84-87). Ancak kavminin önde gelenleri Şuayb'ı yalancılıkla itham etmiş, isteklerine karşı çıkmış, ona inananları tehdit etmiş, kendisini ve ümmetini ülkeden sürme tehdidinde bulunmuştur. Bunun üzerine Şuayb onlara ilâhî azabın geleceğini bildirmiş, nitekim şiddetli deprem ve korkunç bir gürültü onları helâk etmiştir (el-A'râf 7/85-92; Hûd 11/84-95).

Yine Kur'an'da Hz. Şuayb'ın peygamber olarak gönderildiği kavimden Eyke halkı diye de söz edilmektedir (eş-Şuarâ 26/176-189). Eyke kelimesinin "sedir ağacı,

sık ve bol ağaçlıklı yer" anlamına geldiği, kelimenin Leyke şeklinde de okunduğu, bu takdirde şehrin adı olduğu (*Lisânü'l-'Arab*, "eyk" md.), Medyen halkına çok ağaçlı bir bölgede yaşadıkları için bu adın verildiği de ifade edilmektedir (Âlûsî, XIV, 75; Ahmed Cemâl el-Ömerî, s. 259). Bölgede araştırmalar yapan Alois Musil, Vâdilebyaz'ın alt tarafının çalılıklarla kaplı olduğunu söylemektedir (*EI²* [Fr.], V, 1146). Diğer taraftan Ashâb-ı Medyen (Ehl-i Medyen) ve Ashâb-ı'l-Eyke'nin Kur'an'da anlatılan vasıfları birbirine uymaktadır; Hz. Şuayb'ın bu kavme tebliği de Medyen halkına olan tebliğinin aynıdır (eş-Şuarâ 26/177-183). Ancak bazı müfessirler, Kur'an'da Şuayb'dan Medyenliler'in kardeşi diye söz edilirken Eykeliler hakkında böyle bir nitelemenin bulunmadığını dikkate alarak bunların iki ayrı kavim olduğunu ileri sürmüşlerdir (İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*, III, 346).

Kur'an-ı Kerim'de Medyen halkının deprem, sarsıntı veya gürültü ile, Eyke halkının ise "gölge günü"nü azabı ile (gündüzü karantan korkuncu kasırga) cezalandırıldığı belirtilmektedir (el-A'râf 7/91; Hûd 11/94; eş-Şuarâ 26/189; el-Ankebût 29/37). Eyke halkı Şuayb'dan eğer doğru söylüyorsa gökten üzerlerine azap indirmesini istemiş, bunun üzerine gölge gününün azabı gelmiştir (eş-Şuarâ 26/187-189). Ashâb-ı Medyen ile Ashâb-ı'l-Eyke'yi aynı kavim sayanlar, bulutların ateş ve azap getirmesiyle şiddetli bir gürültü ve yer sarsıntısının peşpeşe geldiğini belirtmektedir (Ahmed Cemal el-Ömerî, s. 272). Medyen halkı da aynı volkanik bölgede daha önce yaşayan Semûd ve Lût kavimleri gibi volkanik bir patlamanın getirdiği gürültü ve sarsıntı ile helâk edilmiş olmalıdır.

Eski Ahid'e göre Medyen, Mısır ve Ken'ân ile ticaret yollarını elinde tutan yerleşik ve göçebe kabilelerin hâkimiyetindey-



Medyen

di (Sayılar, 31/10). Bu kabileler başta ticaret olmak üzere hayvancılık ve madencilik alanlarında faaliyet gösteriyorlardı. Midyâniler güneyden kuzeye giden ticaret yoluna da âşina idiler. Medyen halkının ticaretle meşguliyeti Hz. Şuayb'ın onlara verdiği Kur'an'daki öğütlerden de anlaşılmaktadır.

Eski Ahid, Midyâniler'den ilk defa Hz. Yûsuf dolayısıyla bahsetmektedir. Tüccar olan ve Mısır'a mal satan Midyâniler kuyuya atılan Yûsuf'u oradan çıkarıp bir rivayete göre 20 gümüş karşılığında İsmâîlîler'e vermiş (Tekvîn, 37/28), diğer bir rivayete göre ise bizzat kendileri Mısır'a götürüp Potifar'a satmışlardır (Tekvîn, 37/36). Öte yandan Hz. Mûsâ Mısır'dan kaçınca Medyen'e gitmiş, Tevrat'ın Midyân kâhini diye takdim ettiği Yetro'nun (Şuayb) yanında kalmış ve onun kızıyla evlenmiştir (Çıkış, 2/15-21; 3/21). Daha sonra Medyenliler İsrâîl'e düşmanlık etmişler. İsrâîloğulları da krallarını ve bütün erkeklerini, erkek çocuklarını, evli kadınları öldürerek onlardan öç almışlardır (Sayılar, 22/7; 31/1-20).

Hâkimler döneminde Midyâniler, Amâlika (Amâlekiler) ve Şarkoğulları Ken'ân diyarını işgal etmişler, yedi yıl sonra İsrâîloğulları tekrar özgürlüklerine kavuşmuşlardır (Hâkimler, 6-8; 9/17). Bu olayın ardından Kitâb-ı Mukaddes'te Midyâniler'den bahsedilmemektedir. Bu durumu onların çok erken dönemlerden itibaren İsmâîloğulları'na karıştıkları ve Araplar içinde eridikleri şeklinde izah edenler varsa da (NDB, s. 458) araştırmacıların çoğu Midyâniler'i bir Arap kabilesi olarak kabul etmektedir (DB, IV/1, s. 535; D'Á, II, 557).

Midyâniler'in yaşadığı bölgeye Midyân diyarı denilmektedir (Çıkış, 2/15; Habakkuk, 3/7). Araştırmacılar, Kuzey Arabistan-Suriye çölünde yaşayan Doğu kavimleriyle birlikte zikredilen Midyâniler'in (Hâkimler, 6/3, 33; 7/12) bulunduğu Midyân diyarını Akabe körfezinin doğu sahiliyle Arap yarımadasının kuzeybatısındaki bölge olarak kabul etmektedir. Eski Ahid'e göre göçebe olan Midyâniler Akabe'den batıda Sînâ'ya (Sayılar, 10/29), kuzeyde Moab'a (Tekvîn, 36/35), Moab ve Ammon'un doğusundaki Suriye çölünün uzantılarına (Hâkimler, 7/25), Ürdün vadisinin doğusuna (Sayılar, 25/6-7) kadar yayılmıştır.

Eski Ahid'de Medyen adında bir şehirden söz edilmemektedir. Ptoleme ise aynı bölgede sahilde Madiana adlı bir şehirle körfezden 26 mil uzaklıkta iç kesimde

Madiana isminde bir başka şehirden bahsetmekte olup burası Josephus'un Madian, Eusebius'un Madiam ve müslüman yazarların Medyen dedikleri yere tekabül etmektedir (IDB, III, 375; Eİ² [Fr.], V, 1145).

Grek, Roma ve İslâm kaynaklarında Medyen Arabistan'da ve Kızıldeniz kenarında gösterilir, Josephus'a göre Kitâb-ı Mukaddes'teki Midyân burasıdır. İslâm kaynaklarında Medyen bölgesinin sınırları Hicaz'la Suriye arasında kuzeyde Lût gölü, güneyde Vâdilkurâ, doğuda Nüfûd çölü, batıda Akabe körfezi olarak verilmektedir. Medyen şehri, Suriye'yi Yemen'e ve Mısır'ı İran körfezine bağlayan iki işlek ticaret yolunun kavşak noktasında bulunuyordu. Bunların birincisi aynı zamanda kuzey-güney yönündeki ana hac yolu idi ve Medyen, Eyle'den Medine'ye gelen hac güzergâhındaki ikinci konak yeridir. Kur'an-ı Kerim Medyen'in işlek bir yol üzerinde olduğunu bildirmektedir (el-Hicr 15/79). Medyen, Arap yarımadasının güneyinden ve özellikle Yemen'den gelip kuzeye, Filistin ve Suriye'ye giden ticaret kervanlarının, ayrıca Ken'ânîliler'in, Amorîler'in ve Kuzey Arapları'nın Filistin ve Sînâ yarımadasına ve Aşağı Nil vadisine göç yolu üstündeydi. Öte yandan burası Kızıldeniz'deki deniz yolu güzergâhında önemli bir merkez durumundaydı.

Tarihî Medyen şehrinin Akabe körfezinin doğu kıyası üzerinde önemli yerleşim merkezlerinden olan Maknâ'nın 25 km. kadar kuzeydoğusundaki Vâdilebyaz'ın güney kısmında ve Tebük hizasında olup Tebük'e sekiz günlük mesafede, sahile yakın bir mevkiye yer aldığı, vadinin batı yakasında Akabe körfezi sahilinde Megâir-i Şuayb denilen harabelerin bulunduğu ifade edilmektedir (Mustafavî, XI, 55; Yâkût, V, 77; EJD., XI, 1506; Eİ² [Fr.], V, 1146).

Asr-ı saâdet'te Medyen şehri, Hz. Peygamber oraya Zeyd b. Hârise kumandasında bir kuvvet göndermesi ve şair Küseyyir'in oradaki keşiflerden bahsetmesi, ayrıca Muhammed b. Hanefiyye'nin Eyle'ye gidişini nakledişi münasebetiyle zikredilmektedir. Zamanla şehir gerilemiştir. XII. yüzyılda İdrîsî buranın gelir kaynakları sınırlı, önemsiz bir ticaret merkezi olduğunu, Makrîzî de ticaretin zayıflaması sebebiyle Medyenliler'in mütevazı şartlara sahip bulunduğunu belirtir. Medyen bölgesinde araştırmalar XX. yüzyılda Musil ve Philby tarafından başlatılmış, P. J. Parr başkanlığındaki bir grup tarafından arkeolojik çalışmalar yapılmış ve Nabatî-

ler'e ait olduğu tahmin edilen çok sayıda mezar bulunmuştur.

Alfred Felix Landon Beeston, Ashâbü'l-Eyke'nin Nabatî ilâhî Zü'ş-Şara'ya tapanlar olabileceğini, onların Medyen'le sıkı alâkalarının bulunduğunu söylemektedir. Ashâbü'l-Eyke adlandırmasının Mekkî sûrelerde yer aldığı, Hz. Peygamber'in Mekkî sûrelerdeki bu tebliğinin ticarî ilişkileri sebebiyle Arabistan'ın kuzeybatısındaki Zü'ş-Şara kültürüne âşina insanlara, Medenî sûrelerde ise Medyen hakkında bilgisi olanlara yönelik olduğu da ifade edilmektedir (Eİ² [Fr.], V, 1146). Ancak Ashâbü'l-Eyke adlandırması sadece Mekkî sûrelerde bulunmakla beraber Medyen ve Ashâb-ı Medyen kelimeleri sekiz defa Mekkî, iki defa da Medenî sûrelerde geçmekte, dolayısıyla Mekkî sûrelerde hem Ashâbü'l-Eyke hem de Medyen ifadeleri yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "mdn", "eyk" md.leri; Mustafavî, *et-Taḥkîk*, I, 179-181; XI, 54-55; Taberî, *Târîḥ* (Ebû'l-Fazl), I, 311, 325-329, 397; a.mlf., *Câmi'u'l-beyân*, Beyrut, ts., V, 543-545; VI, 414; VII, 97-107, 530, 531; IX, 471-474; X, 51-65, 139, 140, 556, 557; XI, 412; Sa'lebî, *'Arâḥi'sü'l-mecâlis*, s. 132-133; Mevḥûb b. Ahmed el-Cevâfîkî, *el-Mu'arreb* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Tahran 1966, s. 326; İbn Asâkir, *Târîḥu Dimaşk*, Beyrut 1986, X, 307-314; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 33; II, 14; III, 350; V, 77-78; Kurtubî, *el-Câmi'*, Beyrut 1952, VII, 247, 248-251; IX, 89, 91, 92; XIII, 134-135, 137; İbn Kesîr, *Kıssaşü'l-enbiyâ'*, I, 288-302; a.mlf., *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, Beyrut 1969, II, 231, 232, 556; III, 346; Âlûsî, *Rûḥu'l-me'âni*, VIII, 175-179; IX, 6-8; XII, 114-119; XIV, 75; XIX, 117; XX, 59-62, 70, 157; XXIII, 171; XXVI, 177; J. Bonaccorsi, "Madian, Madianites", *DB*, IV/1, s. 532-536; A. Musil, *The Northern Hegaz*, New York 1926, I, 109-120, 278-296; J. Horowitz, *Korânische Untersuchungen*, Berlin-Leipzig 1926, s. 93-94; A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*, Baroda 1938, s. 260; NDB, s. 458; S. Cohen, "Medan", *IDB*, III, 318; G. M. Landes, "Midian", a.e., III, 375-376; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, VI, 282; Abdullah al-Wohaibi, *The Northern Hijaz in the Writings of the Arab Geographers: 800-1150*, Beirut 1973, s. 140-145; M. Beyyûmî Mehrân, *Dirâsât fi't-târîḥi'l-'Arabi'l-kadîm*, Riyad 1400/1980, s. 192-194; Reşîd Sâlim en-Nâdûrî, "Ḥavle arzı Medyen min ḥayşü taḥdîdî mevki'ihâ ve devriha't-târîḥi'l-mübekkir", *el-Cezîretü'l-'Arabiyye qable'l-İslâm*, Riyad 1984, II, 71-75; G. E. Mendenhall, "Qurayya and the Midianites", a.e., II, 137-144; Ahmed Cemâl el-Ömerî, *Dirâsât fi't-tefsîri'l-me'vû'î*, Kahire 1986, s. 259-279; Cemâl Abdülhâfî M. Mes'ûd - Vefâ M. Rif'at Cum'a, *Cezîretü'l-'Arab*, Mansûre 1990, I, 45-51; Abdullah Aydemir, *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler*, Ankara 1992, s. 11, 12, 118-122; M. Sait Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, İstanbul 1993, s. 87, 88, 112; Abdülvehhâb en-Neccâr, *Kaşaşü'l-enbiyâ'*, Kahire, ts., s. 145-149; C. E. Bosworth, "Madyan Shu'ayb in Pre-Islamic and Early Islamic Lore

and History", *JSS*, XXIX (1984), s. 53-64; Sh. Abramsky, "Midian, Midianites", *EJd.*, XI, 1505-1507; Fr. Buhl, "Medyen Şuayb", *IA*, VII, 473-474; a.mlf. – [C. E. Bosworth], "Madyan *Shu'ayb*", *EP*² (Fr.), V, 1145-1146; Sargon Erdem, "Amâlika", *DIA*, II, 557.



ÖMER FARUK HARMAN

MEDYENİYYE

(المدينيّة)

Ebû Medyen Şuayb b. Hüseyin'e
(ö. 594/1198)
nisbet edilen bir tarikat.

Şuaybiyye olarak da anılan Medyeniyye, Kuzey Afrika'da ortaya çıkan ilk tarikat olup başta Şâzeliyye olmak üzere bu coğrafyada görülen diğer tarikatlar üzerinde etkili olmuştur. Ebû Medyen'in hacca gittiği bir yıl Arafat'ta Abdülkâdir-i Geylânî ile görüşüp ondan hırka giymiş olması dolayısıyla (Şattanûfî, s. 106-107) Medyeniyye'yi Kâdiriyye'nin bir kolu sayanlar varsa da bu doğru değildir.

Ebû Medyen'in tarikat silsilesi Ebû Saîd el-Endelüsî, Ebû Ya'zâ el-Mağribî, Ebû'l-Fazl Muhammed el-Bağdâdî, Ahmed el-Gazzâlî, Ebû Bekir en-Nessâc, Ebû'l-Kâsım el-Gürgânî, Ebû Osman el-Mağribî, Ebû Ali er-Rûzbârî, Cüneyd-i Bağdâdî, Serî es-Sakatî, Ma'rûf-i Kerhî, Dâvûd et-Tâî, Habîb el-Acemî, Hasan-ı Basrî yoluyla Hz. Ali'ye ulaşır. Rinn bu silsileden başka üç farklı silsile daha zikreder (*Marabout et Khouan*, s. 217).

Ebû Medyen'in halifeleri Abdürrâzık el-Cezûlî, Abdürrahîm el-Kinâî, Abdüsselâm b. Meşîş el-Hasenî ve Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdürrahîm el-Uksurî vasıtasıyla Kuzey Afrika'ya yayılan Medyeniyye'nin esasları ve tarihî gelişimi konusunda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ancak Ebû Medyen'in tasavvuf anlayışı hakkında kendisinden feyiz alan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin eserleri ve özellikle *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* bu konuda ilk ve en önemli kaynaktır. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de kendisinden en çok söz edilen şeyh Ebû Medyen'dir. İbnü'l-Arabî, "Günahkârlar nasıl hiç çekinmeden açıkça günah işliyorlarsa siz de öylece açıkça ibadet ediniz. Allah'ın size ihsan ettiği her türlü nimeti üzerinizde açıkça gösteriniz" diyen (Münâvî, I, 667) Ebû Medyen'i "ricâl-i zâhir"den sayar. Cehrî zikrin eşas olduğu Medyeniyye'de yemekten sonra iki rek'at nâfile namaz kılmak tarikatın âdâbındandır. Halvette, "Lâ ilâhe illallahü vahdehü lâ şerîke leh lehü'l-mülkü ve lehü'l-hamdü ve hüve alâ külli şey'in kadîr" cümlesi

vird olarak okunur (Muhammed es-Senûsî, s. 61).

Medyeniyye tarikatı Abbâsiyye (kurucusu Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî, ö. 633/1236), Amûdiyye (kurucusu Ebû İsâ Saîd b. İsâ el-Amûdî), Ayderûsiyye (kurucusu Ebû Bekir b. Abdullah el-Ayderûs, ö. 914/1508), Dücâniyye (kurucusu Ahmed ed-Dücânî, ö. 951/1544), Haccâciyye (kurucusu Ebû'l-Haccâc Yûsuf el-Uksurî, ö. 642/1244), Mehdâviyye (kurucusu Abdülazîz b. Ebû Bekir el-Mehdâvî, ö. 621/1224), Meşîşiyye (kurucusu Abdüsselâm b. Meşîş el-Hasenî, ö. 625/1228), Meymûniyye (Havâtiriyye, kurucusu Ali b. Meymûn, ö. 917/1511), Sebtiyye (kurucusu Ahmed b. Ca'fer es-Sebtî, ö. 601/1205), Tâziyye (kurucusu Ebû Sâlim İbrâhim et-Tâzî) adlı kollara ayrılmıştır. Bunların dışında Şâzeliyye, Ekberîyye, Cebertiyye, Yâfiyye ve Senûsiyye gibi tarikatlar da Medyeniyye'nin kolları arasında zikredilmektedir. Bursalı Mehmed Tâhir, Şeyh Bedreddin Simâvî'nin Medyeniyye'den icâzetli olduğunu söyler (*Osmanlı Müellifleri*, I, 39).

Kuzey Afrika'dan sonra İç ve Orta Afrika ile Ortadoğu'ya kadar yayılan Medyeniyye, zamanla başta Şâzeliyye ve Senûsiyye olmak üzere diğer tarikatlar içerisinde erimiş ve XIX. yüzyıla gelindiğinde mensupları yok denecek kadar azalmıştır (Trimingham, s. 47, 89-90). Hüseyin Vassâf bunun sebebinin, başka tarikatlardan da icâzetli olmaları dolayısıyla şeyhlerin Medyeniyye yerine diğer tarikatların adlarıyla anılmasına bağlar (*Sefîne*, I, 233). Medyeniyye tarihe karışmış olmakla birlikte pîrin etkisi hâlâ devam etmektedir. Pîr bugün dahi Tilimsân ve çevresinin mânevî sahibi ve koruyucusu olarak kabul edilmekte, bütün Kuzey Afrika'da büyük saygı görmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Şattanûfî, *Behcetü'l-esrâr*, Kahire 1304, s. 106-107; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, Kahire, ts. (el-Mektebetü'l-Ezheriyye), I, 665-670; Bandırmalızâde, *Mir'âtü't-turuk*, İstanbul 1306, s. 10-11; Zebidî, *İkd*, s. 100-101; Muhammed es-Senûsî, *Selsebilü'l-mu'în*, Kahire 1353, s. 61-63; Harîrîzâde, *Tibyân*, II, vr. 209^b; III, vr. 118^a-121^b; A. Le Chatelier, *Les confrères musulmans du Hedjaz*, Paris 1887, s. 77-78; Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, I, 231-233; L. Rinn, *Marabout et Khouan*, Alger 1884, s. 31, 217, 529-532; *Osmanlı Müellifleri*, I, 39; J. S. Trimingham, *The Sufi Orders*, Oxford 1971, s. 46-47, 88-90, 278-279; Âmir en-Neccâr, *eş-Turuku's-şûfiyye fî Mısır*, Kahire, ts., s. 82-85, 172-173; Dilaver Güre, *Abdülkâdir Geylânî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul 1999, s. 349-350; Tahsin Yazıcı, "Ebû Medyen", *DIA*, X, 186-187.



DİLAVER GÜRER

MEDYUM

Ölmüş kimselerin ruhlarından mesajlar aldığı veya yaşayanlarla ölümlerin ruhları arasında haberleşme sağladığı söylenen kişi
(bk. RUH ÇAĞIRMA).

MEFÂSİD

(bk. MEFSedet).

MEFÂTİHU'L-GAYB

(مفاتيح الغيب)

Fahreddin er-Râzî'nin
(ö. 606/1210)

Kur'an-ı Kerîm tefsiri.

Bazı sûrelerin sonunda yer alan tarihlere ve en son Feth sûresinde zikredilen 603 (1206-07) yılından anlaşılacağı üzere müellifin hayatının son yıllarında kaleme alınan eser ilim çevrelerinde daha çok *et-Tefsîrû'l-kebîr* ve *Tefsîrû'r-Râzî* adlarıyla şöhret yapmıştır. Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb*'i tamamlamadığını, eksik kalan bölümünün talebeleri tarafından yazıldığını ileri sürenler olmuşsa da Râzî üzerine çalışma yapan İbn Âşûr, Muhsin Abdülhamîd, Muhammed Sâlih ez-Zerkân gibi âlimler eserin tamamının Râzî'ye ait olduğu görüşündedir (Muhsin Abdülhamîd, s. 54).

Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*'i yazmaktaki maksadının akıl prensipleri ve istidlâl yolları ışığında Kur'an'a yöneltilen hücumları önlemek, İslâm inancıyla ilgili istidlâleri güçlendirmek ve bu konuda ileri sürülen karşı fikirleri reddetmek olduğunu belirtmektedir (*Mefâtihu'l-gayb*, XIII, 46-56). Müellif eserinde rivayet ve dirayet metotlarını birlikte kullanarak, çok miktarda akfî istidlâlde bulunarak naklî bilgileri akfî delillerle desteklemeye çalışmış, bunları yer yer felsefî tartışmalara dayandırarak incelemiştir.

Mushaf tertibinin esas alındığı eserde Fâtiha sûresi müstakil bir cilt olacak şekilde ele alınmış, müfessir metodunu bu ciltte ortaya koymuştur. Eserde her sûrenin tefsiri başlı başına bir kitap niteliğinde olup kitaplar bablara, bablar meselelere bölünmüştür. Meseleler de yer yer mukaddime, hüccet, latife, hüküm ve vecih şeklinde alt başlıklara ayrılarak işlenmiştir. Fahreddin er-Râzî âyetlerin tefsirine bazan sebeb-i nüzûlle, bazan filolojik açıklamalarla, bazan farklı kıraatleri

zikretmekle, çoğunlukla da âyetler arasındaki münasebeti göstermekle başlar. Müellif bir âyeti tefsir ederken genellikle önce onu açıklayan diğer âyet veya âyetlere işaret etmiş, önceki âyetlerle münasebetini kurmuş, ardından âyetin kıraat yönüne geçmiş, filolojik yönünü ele almış, en sonunda çıkarılabilecek mânaları etraflıca sıralamıştır.

Mefâtîhu'l-gayb'da kaynak belirtilmeksizin tekrarlar dışında genellikle senedsiz olarak 1600 hadise yer verilmiş olup bunlardan 1062'si *Kütüb-i Sitte*'de bulunmakta, zayıf görülen rivayetler tenkit edilmektedir. Tefsirdeki hadisler için önemli bir kaynak da Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'Ulûmi'd-dîn* adlı eseridir. Müellif çok defa, hadis literatürüne ve tefsirlere giren İsrâiliyat'ı gerek rivayet tekniği gerekse akli istidlâl yöntemiyle eleştirerek reddetmiştir (Cerrahoğlu, sy. 2 [1977], s. 31-32).

Fahredden er-Râzî, Kur'an'da neshin varlığını kabul ederse de mensuh âyetlerin sayısını az gösterme eğilimindedir. Âyetler ve sûreler arasındaki irtibat üzerinde önemle duran Râzî, bunu ya tek bir ifadeden muhtemel anlamlar çıkararak veya âyetler arasında mevcut gizli ilişkiyi ortaya koyarak gerçekleştirmeye çalışır, âyetlerin nazmına özen göstermeyen müfessirleri eleştirir. Müellifin üzerinde önemle durduğu bir başka konu da kıraatlerdir. Sahih ve meşhur kıraatlerin doğruluğuna Arap dili ve şiiirinden deliller getirir. Çeşitli okuyuş vechileri arasında tercihlerde bulunur, bunu yaparken âyetler ve sûreler arası münasebet ve insicamı dikkate aldığı görülür (Adıgüzel, s. 446-448).

Geçmiş müfessirlerden nakilde bulunmakla birlikte Fahredden er-Râzî tefsirinde kendi varlığını kuvvetli bir şekilde belli eder. Naklettiği görüş ve değerlendirmeleri tartışır ve aralarında tercihler yapar. Daha çok dirâyet metodunu kullandığı için tefsirinde ilmî kişiliği ve kudreti açık bir şekilde görülür. İslâm felsefecilerinin ve Yunan filozoflarının fikirlerini nakledip Ehl-i sünnet'e aykırı bulduklarını reddeder. Râzî müteşâbih âyetlerin te'vilinde de gücünü ve dirâyetini göstermiş, ancak bu konudaki ısrarlı tutumu sebebiyle Takıyyüddin İbn Teymiyye gibi âlimlerin şiddetli tenkidine uğramıştır (Yıldırım, s. 24-25). Müellifin Kur'an'da her şeyin mevcut olduğuna dair inancı tefsirinde çeşitli bilgilere yer vermesine sebep olmuştur (Ceylan, sy. 3 [1987], s. 49). Bazı âyetleri tefsir ederken zamanın fen bilimlerinden ve özellikle astronomi-

den mâlûmat aktarmış (M. Hüseyin ez-Zehbî, I, 294), ancak bazan yanlış sonuçlara ulaştığı olmuştur. Meselâ, "O yeryüzünü size bir döşek yaptı" meâlindeki âyeti (el-Bakara 2/22) tefsir ederken bu âyetin dünyanın dönmediğine delâlet ettiğini söylemiştir (*Mefâtîhu'l-gayb*, II, 102).

Fahredden er-Râzî, gerek aldığı eğitim gerekse yaşadığı dönem itibarıyla kelâm konularının hemen hepsine eğilme gereğini duyar, çeşitli mezheplerin görüşlerini tartışır. Bu sebeple *Mefâtîhu'l-gayb* kelâm ilmi açısından vazgeçilmez bir kaynaktır. Bütün gayretini Sünnî inancını savunmaya harcayan müfessir, Eş'arî olması sebebiyle "cebr-i mütavassıt" diye adlandırılan yaklaşımı destekleyerek savunmuştur (Bilmen, II, 490). Bazı konularda mezhebinin görüşlerine muhalefet etmiş, diğer kelâmcılardan, filozoflardan, hatta muhalif fırkalarından da yararlanmıştır (meselâ bk. *Mefâtîhu'l-gayb*, III, 11; IV, 21; XXI, 160; XXV, 24). Râzî tefsirinde kelâm mücadelesini bilhassa Mu'tezile'ye karşı yapmış, kazâ ve kader meselelerinde onların görüşünü reddetmiştir. Şîa ile en önemli tartışması, Hz. Peygamber'den sonra en faziletli müslümanın Hz. Ebû Bekir ve Ali'den hangisinin olduğuya ilgilidir. Tefsirinde Mu'tezile ve Şîa ile yaptığı tartışmalarda rivayete dayanan bilgilerden çok usul kurallarına başvurmuştur (Yıldırım, s. 310-312).

Râzî'nin tasavvufa meylettiği bir zamanda yazıldığı söylenen tefsirinde tasavvufi açıklama ve değerlendirmeler bir hayli fazladır. Onun bazan hiç beklenmedik yerde âyetin bir kelimesinden işârî anlamlar çıkardığı, mutasavvıfların delil olarak kullanmadığı birçok âyetten tasavvuf lehine deliller ve anlamlar istinbat ettiği ifade edilmiştir. Fahredden er-Râzî, vahdet-i vücûd gibi tasavvufun en hassas konularını bile şer'î ölçüleri zedelemekten ele alabilmiş, mâkul bir üslûpla tasavvufî tefsirin bir örneğini ortaya koymuştur (Bilmen, II, 491; Yüce, s. 251-252 ve tür.yer.).

Şâfiî mezhebine mensup olan Fahredden er-Râzî'nin tefsirinde fikhî izahlar büyük bir yekün tutar. Özellikle ahkâm âyetlerinin tefsirinde mezheplerin ihtilâflarına genişçe yer verir, fikh usulüyle ilgili açıklamalar yapar; âyetlerden hangi hükümlerin ne şekilde istinbat edildiğini gösterir. Genelde Şâfiî mezhebini desteklemek için Hanefîler'den Cessâs ile mücadeleye girişir, onun *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ından alıntılar yaparak bunlara cevap verir (Yıldırım, s. 24-25).

Müellif, tefsirinin rivayet ve dil yönünü büyük ölçüde Abdullah b. Abbas'tan gelen nakillere dayandırmış, kelimelerin iştikakı, kıssalar, haberler, esbâb-ı nüzûl ve kıraatle ilgili bir kısım bilgileri ondan aktarmıştır. Ancak rivayetinde zaaf bulunması, anlamının Kur'an'ın nassına muhalif olması veya İsrâiliyat'tan kabul edilmesi gibi sebeplerle İbn Abbas'tan gelen bazı bilgileri reddetmiştir (Cerrahoğlu, sy. 2 [1977], s. 17-18). Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân*'ı Fahredden er-Râzî'nin en önemli rivayet kaynağıdır. Kelime ve cümle tahlili gibi filolojik konularda ise daha çok Zeccâc ve Ya'hyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'dan yararlanmıştır. Âyetlerin akli, psikolojik ve ahlâkî yorumu için pek çok yerde uzun alıntılarla Gazzâlî'ye dayanmıştır. Ayrıca değişik kaynaklardan kelâma ve felsefeye dair bilgiler nakletmesine rağmen bu kaynakların adını zikretmediği de olmuştur (Ceylan, sy. 3 [1987], s. 50). Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Müslim el-İsfahânî, Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Bekir el-Esam, Rummânî ve özellikle Zemahşerî gibi ilk devir Mu'tezile âlimlerinin eserlerinden bazan eleştirmekle birlikte çokça yararlanmıştır. Bunlardan Ebû Müslim el-İsfahânî, filolojik tahliller ve âyetler arasındaki uyum konularında Râzî'nin önemli kaynaklarından biri olmuştur (Cerrahoğlu, sy. 2 [1977], s. 22-23).

Fahredden er-Râzî bu eseriyle kendisinden sonra gelenleri geniş çapta etkilemiş, özellikle dirâyet tefsiri metodunu kullanan müfessirlerin kaynağını teşkil etmiştir. Kâdî Beyzâvî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, bir rivayet müfessiri olduğu halde İbn Kesîr, Ebüssuûd Efendi, İsmâil Hakkı Bursevî, Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, Ahmed Mustafa el-Merâgî, Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, Elmalılı Muhammed Hamdi gibi müfessirler *Mefâtîhu'l-gayb*'dan önemli ölçüde istifade etmişlerdir (Muhsin Abdülhamîd, s. 169-191; Cerrahoğlu, sy. 2 [1977], s. 55-56). Bütün bunlara rağmen, "Râzî'nin tefsirinde tefsirden başka her şey vardır" diyenler de olmuştur. Müfessirin dirâyet metodunun gereği olarak yaptığı felsefî ve ilmî açıklamaları bu tenkidin ana sebebi olmuştur. İbn Hacer el-Askalânî, Râzî'nin, şüpheleri ortaya koymada gösterdiği başarıyı bunlara cevap vermede gösterememesi yüzünden eleştirildiğini belirtir. Muhsin Abdülhamîd ise bu tenkitlerin çok insafli olmadığını söyler (*er-Râzî*, s. 194).

Mefâtîhu'l-gayb'ın Türkiye'de ve Türkiye dışındaki kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır (Brockel-

mann, I, 667; Jomier, sy. 13 [1977], s. 279-290). Eser birçok defa İstanbul (1278, 1294, 1307, 1308), Mısır (Bulak 1278; Kahire 1308-1310, 1327) ve Beyrut'ta (1934, 1411/1990) basılmıştır. Abdurrahman Muhammed'in otuz iki cilt olarak neşrettiği yazma (Kahire 1933-38) güvenilir bir nüshadır. *Mefâtîhu'l-ğayb, el-Vâğîh* adıyla Burhâneddin en-Neseîfî, *Ġarâ'ibü'l-Kur'ân ve reğâ'ibü'l-furkân* adıyla Nizâmeddin en-Nisâbü'rî (nşr. İbrâhim Atve İvaz, Kahire 1381/1962), *et-Tenvîr fi't-tefsîr muhtaşarü't-Tefsîri'l-kebir* adıyla Kâdî Muhammed er-Rîgî tarafından ihtisar edilmiştir. İbrâhim Şemseddin ve Ahmed Şemseddin *Fehârisü't-Tefsîri'l-kebir ev Mefâtîhu'l-ğayb* adıyla bir indeks hazırlamışlardır (Beyrut 1990, 1992). Seyyid Süleyman el-Hüseynî *Mefâtîhu'l-ğayb'ı Tafşîlü'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* ismiyle Türkçe'ye çevirmiştir (İÜ İslâm Araştırmaları Merkezi Ktp., nr. 6249). Ömer Hulûsî b. Serrâc Ali, Fahreddin er-Râzî'nin tefsirinden *Muammâ-yı İllâhî* (İstanbul 1308), *Tefsîru Sûreti'l-İhlâs* (İstanbul 1304) ve *İ'câz-ı Kur'ân* (İstanbul 1301/1884, 1308/1891) adlarıyla bazı tercümele yapmış, Sırrı Paşa (Sırrî-i Girîdî) tarafından *Sırr-ı Kur'ân* ismiyle sadece Fâtîha sûresi Türkçe'ye çevrilmiştir (I-III, İstanbul 1886). Eserin dört mütercim tarafından gerçekleştirilen Türkçe tercümesi tamdır (I-XXIII, Ankara 1988-1997). R. P. Mc. Neile, "An Index to the Commentary of Fakhr al-Razi" adıyla bir fihrist hazırlamıştır (London 1933).

Mefâtîhu'l-ğayb üzerine yapılan çalışmalar arasında Muhsin Abdülhamîd'in *er-Râzî: Müfessiren* (Bağdad 1394/1974), Yasin Ceylan'ın *Theology and Tafsir in the Major Works of Fakhr al-Din al-Razi* (Kuala Lumpur 1995) ve Abdülhakim Yüce'nin *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf* (İzmir 1996) adlı eserleriyle Ali Yılmaz'ın *Fahrudin er-Râzî'nin et-Tefsîri'l-Kebir Adlı Eserinde Tenasüb ve İnsicam* (bk. bibl.), Zeki Yıldırım'ın *Râzî'nin et-Tefsîri'l-Kebir'inde Fıkıh Usûlü Uygulaması* (bk. bibl.), Mehmet Adıgüzel'in *Kiraatlar Açısından Fahrudin Râzî ve Tefsîri Kebîr'i* (bk. bibl.), Muhammet Yılmaz'ın *Hadis Açısından Fahreddin er-Razi'nin Tefsir-i Kebir'i Üzerine Bir İnceleme* (2000, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İhsan Kahveci'nin *Fahreddin er-Razi'nin Mefatihü'l-Gayb Adlı Tefsirinde Ulumu'l-Kur'an* (2001, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlı doktora tezleri ve Mus-

tafa Bayırlı'nın *Fahreddin er-Razi'nin Ahkam Ayetleri Tefsirinde İzlediği Metod* (1999, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlı yüksek lisans tezi zikredilebilir. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yapılan yüksek lisans tezlerinde tefsirin tamamının fihristi de hazırlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, Kahire 1938, II, 102; III, 11; IV, 21; XIII, 46-56; XXI, 160; XXV, 24; İbn Hallikân, *Vefeyât* (Abdülhamîd), III, 381-385; Safedî, *el-Vâfi*, Wiesbaden 1959, IV, 254; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, IV, 427-428; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1756-1757; Brockelmann, *GAL*, I, 667; M. Sâlih ez-Zerkân, *Fahrüddin er-Râzî ve ârâ'ühü'l-kelebiyye ve'l-felsefiyye*, Kahire 1383/1963, s. 44-45; Muhsin Abdülhamîd, *er-Râzî: Müfessiren*, Bağdad 1394/1974, s. 54, 169-191, 194; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1974, II, 490-494; M. Hüseyin ez-Zehabi, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrîn*, Kahire 1976, I, 294; Abdülvehhâb es-Sâbüni, *Uyûnü'l-mü'ellesâfât* (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, I, 305-306; Abdülhakim Yüce, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, İzmir 1996, s. 251-252, ayrıca bk. tür.yer.; Ali Yılmaz, *Fahrudin er-Râzî'nin et-Tefsîri'l-Kebir Adlı Eserinde Tenasüb ve İnsicam* (doktora tezi, 1996), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Zeki Yıldırım, *Râzî'nin et-Tefsîri'l-Kebir'inde Fıkıh Usûlü Uygulaması* (doktora tezi, 1997), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 24-25, 310-312; Mehmet Adıgüzel, *Kiraatlar Açısından Fahrudin Râzî ve Tefsîri Kebîr'i* (doktora tezi, 1998), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 446-448; İsmail Cerrahoğlu, "Fahrudin er-Râzî ve Tefsiri", *İİFD*, sy. 2 (1977), s. 17-18, 22-23, 31-32, 55-56; J. Jomier, "Les Mafâtîh al-ghayb de l'Imam Fakhr al-Din al-Râzî", *MIDEO*, sy. 13 (1977), s. 278-290; Yasin Ceylan, "Fahrudin Râzî'nin Mefâtîhu'l-ğayb Tefsiri Üzerine Bazı Mulâhazalar", *İslami Araştırmalar Dergisi*, sy. 3, Ankara 1987, s. 49-50; J. H. Kramers, "Râzî", *JA*, IX, 646.



LUTFULLAH CEBECİ

MEFÂTİHU'İ-GAYB

(مفاتيح الغيب)

Molla Sadrâ'nın

(ö. 1050/1641)

âyetlere dayanarak bazı felsefi konularda İsrâkî-tasavvufi mahiyette görüşler ortaya koyduğu eseri

(bk. MOLLA SADRÂ).

MEFÂTİHU'İ-İ'CÂZ

(مفاتيح الإعجاز)

Lâhîcî'nin

(ö. 912/1506)

Şebüsterî'ye ait *Gülşen-i Râz* adlı mesneviye yazdığı Farsça şerh (bk. LÂHİCÎ, Muhammed b. Yahyâ).

MEFÂTİHU'İ-ULÛM

(مفاتيح العلوم)

Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî'nin

(ö. 387/997)

ansiklopedik eseri

(bk. HÂRİZMÎ, Muhammed b. Ahmed).

MEFHUM

(المفهوم)

Lafzın sözde zikri geçmeyen mânaya delâlet etmesini ifade eden usûl-i fıkıh terimi.

Fikhî hükümlerin ana kaynaklarını teşkil eden Kur'an ve Sünnet'teki ifadelerin yanı sıra fikhî sonuçların belirlenmesinde etkili olan irade beyanlarının yorumunda lafız unsurunun önemli bir yeri bulunduğundan fıkıh usulünde lafız değişik açılarından ayırma tâbi tutularak zengin bir terminoloji geliştirilmiştir. Bu ayırımlardan biri lafzın mânaya delâlet tarzı ve keyfiyetiyle ilgili olup bunlara "delâlet yolları" da denir. Hanefî usul âlimleri lafzın kullanıldığı mânaya nasıl delâlet ettiğini, yani mânanın doğrudan mı yoksa dolaylı mı ifade edildiğini belirlemek üzere delâlet yollarını ibarenin, işaretin, nassın ve iktizânın delâleti şeklinde dört kısma ayırırken Şâfiîler'in önderliğini yaptığı mütekelimîn metodunu benimseyen usulcüler bu konuyu genellikle "mantûk" ve "mefhum" ana başlıkları altında incelemiştir. Usulcülerin çoğunluğunca benimsenen sonuncu yaklaşıma göre lafzın sözde zikri geçen (mantûk bih) hükmünü göstermesine "delâletü'l-mantûk" veya kısaca mantûk, sözde zikri geçmeyen (meskût anh) hükmünü göstermesine de "delâletü'l-mefhûm" veya kısaca mefhum adı verilir. Cumhurun genel bir isimlendirmeye mantûk adını verdiği durumlar Hanefîler'in ibare, işaret ve iktizâ dedikleri delâlet şekillerini kapsamaktadır. Mefhum da cumhura ait usul terminolojisinin bir parçası olup bazı çeşitleri Hanefîler'ce başka bir isimle karşılanmakta, bazı çeşitleri hakkında ise esasa ilişkin görüş ayrılıkları bulunmaktadır (ayrıca bk. DELÂLET; MANTÛK).

Mefhum terimi için usulcüler "söylenenin (mantûk bih) düşündürdüğü anlam", "lafızdan sözün konusu (mahallü'n-nutk) dışında anlaşılan mâna", "lafzın sözün konusu dışındakini göstermesi" gibi tanımlar verirler (İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, I, 448; Seyfeddin el-Âmidî, III, 63; İbnü'l-Hâcib, II, 171). Buna göre mef-

humun, doğrudan lafzın kapsamında olmayıp onun işaret ettiği veya ona dayanılarak elde edilen mânaları belirten bir terim olduğu ve bu anlamlara sırf dil unsuruna dayalı bir zihinsel işlemle, yani zihin bir mânadan diğer bir mânaya geçmesiyle ulaşıldığı söylenebilir. Ancak bu tanımların bazısında mefhum teriminin lafzın hem sözün konusu dışında kalan bir hükmü hem de bu hükme konu olan fiili, bazısında ise sadece böyle bir hükmü göstermesi söz konusudur (Halîfe Bâbekr el-Hasan, *Menâhicü'l-uşûliyyîn*, s. 123-125).

Mefhum, muvafakat ve muhalefet mefhumları olmak üzere iki kısımda incelenir. Mefhûm-i muvâfakat, "lafzın sükût ettiği konudaki mânasının sözün konusu olan anlamına uygun düşmesi" demektir. Bazan sözden çıkan hükmün zikredilmeyen olay hakkında tıpkı zikredilene gibi geçerli olduğu anlaşılırken bazan da zikredilmeyen olay hakkında öncelikle geçerli olduğu sonucuna ulaşılır. Mefhûm-i muvâfakatin bunlardan sadece ikinci durumu ifade ettiğini savunanlara karşılık usulcülerin çoğu her iki durumun bu kapsamda bulunduğu kanaatinde. Usul eserlerinde bu delâlet türünün diğer adları olan "fahve'l-hitâb, lahnü'l-hitâb, tenbîhü'l-hitâb, mefhûmü'l-hitâb" gibi tabirlerin de anılan iki durumdan birini veya her ikisini kapsayacak şekilde kullanıldığı görülür (a.g.e., s. 138-139).

Mefhûm-i muvâfakat, Hanefîler'in terminolojisinde "nassın delâleti" adı verilen ve sözün, inceleme ve ictihada ihtiyaç duyulmaksızın ve sırf dil unsuruna dayanarak anlaşılabilen illetteki müştereklik sebebiyle nasta belirtilen duruma ait hükmün nasta belirtilmeyen durum hakkında da sabit olduğunu göstermesi" diye tanımlanan (Şemsüleimme es-Serahsî, I, 241; Zekiyüddin Şa'bân, s. 399) delâlet şekline karşılık gelir. İmam Şâfiî'nin kıyas kapsamında mütalaa ettiği bu delâlet türü için (*er-Risâle*, s. 512-516) sonraki birçok usulcünün "celf kıyas" tabirini kullanması Mu'tezile ve Eş'arî kelâmcıları ile fakihlerin çoğunluğu tarafından eleştirilmiştir. Zira onlara göre nassın delâletindeki illet lisanı bilen herkes tarafından kavranabilirken kıyastaki illet ancak müctehid tarafından ve illeti tesbit yollarından biriyle bilinebilir (Pezdevî, II, 221; Alâeddin es-Semerkindî, s. 398-401; Şevkânî, s. 303). Nitekim, "Onlardan (ana babadan) biri veya her ikisi senin yanında yaşlanırsa kendilerine "öf" bile deme; on-

ları azarlama; ikisine de güzel söz söyle" meâlindeki âyetin (el-İsrâ 17/23) ibaresinden evlâdın ana babasına "öf" demesinin haram kılınmasının illetinin bu sözün ana babayı üzmesi ve onlara eziyet vermesi olduğunu herkes anlayabilir. Bu illet dövme, hakaret içeren sözler söyleme vb. davranışlarda fazlasıyla bulunduğu için haramlık hükmü nassın delâleti yoluyla söz konusu durumlar hakkında da sabit olur. İsimlendirme ihtilâfî bir yana, muvafakat mefhumu Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî dışındaki İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından sahih bir delâlet şekli ve geçerli bir hüccet olarak kabul edilmiştir (Seyfeddin el-Âmidî, III, 63-68).

Usul eserlerinde nassın delâleti veya mefhûm-i muvâfakat etrafında yapılan metodolojik tartışmaların daha çok bu tür delâletin bir yandan umum (şümül) niteliğine sahip olup olmadığı, dolayısıyla tahsis edilip edilemeyeceği, diğer yandan umumi bir nassı tahsis edip edemeyeceği konularında yoğunlaştığı görülmektedir. İbnü'l-Hümâm gibi bazı Hanefîler aksi görüşü savunmakla birlikte genellikle Hanefî usulcüler, nassın delâletiyle sabit hükmün nassın sözlük (hakiki) mânasıyla sabit gibi olduğunu düşündükleri için bu tür delâletin umurunun bulunmadığı kanaatinde. Serahsi bu yaklaşımı savunurken tahsisin "kelâmın aslının tahsisle dışarıda bırakılan kısmı kapsamadığını açıklamak" anlamına geldiğini, nassın delâletiyle sübût bulan mânanın da sözlükte sabit olan anlam gibi olduğuna belirtir ve nassın anlamı sözlük bakımından delâlet ettiği mânayı kapsadığına göre tahsisin gerektirdiği "bir kısmı içine almama" ihtimalinin de ortadan kalkmış olduğuna dikkat çeker. Öte yandan nassın delâletiyle sabit olan hükmü ancak muâriz bir delilin geçersiz kılabilceğini, bunun ise tahsis değil nesih olduğunu ifade eder. Bâkîlânî, Şîrâzî ve Gazzâlî gibi kelâmcı metodunu benimseyen bazı Şâfiî usulcülerine göre de mefhûm-i muvâfakat umum niteliğine sahip değildir, dolayısıyla tahsise konu olmaz; zira bu usulcüler, mefhum ve fahve'l-ke-lâmı amel etmeyi lafızla değil sükûtle amel etmek şeklinde değerlendirirler. Mütekekkimî'nin metoduna bağlı usulcülerin çoğunluğu ise mefhûm-i muvâfakatin umum niteliği taşıdığını savunmuştur (Ebû İshak eş-Şîrâzî, I, 346; Pezdevî, I, 73; II, 219-220; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 241, 254; Gazzâlî, *el-Mûstaşfa*, II, 70; Alâeddin es-Semerkindî, s. 304-306; Fahreddin er-Râzî, I/3, s. 12-13; İbn Emîru Hâc, I,

232; Halîfe Bâbekr el-Hasan, *Menâhicü'l-uşûliyyîn*, s. 163-189). Esasen bu tartışmalar, mutlak olarak mefhumların umum niteliğine sahip olup olmadığına dair ihtilâfın uzantısı olup usulcülerin çoğunluğu mefhumların umum niteliği bulunduğu görüşünü tercih etmiştir (Koca, s. 61-64). Mefhumların umum niteliğine sahip olması ise onların tahsis edilebileceği anlamına da gelir. Çünkü müteaddit fertler için sabit olan bir hükmün tahsise konu olacağı açıktır ve bu sübûtun lafzen veya mânen olması arasında fark yoktur (Beyzâvî, II, 77).

Öte yandan usulcülerin çoğunluğu, mefhûm-i muvâfakatin herhangi bir umurun kapsamını daraltabilecek güçte olduğu kanaatinde; zira onlara göre bu tür delâlet nas gibi katidir ve âm bir lafızla karşılaşması halinde ona takdim edilmesi gerekir (Ebû İshak eş-Şîrâzî, I, 356; Gazzâlî, II, 105). Buna karşılık bazı usulcüler, âmın bizzat nasta söylenmiş olması sebebiyle delâlet açısından mefhumdan daha kuvvetli olduğunu, mefhumun nasta kullanılan lafza ihtiyacı bulunduğu halde mantûkun böyle bir mefhuma ihtiyacı olmadığını ileri sürmüşlerdir (Adüddin el-İcî, II, 150). Fahreddin er-Râzî de mefhumu hüccet saymanın mantûku tahsis edebileceği anlamına gelmediğini, mantûkun delâletinden daha zayıf olduğunda şüphe bulunmayan mefhumla tahsis yapmanın zayıfın kuvvetliye tercih edilmesi anlamına geleceğini belirtmiştir (*el-Maḥşûl*, I/3, s. 159-160). Bu tartışmaların diğer ayrıntıları bir yana, kıyası tahsis delili olarak kabul etmenin tutarlılık açısından mefhûm-i muvâfakati de tahsis delili saymayı gerektirdiği söylenebilir.

Mefhumun diğer nevi olan ve bazı usulcüler tarafından "delîlü'l-hitâb" ve "el-mahsûs bi'z-zikr" diye de anılan mefhûmü'l-muhâlefe, "meskût anhin hükümde mantûk bihe muhalif bulunması" ya da "lafzın sükût ettiği konudaki mânasının sözün konusu olan anlamına aykırı olması" biçiminde tarif edilir (İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, I, 449; Seyfeddin el-Âmidî, III, 66; Şevkânî, s. 303). Türkçe'de de "mefhûm-i muhâlif" (karşıt kavram kavramı) şeklinde ifade edilen bu delâlet türü, bütün usulcülere göre insanların irade beyanlarını yorumlama esnasında hukukî bir delil niteliği taşır. Çünkü kişi sözünü bir vasıf, şart veya diğer bir kayıtlı sınırlandırdığı zaman -başka maksadının bulunduğu tesbit edilemiyorsa- kaydın gerçekleşmesi halinde hükmün sabit ola-

çağını, gerçekleşmemesi durumunda ise hükmün sabit olmayacağını belirtmiş olur. Buna karşılık kelâmcı metodunu benimseyen usulcüler (cumhur), mefhûm-i muhâlefetin Kur'an ve Sünnet naslarını yorumlama konusunda da geçerli bir delâlet nevi olduğunu savunurken Hanefiler söz konusu delâletin naslar hakkında bir hüküm ifade edemeyeceğini ve bu konuda mefhûm-i muhâlefetin fâsid istidlâl niteliği taşıdığını ileri sürmüşlerdir (Cesâs, I, 289-323; Debûsî, vr. 70^b; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, I, 449-480; Abdülazîz el-Buhârî, II, 253; M. Edîb Sâlih, I, 665-756). Mefhûm-i muhâlefet taraftarları, naslarda yer alan her kaydın mutlaka bir maksada binaen konmuş olduğunu, aksini düşünmenin bu kayıtların anlamsızlığını ve boş yere zikredildiğini kabul etmek mânâsına geleceğini, halbuki abesle iştiğal demek olan böyle bir duruma değil Allah ve Resulü'nün sözlerinde, akli başında ve düzgün konuşan herhangi bir insanın ifadelerinde bile rastlanmayacağını belirtmişlerdir. Hanefî usulcüler ise beşer sözlerinden farklı olarak şâriin sözlerindeki bütün maksatları kuşatma imkânına sahip olmadığını, dolayısıyla bir nasta yer alan herhangi bir kaydın konulmasının sebep ve amacını ortaya çıkaramadığımız zaman, "Bu kayıttan maksat hükmün onun bulunduğu durumlara tahsis edilmesi ve bulunmadığı durumlarda da hükmün yok sayılması gereğidir" denilemeyeceğini söylemişlerdir. Mefhûm-i muhâlefetin hukukî değeriyle ilgili bu farklı eğilimleri şu noktada birleştirmek mümkündür: Mefhûm-i muhâlefetin delâletinin her iki grup usulcüye göre zannî olduğu dikkate alındığında şâriin maksatlarını kuşatmanın imkânsızlığı düşüncesi bu tür delâleti kabul etmemek için güçlü bir gerekçe olamaz; zira çıkarılan anlam için kesinlik iddiası söz konusu değildir. Ayrıca mefhûm-i muhâlefeti hukukî bir delil olarak kabul edenler de adı geçen delâletle amel edilebilmesi için birtakım ilâve şartlar ileri sürmüşlerdir. Bu şartlara göre, mantûkun hükmüne konan kaydın kayıt kalktığı zaman hükmün de sona ereceğini göstermesi dışında herhangi bir fayda veya maksadının bulunmaması gerekir. Böyle bir yarar veya amacının bulunması halinde ise mefhûm-i muhâlefet dikkate alınmaz ve ona göre hüküm verilmez.

Sözün taşıdığı kayda göre değişik isimlerle anılan mefhûm-i muhâlifin başlıca çeşitleri şunlardır: a) Mefhûm-i sîfât. Hükmü bir vasıfla kayıtlanmış olan nas-

sın bu vasfı taşımayan durumlar hakkında o hükmün geçerli olmadığına delâlet etmesidir. Meselâ Hz. Peygamber'in, "Zengin alacaklısını oyalaması zulümdür. Onun dava edilmesi ve cezalandırılması helâldir" hadisi (farklı lafızlarla bk. Buhârî, "İstikrâz ve âdâbü'd-düyûn", 12; Ebû Dâvûd, "Büyû", 10; Nesâî, "Büyû", 100) mantûkuyla, borcunu ödeme gücüne sahip kişinin borcunu ödemekten kaçınmasının zulüm sayıldığını, bu takdirde alacaklının dava açarak onu teşhir etmesi ve hâkimin onu cezalandırmasının câiz olduğunu, mefhûm-i muhâlifile ise fakir bir kimsenin borcunu ödememesinin zulüm olmadığını ifade etmektedir. Zira mantûkun hükmü "zengin olma" vasfı ile kayıtlanmıştır. Bu nitelik bulunmayınca hükmü de bulunmaz. b) Mefhûm-i şart. Hükmü şart edatlarından biriyile belirli bir şarta bağlanmış olan nassın o şartın yokluğu durumunda söz konusu hükmün geçerli olmadığına delâlet etmesidir. Meselâ Resûl-i Ekrem'in, "Bağış yapan kişi karşılık almamışsa bağışladığı şey üzerinde daha fazla hak sahibidir" hadisi (farklı rivayetler için bk. Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, IV, 125-126) mantûkuyla, bağışta bulunan kimsenin hibeden dönme hakkının bulunduğunu, ancak bu hakkın hibe edilen şey için bir karşılık almamış olması şartına bağlı olduğunu, mefhûm-i muhâlifile ise karşılık almış olması halinde hibede bulunanın bundan rücu edemeyeceğini belirtmektedir. Çünkü mantûkun hükmü "karşılık almama" şartına bağlanmıştır. Bu şart kalkınca hükmü de kalkar (hibenin ivazlı olup olamayacağı ve hibeden rücu konusundaki görüş ayrılıkları hakkında bk. HİBE). c) Mefhûm-i gâye. Hükmü belirli bir sınırla kayıtlanmış olan nassın bu sınırdan sonra o hükmün geçerli olmadığına delâlet etmesidir. Meselâ, "Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı) siyah ipliğinden (karanlığından) ayırt edilinceye kadar yiyin, için. Sonra gece olunca kadar orucu tamamlayın" meâlindeki âyette geçen (el-Bakara 2/187) ve "...inceye kadar" anlamını taşıyan "hatâ" kelimesi kendinden önceki mânânın sınırını ve son bulunduğunu göstermektedir. Bu durumda söz konusu nas mantûkuyla, ramazan gecelerinde fecre kadar yiyip içmenin mubahlığına, mefhûm-i muhâlefetiyle ise bu sınırdan yani fecirden sonra yiyip içmenin haramlığına delâlet etmektedir. d) Mefhûm-i aded. Hükmü belirli bir sayı ile kayıtlanmış olan nassın bu sayının dışında o hükmün yerine gelmeyeceğine delâlet etmesidir. Me-

selâ Hz. Peygamber'in, "Her beş deveden bir koyun -zekât verilmesi- gerekir" hadisi (*Müsned*, II, 14-15; İbn Mâce, "Zekât", 9) mantûkuyla, -develerin zekâtı bağlamında- bir koyunun verilmesinin vâcip olması için beş deveye sahip olunmasını şart koşturmuştur. Mefhûm-i muhâlifile ise beş deveden daha az sayıda deveye mâlik olunması halinde bunlardan zekât verilmesinin vâcip olmadığı anlamına gelmektedir (Zekiyüddin Şa'bân, s. 407-409). "Özel isme, cins, nevi, topluluk belirten isme bağlanan hükmün onun dışındakiler açısından nefyedilmesi" anlamına gelen mefhûm-i lakab ise usulcülerin hemen hemen tamamına göre geçerli bir delil değildir. Meselâ, "Muhammed Allah'ın resulüdür" ifadesinden (el-Feth 48/29) "Allah'ın Muhammed'den başka peygamberi yoktur" anlamı çıkarılamaz (mefhûm-i muhâlif ve çeşitleri hakkında bilgi için bk. Gazzâlî, *el-Müstaşfa*, II, 191-212; Seyfeddin el-Âmidî, II, 66-94; Zerküşî, IV, 24-55; Şevkânî, s. 303-310).

Usulcüler, mefhûm-i muvâfakattaki gibi mefhûm-i muhâlefetin de umum niteliğine sahip olup olmadığı ve umumi bir nass / lafzı tahsis etme gücünün bulunup bulunmadığı konularında geniş metodolojik tartışmalar yapmışlardır. Kelâmcı metodunu benimseyen usulcülerin çoğunluğu, lafzın meskût anhte -ister muvafakat ister muhâlefet olsun- umum niteliği taşıdığını ileri sürerken fukaha metodunu benimseyen usulcülerin çoğunluğu ise mefhûmların delâletinin lafzî olmadığını, bu sebeple mefhûmla amel lafızla değil sükûtla amel etmek anlamına geleceğini savunmuştur. Fahreddin er-Râzî, Gazzâlî'nin mefhûmun umumu olmadığına dair ifadesini (*el-Müstaşfa*, II, 70) değerlendirirken eğer bununla "âm" teriminin sadece lafızları kapsadığı belirtilmek isteniyorsa görüş ayrılığının terim ihtilâfından ibaret kaldığını, fakat "Ondan (mefhûm) kendisi dışındaki şeylerde hükmün nefyedildiği anlamı çıkarılamaz" demek isteniyorsa bunun yanlış olacağını söylemiştir. Zira ona göre mefhûmun umum niteliği taşıması meselesi mefhûmun geçerli bir hüccet olması konusunun bir parçasıdır ve mefhûmun geçerli bir delil olduğu sübût bulunca onun kapsamı dışında kalanlar hakkında hükmün yokluğunu kabul etmek gerekir; çünkü zikredilmeyen hakkında da hükmü sabit olacaksa onu özellikle zikretmenin anlamı kalmaz (*el-Maḥşûl*, I/2, s. 654-655). Mefhûm-i muhâlifin umum niteliğine sahip olduğunu kabul etmek bunun tahsise

konu olacağını da kabul anlamına gelir. Başta Şâfiîler olak üzere usulcülerin çoğunluğu, bu meseledeki temel tercihleri gereğince mefhûm-i muhâlefetin tahsise konu olacağını, Hanefiler ise aksini savunmuştur (Alâeddin es-Semerkandî, s. 306; Fahreddin er-Râzî, I/3, s. 12-13). Öte yandan kelâmcı metoduna mensup usulcüler mefhûm-i muhâlefetin tahsis delili de olabileceği kanaatindedirler (Ebû İshak eş-Şîrâzî, I, 356-357; Kelvezânî, II, 118, 189-228; Seyfeddin el-Âmidî, II, 529); özellikle âm lafızların delâletinin kati olduğunu savunan Hanefiler'in ise (Koca, s. 91-93) nastan birtakım çıkarımlarla elde edilen zannî bir anlamla (mefhum), hele uzun araştırmalar neticesinde ulaşılabilecek zıt bir mâna ile bu katiliğin daraltılmasına olumlu bakmaları beklenemez (mefhum teriminin mantıktaki anlamı için bk. TASAVVUR).

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, II, 14-15; Buhârî, "İstikrâz ve âdâbü'd-düyûn", 12; İbn Mâce, "Zekât", 9; Ebû Dâvûd, "Büyü", 10; Nesâî, "Büyü", 100; Şâfiî, *er-Risâle* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 512-516; Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, I, 289-323; Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'uşûl'l-fikh*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 690, vr. 70b; Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'* (nşr. Abdülmeccid et-Türkî), Beyrut 1408/1988, I, 346, 356-357; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi'uşûl'l-fikh* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, I, 448-480; Pezdevî, *Kenzü'l-uşûl*, I, 73; II, 219-221, 252; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Uşûl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, I, 241, 254; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, Bulak 1324, II, 70, 105, 191-212; a.mlf., *el-Menhâl* (nşr. M. Hasan Heyto), Dimaşk 1400/1980, s. 208-210; Kelvezânî, *et-Temhid fi'uşûl'l-fikh* (nşr. Müfîd M. Ebû Amş), Cidde 1406/1985, II, 118, 189-228; Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl* (nşr. M. Zeki Abdülber), Katar 1404/1984, s. 304-306, 398-401, 656; Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl* (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Riyad 1399/1979, I/2, s. 654-655; I/3, s. 12-13, 159-160; Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm* (nşr. İbrâhim el-Acûz), Beyrut 1405/1985, II, 66-94, 529-530; III, 63-96; İbnü'l-Hâcib, *Muhtaşarü'l-Muntehâ*, Bulak 1316, II, 12, 171-185; Beyzâvî, *Minhâcü'l-uşûl* (İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fi şerhi Minhâci'l-uşûl* içinde), Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), II, 77; Abdülâzîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul 1308, I, 73; II, 253; Adudüddin el-İcî, *Şerhu Muhtaşari'l-Muntehâ*, Beyrut 1403/1983, II, 150, 171-185; Takıyyüddin es-Sübkî – Tâceddin es-Sübkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc* (nşr. Şa'bân M. İsmâil), Kahire 1401/1981, II, 125; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylâfî, *Naşbü'r-râye*, [baskı yeri yok] 1393/1973 (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), IV, 125-126; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muḥîṭ* (nşr. Ömer Süleyman el-Eşkar), Kahire 1409/1988, IV, 5-60; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Bulak 1316, I, 232; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr* (nşr. Muhammed ez-Zühaylî – Neziḥ Hammâd), Dimaşk 1402/1982, III, 473-511; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuḥûl* (nşr.

Ebû Mus'ab M. Saîd el-Bedrî), Beyrut 1412/1992, s. 302-310; Muhammed Vefâ, *Delâletü'l-ḥitâbi's-şer'i 'ale'l-ḥüküm: el-Mantûk ve'l-mefhûm*, Kahire 1404/1984; M. Edîb Sâlih, *Tefsîrürü'n-nuşûş fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrut 1404/1984, I, 516-546, 665-756; Halife Bâbekr el-Hasan, *Menâhicü'l-uşûliyyîn fi'uruku delâlati'l-elfâz 'ale'l-aḥkâm*, Kahire 1409/1989, s. 123-215; a.mlf., "Mefhûmü'l-muvâfaqa 'inde'l-uşûliyyîn", *Mecelletü's-şer'i'a ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, V/10, Küveyt 1408/1988, s. 211-264; Mahmûd Tefvîk M. Sa'd, *Sübûlü'l-İstinbât mine'l-Kitâb ve's-Sünne*, Kahire 1413/1992, s. 215-325; Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul 1996, s. 61-64, 85-93, 142-145, 246-248; Refik el-Acem, *Mevsû'atü muştalaḥâti'uşûli'l-fikh 'inde'l-müslimîn*, Beyrut 1998, II, 1502-1520; Zekıyyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 2000, s. 399, 406-412; Ali Bardakoğlu, "Delâlet", *DİA*, IX, 119-122.



FERHAT KOCA

MEFKÜD

(المفقود)

**Kaybolmuş
ve hayatta olup olmadığına dair
bilgi bulunmayan kimse anlamında
İslâm hukuku terimi.**

Sözlükte "mevcut olmayan, kaybedilmiş, yitirilmiş" anlamına gelen **mefkûd** kelimesi terim olarak kaybolmuş ve hayatta olup olmadığı hakkında bilgi bulunmayan kişiyi ifade eder (*Lisânü'l-'Arab*, "fk'd" md.; aynı kökten sülâsî fiilin "kaybedip arama" anlamında da kullanıldığı, dolayısıyla mefkûdün "kaybedilip aranan" mânâsına da geldiği hakkında bk. Yûsuf 12/71-72; Serahsî, XI, 34). Bir kısım fikh eserlerinde bu tanıma eklenen "ve yeri bilinmeyen" şeklindeki unsurun mefkûdü belirlemede ayrı bir kriter olmadığı ve bununla "yaşayıp yaşamadığı bilinmeyen" mânâsının kastedildiği anlaşılmaktadır (İbn Âbidîn, XIII, 238; Ali Seyyid Hasan, s. 16-17). Sözlükte "gözden uzak olan, görünmeyen, kayıp" anlamına gelen ve bazan mefkûd yerine de kullanılan **gâib** ise fikh terimi olarak "hayatta olduğu bilinmekle beraber bulunduğu yer bilinmeyen kimse" demektir.

Özellikle savaşların ve uzun zaman alan yolculukların yaygın olduğu, buna karşılık iletişimi imkânlarının sınırlı bulunduğu dönemlerde insanların yerinden yurdundan ayrıldıktan sonra uzun süre kendilerinden haber alınmaması durumuyla sıkça karşılaşıldığından mefkûd konusu İslâm hukukçularınca geniş biçimde ele alınmış ve gerek kayıp kişinin gerekse onunla hukukî ilişkisi bulunan kimselerin hak ve sorumluluklarıyla ilgili ayrıntılı bir

doktrin oluşmuştur. Mefkûd terimi kadın ve erkek için ortak bir hukukî statüyü ifade etmekle birlikte (Ali Haydar, s. 4, 27) sosyal gerçeklik olarak daha çok erkekler açısından söz konusu olması yanında erkeğin talâk yetkisinin ve birden fazla kadınla evlilik müsaadesinin bulunması dolayısıyla fikh eserlerinde mefkûd ile ilgili anlatımların erkek üzerinden sürdüğü görülmüştür.

Mefkûd ile ilgili temel problem, bu durumdaki bir kimsenin hukuk nazarında şahsiyetinin devam edip etmediği hususudur. Bu sorunun cevabına doğrudan dayanak teşkil edecek bir âyet veya hadis bulunmadığından konuya ilişkin icthadlar temel hukuk kurallarının yanı sıra bazı sahâbî sözlerine dayandırılmıştır. Şahsiyetin ölümle sona ereceği temel hukuk ilkesi gereğince bir kimsenin öldüğüne dair kesin delil bulunmadıkça sağ kabul edilmesi gerekir. Buna karşılık yaşayıp yaşamadığı bilinmeyen ve uzun süre kendisinden haber alınamayan kimsenin mutlak olarak sağ sayılmasının ortaya birçok dinî ve hukukî problem çıkaracağı ve sonuçta zararın giderilmesi ilkesiyle bağdaşmayacağı açıktır. Bu iki ilke arasındaki çatışmayı kendi değerler sistemi içinde dengelemeye çalışan İslâm hukukçuları, anılan şartlarda belirli bir sürenin geçmesi durumunda yargı yoluyla mefkûdün ölümüne karar verilebileceğine hükmetmiş ve böyle bir karar verilinceye kadar geçecek sürede mefkûdü kazanılmış haklar bakımından sağ, kazanılacak haklar bakımından ise ölü kabul etmişlerdir. Böylece mefkûd ile ilgili fikhî çözümlerin iki merhaleye göre ayrı ayrı ele alınması uygun olacaktır: Mefkûd hakkında hükmen ölüm kararı verilmesinden önceki dönemle ilgili meseleler, hükmen ölüm kararı verilebilmesinin şartları ve bu kararın ortaya çıkaracağı sonuçlar. Mefkûdün vefat ettiği beyyine ile sabit olduğu takdirde mefkûd statüsünden çıkar ve hakkında gerçek ölümün sonuçları geçerli olur.

Hükmen ölümüne karar verilmesinden önceki dönemde mefkûdün kazanılmış haklar bakımından sağ sayılmasının başlıca sonuçları şunlardır: Malları mirasçılara dağıtılmaz; ölümü halinde feshedilecek akidleri, meselâ kaybolmadan önce yapmış olduğu kira sözleşmesi feshedilmez; hâkim gayri menkûl mallarının satışına karar veremez, ancak gıda maddesi gibi bozulması muhtemel mallarını satıp parasını muhafaza altına alır. Bu dönemde mefkûdün mal varlığına ilişkin iş-

lerini yürütmek üzere mahkemenin bir kayyım tayin etmesi öngörülmuş ve bu konuya ilişkin hükümler dönemin şartlarına göre ayrıntılı biçimde belirlenmiştir. Bunlar ana hatlarıyla şöyle özetlenebilir: Kayyım mefküdün yakınları arasından veya dışarıdan seçilebilir; mefküdün mallarını koruma konusunda itina göstermekle yükümlü olup onun zararına olacak işlemleri geçersizdir; mefküdün malları konusundaki yetkisi yargının belirlediği çerçeveye sınırlıdır; mefküdün malından, eşiyle bakmakla yükümlü olduğu usul ve fûrûu kapsamındaki yakınlarının nafakaları için harcama yapmaya yetkili ve görevlidir. Eğer mefküd kaybolmadan önce işlerinin idaresi için bir vekil tayin etmişse bu vekil mefküdün emanet bıraktığı malları korumayı sürdürür; hazine yetkilisi bunların kendisine teslimini isteyemez. Evli ise nikâh bağının varlığını koruduğu kabul edilir, dolayısıyla eşi başkasıyla evlenemez; ancak -aşağıda görüleceği üzere- bazı mezheplerde belirli şartlara ve sürelerle bağlı olarak mefküdün hükmen ölümüne karar verilmese de evlilik bağının sona erdirilmesi ve eşinin başkasıyla evlenmesi mümkündür.

Bu süre içerisinde mefküdün kazanılacak haklar bakımından ölü sayılması esasına göre kaybolduğu tarihten sonra başkasına vâris olamaz. Ancak öldüğü de kesin olarak bilinmediğinden mefküdün sağ olması halinde alacak olduğu miras payı ayrılarak mirasçılığı askıya alınır. Eğer mefküdün yaşadığı anlaşılırsa ayrılan pay kendisine teslim edilir; öldüğünün belirlenmesi veya hükmen ölümüne karar verilmesi durumunda ise mirasın açılması sırasında mefküdün ölü olduğu var sayıldığında yapılması gereken taksime göre ayrılan pay ilgililere dağıtılır. Mefküd lehine bir vasiyette bulunmuş olması halinde de aynı hüküm geçerlidir. Bu hükümle bir yandan mefküdün, diğer yandan olayla ilişkili diğer kişilerin haklarının mümkün mertebe korunması hedeflenmiştir.

Mefküd hakkında hükmen vefat kararı verilirken esas alınacak kriterlerle ilgili görüş ayrılıklarının gerçekte, ya kaybolma şartlarının ayrı ayrı değerlendirilmesinden veya böyle bir kararın ortaya çıkarılabileceği sakıncalarla konunun askıda bırakılmasının sakıncaları arasında bir denge arayışından kaynaklandığı ve bu konudaki görüşlerin ancak kuvvetli bir karîneye dayanılarak mefküdün artık yaşamadığına kanaat getirilmesi halinde hükmen ölümüne karar verilebileceği noktasında birleştiği söylenebilir (Bilmen,

VII, 220). Nitekim İslâm hukukçularının hemen tamamı ölümüne kesin gözüyle bakılacak şartlar altında kaybolan meselâ savaş saflarına katıldığı görülen ve esir alınmış olması da muhtemel bulunmayan veya batan ve kurtulanı olmayan bir gemide seyahat ettiği bilinen bir kimse hakkında -kendisinden hiç haber çıkmamış ve artık ölmüş olduğuna kanaat getirilecek bir süre geçmişse- hükmen ölüm kararı verilebileceği hususunda hemfikirdir. Yine mefküdün sıradan bir kimse veya önemli mevki sahibi olması durumlarında kendisinden haber alınmamasının vefat ihtimalini düşündürmede aynı güçte olmayacağı genellikle kabul edilir.

Hanefiler, ölümüne kesin nazarıyla bakılacak şartlarda kaybolmamışsa mefküd hakkında hükmen vefat kararı vermenin ortaya çıkarılabileceği sakıncalara, özellikle eşi yeni bir evlilik yaptıktan sonra mefküdün çıkıp gelmesi ihtimaline ağırlık vererek bu karar için bekleme süresini uzun tutma yolunu tercih etmişler, ayrıca bu durumu, eşinin müracaatı üzerine mahkeme tarafından evlilik bağına son verilebilmesine (tefrîk) imkân sağlayan bir gerekçe saymamışlardır. Buna göre hükmen ölüm kararı için mefküdün akrabalarının vefatına veya ortalama olarak yaşayabileceği âzami süreye kadar -ki bazılarıncı bu sınır 120 yaşa kadar yükseltilebilir- beklemek gerekir. Bazı Hanefî mezhebi eserlerinde bu konuda herkesi bağlayıcı yaş sınırlandırması yapmak yerine mefküdün akrabalarının durumu ve kayboluş şartları da dikkate alınarak mâkul bir süre beklendikten sonra ölüm kararı verilmesinin veya bu hususu düzenlemede kamu otoritesinin yetkili sayılmasının daha isabetli olacağı ifade edilmekte ve bunun bizzat Ebû Hanîfe'den nakledilen görüşlerden biri olduğu belirtilmektedir (Osman b. Ali ez-Zeylâfî, III, 312; İbn Âbidîn, XIII, 250; Ali Haydar, s. 21-22, 41; Bilmen, VII, 221).

Mâlikîler'e göre savaşta veya salgın hastalık, tabii âfet, deniz kazası gibi tehlike şartları içinde kaybolmayan kişi hakkında yetmiş yaşına ulaşacağı tarihe kadar hükmen ölüm kararı verilemez. Ancak eşinin müracaatı üzerine hâkim gerekli araştırmayı yapar ve mefküdün durumuna ilişkin bilgi edinilmesinden ümit kesilmesi halinde dört yıl beklenir; bu süre bitince kadın vefat iddetini bekler ve sonra başkasıyla evlenebilir. Bu şartlarda fakat dârü'lislâm dışında kaybolan kişi de esir hükmünde sayılır, hük-

men ölüm kararı için yetmiş veya seksen yaşına ulaşacağı tarihe kadar beklenir; ancak eşin zarar görmesi durumunda müracaatı üzerine hâkim evliliği sona erdirir. Savaş ve tehlike şartları içinde kaybolma halinde ise gereken araştırma yapıldıktan sonra bir yıl beklenir, bu süre bitince ölümüne karar verilir, malı hakkında miras hukuku hükümleri uygulanır ve eşi vefat iddeti beklemeye başlar. Savaşın dârü'lislâm'da cereyan etmiş olması halinde sürenin başlangıç tarihiyle ilgili bazı görüş ayrılıkları vardır (Sahnûn, II, 448-453; Bilmen, VII, 222-223; *Mu.F.*, XXXVIII, 268-269).

Şâfiî mezhebinde yaygın görüş ancak mefküdün daha fazla yaşamayacağına kanaat getirildiğinde hükmen ölüm kararı verilebileceği yönündedir. Âzami yaşla ilgili olarak altmış iki ile 120 arasında değişen ölçüler önerilmişse de sahih kabul edilen görüşe göre bu hususun takdiri hâkime bırakılmıştır. İmam Şâfiî'nin, kaybolma tarihinden itibaren dört yıl beklendikten sonra mefküdün eşinin nikâhı feshettirebileceği ve vefat iddetini beklemesinin ardından evlenebileceği görüşünderken daha sonra hükmen ölümüne karar verilir malı taksim edilemediği gibi vefatı hakkında kesin kanıt olmadan eşine fesih imkânının da verilemeyeceği yönünde ictihadda bulunduğu nakledilir. İmam Şâfiî'nin önceki ictihadını esas alarak mefküdün karısının dört yıl beklendikten sonra vefat iddetini tamamlayıp evlenebileceği görüşünü benimseyen Şâfiî fakihlerinin bir kısmına göre bunun için mahkeme kararı gerekirken bazılarına göre gerekmez (Şâfiî, V, 239-240; Şîrâzî, IV, 83, 545-547, 624-625; *Mu.F.*, XXXVIII, 268, 277).

Hanbelî mezhebinde, mefküdün kayboluş şartları hayatta olabileceğini düşündürüyorsa ölüm kararı için kişinin ortalama olarak yaşayabileceği sürenin dolmasına kadar beklemek gerekir. Ağırlıklı görüşe göre bu yaş doksandır. Bunun hâkimin takdirine bırakılması gerektiğini savunanların yanında 120 olarak belirlenmesi gerektiğini düşünenler de vardır. Savaş ve tehlike şartlarında kaybolma durumunda ise mefküdün ölümüne karar verilebilmesi için kayboluş tarihinden itibaren dört yıl beklenmesi lâzımdır. Bu süre dolunca eşi hâkim kararına gerek olmaksızın vefat iddetini tamamlayarak başkasıyla evlenebilir. Ancak nafaka temininde zorluk bulunması halinde eşinin müracaatı üzerine hâkim bu süreden önce de evliliği sona erdirebilir (İbn Kudâ-

me, IX, 186-191; XI, 247-259; Bilmen, VII, 224).

Zâhirî İbn Hazm mefkûdün ölümü kesinleşmedikçe nikâhının feshedilemeyeceği görüşündedir. İmâmîyye mezhebinde tercih edilen görüşe göre mefkûd, yaşlılarının ortalama olarak hayatta kalabilecekleri zamana kadar sağ kabul edilir ve 100 yaş âzami sınıra sayılır. Bu mezhepte on, hatta dört yıl beklemenin yeterli olduğunu ileri sürenler de vardır. İbâzîler dört yıl geçtikten sonra mefkûdün ölümüne hükmedilebileceğini söylerler (Muhammed Abdürrahîm Muhammed, s. 10; Aktan, s. 33).

Sonuç olarak İslâm hukukçuları, savaş ve tehlike şartlarının söz konusu olmadığı durumlarda -akranlarının yaş ortalamasına veya altmış iki ilâ 120 arasında değişen yaş kriterlerine göre- hayatından ümit kesilmedikçe kişinin hükmen ölümüne karar verilemeyeceği noktasında birleşmekte, ancak mefkûdün eşinin böyle uzun bir süre beklemesinden doğabilecek zararlar konusunda iki farklı eğilim bulunmaktadır. Hanefîler'e ve aynı görüşü paylaşanlara göre hükmen ölümüne karar verilmesinden önceki sürede diğer kazanılmış haklarında olduğu gibi evlilik bağının da varlığını koruduğunu kabul etmek gerekir ve bu dönemde nikâhın feshine karar vermek evliliğin devamını kabul etmekten daha az sakıncalı değildir. Mâlikîler'in temsil ettiği eğilim ise nikâhın diğer konulardan ayrı düşünülmesi ve mâkul bir bekleme süresinin ardından eşinin talebi halinde hâkim tarafından evliliğin sona erdirilebilmesi gerektiği yönündedir. Bu konudaki görüşlerin delillendirilmesi sırasında genellikle birinci eğilimin Hz. Ali'nin, ikinci eğilimin Hz. Ömer'in ictihadları paralelinde olduğu belirtilir. Hz. Ali'den nakledilen, mefkûdün zevcesinin ölünceye veya boşama haberi gelinceye kadar onun nikâhında kalacağı şeklindeki görüş İbn Mes'ûd, Nehâf, Hammâd b. Ebû Süleyman, İbn Ebû Leylâ, İbn Şübrûme, Osman el-Bettî ve Süfyân es-Sevrî gibi sahâbe ve tâbiîn fakihleriyle bazı mezhep imamları tarafından da benimsenmiştir. Bu hususta rivayet edilen aynı içerikteki hadisin sıhhati ise tartışmalıdır. Öte yandan Hz. Ömer'den mefkûdün karısının dört yıl bekleyeceği, bunu takiben dört ay on gün vefat iddeti tamam olduğunda başkasıyla evlenebileceği görüşü nakledilmiş olup Hz. Osman, İbn Ömer ve İbn Abbas ile kendilerinden yapılan ikinci rivayete göre Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'un ictihadları da bu istikamette-

dir. Saïd b. Müseyyeb'den ise savaş safarında kaybolanın karısının bir yıl, başka durumda kaybolanın karısının dört yıl bekleyeceği görüşü nakledilir. İkinci eğilimi benimseyen fakihler arasında bekleme müddetinin kaybolma tarihinde mi yoksa hâkime başvurma tarihinde mi başlayacağı vb. hususlarda bazı fikir ayrılıkları vardır (Sahnûn, II, 451 vd.; Serahsî, XI, 35 vd.; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, III, 471-473; Muhammed Abdürrahîm Muhammed, s. 13-31; *Mu.F.*, XXXVIII, 268-269).

Osmanlı Devleti'nin son döneminde yürürlüğe konan Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nde Mâlikî ve Hanbelî mezheplerindeki ictihadlardan yararlanılarak nafaka bırakmayan mefkûdün eşinin müracaatı üzerine hâkimin gerekli araştırmayı yapıp tarafların evliliğini sona erdirmesi (tefrik); mefkûd nafaka bırakmışsa yine eşinin başvurusuyla hâkimin araştırmada bulunması ve yaşayıp yaşamadığına dair haber alınmasından ümit kesilirse bu tarihten itibaren dört sene beklenmesi, bu süre zarfında da bir haber çıkmazsa ve eşin talebi devam ediyorsa tefriğe hükmetmesi; eğer koca savaşta kaybolmuşsa muhariplerin ve esirlerin yerlerine dönmelelerinden itibaren bir yıl geçtikten sonra tefrik kararı vermesi öngörülmüştür (md. 126-127). Bu düzenlemede Balkan savaşları ve I. Dünya Savaşı esnasında cepheye gidip kendisinden hiç haber alınmayan çok sayıda insanla ilgili sosyal realitenin etkili olduğu görülmektedir. Son dönemdeki gelişmelerin etkisiyle Mısır'da yapılan yasal düzenlemelerde de önce Mâlikî mezhebi esas alınarak mefkûdün eşi ve malları açısından ayrı bekleme süreleri benimsenmişken bu ayrımın çıkaracağı sorunlar değerlendirilip çok geçmeden Hanbelî mezhebinden ve kısmen Ebû Hanîfe'nin görüşünden istifade edilerek -değişik ihtimallere göre farklı prosedürler uygulansa da- mefkûdün hem mallarını hem eşini kapsayacak şekilde dörder yıllık süreler öngörülmüştür (Ebû Zehre, s. 498-500; Ali Seyyid Hasan, s. 104-109; Aydın, s. 202-203).

Mefkûdün hükmen ölmüş sayılması için bir görüşe göre mutlaka mahkeme kararı gerekir ve bu karar inşâî niteliktedir, dolayısıyla mefkûd vefat kararının verildiği tarihten itibaren ölmüş kabul edilir; diğer görüşe göre ise öngörülen sürelerin (yaş ölçüsü, kadın için bekleme süresi ve iddet müddeti) dolması yeterlidir, yani mahkeme kararı inşâî değil izhârî niteliktedir (*Mu.F.*, XXXVIII, 277-278; ayrıca bk. Ali Seyyid Hasan, s. 95). Hakkında

hükmen vefat kararı verildikten sonra çıkıp gelmesi halinde mefkûd mirasçılara dağıtılan mallardan mevcut olanların aynen iadesini talep edebilir; Mâlikî ve Şâfiîler'e göre tüketilenlerin de tazminini isteyebilir, Hanefîler'e göre isteyemez; Hanbelî mezhebinde gerek tazmin ettirebileceği gerekse ettiremeyeceği yönünde rivayetler vardır. Yine sağ olarak dönen mefkûd karısı başkasıyla evlenmişse Hanefîler'e göre bu evliliği feshettiremez; Mâlikî mezhebinde bazı ayrıntılar ve görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte temel yaklaşım Hanefî mezhebindeki gibidir (Sahnûn, II, 449-451; Bilmen, VII, 221; *Mu.F.*, XXXVIII, 279-280). Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde ise mefkûdün nikâhının geçerliliğini koruduğu, dolayısıyla isterse boşayabileceği isterse nikâhında tutabileceği görüşü hâkimdir; bazı Hanbelî fakihleri kadına seçim hakkı verilmesi gerektiği kanaatinde; bu iki mezhepte farklı durumlara göre başka görüş ayrılıkları da bulunmaktadır (Şîrâzî, II, 146; Şîrbînî, III, 397-398; Bilmen, VII, 221, 224-225; *Mu.F.*, XXXVIII, 279-280). Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nde 126 ve 127. maddelere göre tefrik kararı verilmesi üzerine mefkûdün eşi başkasıyla evlendiğinde mefkûdün çıkıp gelmesinin yeni evliliğin infisâhını gerektirmeyeceği, buna karşılık sırf hükmen ölüm kararına binaen eşinin başkasıyla evlenmesi durumunda mefkûdün yaşadığı anlaşılırsa ikinci evliliğin münfesh olacağı hükme bağlanmıştır (md. 128-129).

Fıkıh eserlerinin mefkûd bahsinde ele alınan meseleler Türk medenî hukukunda kısmen "ölüm karfinesi" ve ağırlıklı olarak "gaiplik" kavramları çerçevesinde incelenir. Şöyle ki: Türk Medenî Kanunu'nda bir kimsenin -cesedi bulunamamış olsa bile- ölümüne kesin gözüyle bakılmayı gerektirecek durumlar içinde kaybolması "ölüm karfinesi" olarak nitelenmiş ve bu gibi kimselerin gerçekten ölmüş sayılacakları hükme bağlanmıştır (md. 30). Ölüm tehlikesi içinde kaybolan veya kendisinden uzun zamandan beri haber alınamayan bir kimsenin vefatı kuvvetle muhtemel görüldüğünde ise hakları bu ölüme bağlı olanların -ölüm tehlikesinin üzerinden en az bir yıl veya son haber tarihinden itibaren en az beş yıl geçtikten sonra- yapacakları başvuru üzerine mahkemenin kayıp kimse hakkında bilgisi bulunan kişileri ilânla davet edeceği, en az altı ay sonra bu ilândan sonuç alınamaması durumunda gaiplik kararı vereceği, ölüme bağlı hakların aynen gaibin vefatı

ispatlanmış gibi kullanılacağı ve gaiplik kararının ölüm tehlikesinin gerçekleştiği veya son haberin alındığı günden başlayarak hüküm doğuracağı belirtilmiştir (md. 32-35). Bu kuralların açılımı mahiyetinde olmak üzere mirasla ilgili olarak da bazı özel hükümler konmuş, bu arada hakkında gaiplik kararı verilmiş kimsenin mirasçuları veya mirasında hak sahibi olan kişilerden -terake malları kendilerine teslim edilmeden önce- göstermeleri istenen güvencenin âzami süresi gaibin 100 yaşına varması şeklinde belirlendiği gibi hazinenin gaiplik kararı isteminde bulunabilmesi için de sağ olup olmadığı bilinmeyen kimsenin 100 yaşını dolduracağı süre kriterinden yararlanılmıştır (md. 584-588).

Fıkıh kitaplarında daha çok "yaşadığı bilinmekle beraber nerede bulunduğu bilinmeyen kimse" anlamında kullanılan "gâib" kavramını mefküden ayırt etmek üzere birincinin durumu "el-gaybetü'l-munkatîa" (irtibatın kesik olduğu gaiplik), ikincisinin durumu da "el-gaybe gayrû'l-munkatîa" şeklinde ifade edilir. İslâm hukukçuları, bu durumdaki bir kimsenin şahsiyetinin devam ettiği ve kural olarak gaipliğin mahkeme kararıyla evlilik bağının sona erdirilmesi için başlı başına bir gerekçe olamayacağı noktasında fikir birliği içindedir. Ancak bunun, günümüz pozitif hukuk düzenlemelerinde genellikle boşanma sebeplerinden biri sayılan terkte olduğu gibi, başta nafaka olmak üzere kocanın evlilikten doğan yükümlülüklerini yerine getirmemesine yol açması halinde hâkim eşin talebi, olayın özelliği ve tarafların kusur durumlarını göz önünde tutarak nafakanın sağlanmasına ilişkin tedbirleri almaya ve bazı fakihlere göre gerektiğinde tefrik kararı vermeye yetkilidir. Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin 126. maddesi mefkûdün yanı sıra nafaka bırakmadan uzakça bir yere gidip izini kaybettiren kimsenin de eşinin müracaatı üzerine hâkimin gerekli araştırmayı yapıp tarafları tefrik etmesi hükmünü getirmiştir (ayrıca bk. MEHİR; NAFKA; TALÂK; TEFRİK).

BİBLİYOGRAFYA :

Cevherî, *eş-Şihâh*, "gyb", "fkd", md.leri; *Lisânü'l-'Arab*, "gyb", "fkd" md.leri; Şâfiî, *el-Üm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), V, 239-241; Sahnûn, *el-Müdeveve*, II, 448-453; Şirâzi, *el-Mühezzebe* (nşr. Muhammed ez-Zühaylî), Dımaşk - Beyrut 1417/1996, II, 146; IV, 83, 545-547, 624-625; Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 34 vd.; Kâsânî, *Bedâ'î'* (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1418/1997, VI, 196; İbn Kudâme, *el-Muğnî* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulvî), Riyad 1999, IX, 186-

191; XI, 247-259; Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Teb-yinü'l-hakâ'ik*, Bulak 1313, III, 310-312; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, *Naşbü'r-râye*, [baskı yeri yok] 1393/1973 (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), III, 471-473; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, V, 176-179; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 397-398; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kinâ'*, IV, 464-469; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, *Şerhu Muhtaşarı Halîl*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdir), IV, 149 vd.; İbn Âbidîn, *Hâşiyetü İbn 'Âbidîn* (nşr. Hüsâmeddin b. Muhammed Sâlih el-Ferfûr v.dğr.), Dımaşk 1421/2000, XIII, 238-255; Ali Haydar, *Risâle-i Mefkûd*, İstanbul 1309; M. Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, Kahire 1377/1957, s. 347-355, 360-367, 497-502; Bülent Köprülü, *Medenî Hukuk*, İstanbul 1979, s. 245 vd.; Ali Seyyid Hasan, *el-Ahkâmü'l-hâşşa bi'l-mefkûd*, Kahire 1984; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*, Dımaşk 1405/1985, V, 784 vd.; VII, 643-644; Bilmen, *Kamus*, VII, 208-227; M. Akif Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul 1985, s. 146-148, 202-203; Muhammed Abdürrahîm Muhammed, *Zevcetü'l-gâ'ib*, [baskı yeri yok] 1410/1990 (Dârü's-selâm); Hamza Aktan, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*, İstanbul 1991, s. 31-33; Bilge Öztan, *Şahsın Hukuku*, Ankara 1997, s. 21 vd.; Ali Arslan Topçuoğlu, *İslâm Hukukunda Mefkûd ve Hükümleri* (yüksek lisans tezi, 1998), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdülkerim Ünalın, "İslâm Hukukunda Gaibin / Mefkûdün Evlilik ve Miras Durumu (Mukayeseli Olarak)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III/1, Diyarbakır 2001, s. 110-148; Yunus Vehbi Yavuz, "Osmanlı Sultanı Muhammed Reşad Döneminde Kocasını Kaybolan Kadının Evlenmesine İmkân Veren Fıkıhî Hüküm Değişikliği İle İlgili Bir Vesika", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 1, Konya 2003, s. 79-93; "Gaybe", *Mu.F*, XXXI, 321, 324-326; "Mefkûd", a.e., XXXVIII, 267-280.



BEŞİR GÖZÜBENLİ

MEFSEDET

(المفسدة)

Şer'an yasak fiillerin içerdiği veya hakkında özel hüküm bulunmasa da dinin temel amaçlarını ihlâl eden zararlar ve kötülükler anlamında usul-i fıkıh terimi.

Sözlükte "itidal çizgisinden sapmak, bozulmak" anlamına gelen ve salâhın karşıtı olan fesâd kökünden türetilmiş olup "bozulmaya sebebiyet veren, fesat ve zarar içeren" demektir; isim olarak çoğulu mefâsîd, karşıtı maslahattır (*Lisânü'l-'Arab*, "fsd" md.; Zemahşerî, s. 341). Fıkıh literatüründe mefseadet ruhî veya bedenî, ferdî veya içtimâî olsun dünyevî ve uhrevî zararları (mazarrat), acı ve acıya yol açan sebepleri ifade eden bir terim olarak kullanılır; ancak hükümlerin dayanağını oluşturan bir gerekçe sayılması için dinin amaçlarıyla bağının kurulması özel bir önem taşır. Gazzâlî, bu noktaya dikkat

çekmek üzere bir fıkıh usulü terimi olarak mefsedeti "maslahatın zıddı" şeklinde tanımlayıp bu anlamda maslahatın da dinin (şer') insanların din, can, akıl, nesil ve mallarını koruma şeklinde özetlenebilecek olan amaçlarını korumayı ifade ettiğini ve bunların ihlâline yol açan her şeyin mefseadet, mefsedeti gidermenin de maslahat olduğunu belirtir (*el-Müstaşfâ*, I, 286-287).

Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde fesad kelimesi ve ondan türemiş isim ve fiiller geçmekle beraber mefseadet şeklinde bir kullanım mevcut değildir. Genel olarak fesad içeren eylemlerin terkedilmesini, özel olarak da insanların din, can, akıl, nesil ve mal emniyetlerine yönelik zararların giderilmesini isteyen, insanlara doğrudan veya dolayısıyla zarar veren davranışları, bilhassa haksızlık, haset, kin, buğz ve arkadan konuşmayı yasaklayan, mârufu emredip münkerden kaçınmayı öğütleyen pek çok âyet ve hadis bulunmaktadır (meselâ bk. el-Bakara 2/231; Âl-i İmrân 3/104; el-Mâide 5/2, 87; el-A'râf 7/33, 157; en-Nahl 16/90; eş-Şuarâ 26/183; eş-Şûrâ 42/42; et-Talâk 65/6; Wensinck, *el-Mu'cem*, "fsd" md.). İslâm'ın ana kaynaklarındaki bu ifadeleri dikkate alan usul ve kelâm âlimleri, şer'î hükümlerin maslahatı celb ve mefsedeti defetme esasına dayandığı noktasında birleşmiş ve Resûl-i Ekrem'in, "Zarar vermek de zarara zararlar mukabele etmek de yoktur" anlamına gelen meşhur sözü İslâm hukukunun temel ilkelerinden birini oluşturmuştur (İbn Mâce, "Ahkâm", 17; Kâdî Abdülcebbar, XIV, 53-106, 140-154; Âmidî, III, 249-251; Şâtîbî, II, 40-45; Aclûnî, II, 365; *Mecelle*, md. 19). Bir ibadet veya hukukî işlemin şer'an aranan gereklerinde eksiklik bulunması ise "fesad" terimiyle ifade edilir ve bu tür olumsuzluk fıkıh usulü eserlerinde özel olarak incelenir (bk. FE-SAD).

Mefsedetle maslahat kavramları arasında karşıtlık bulunduğundan mefsedetin giderilmesi ilkesinin fikrî temelleri, meşruiyet delilleri, ihtihad usulündeki yeri, müstakîl bir delil sayılıp sayılmayacağı ve istihsan, örf, maslahat-ı mürsele, sedd-i zerâi' gibi diğer şer'î delillerle alakası, mefseadet kavramının fıkıh literatüründeki yeri, bu kavramın hüsün ve kubuh teorisiyle irtibatı, yani mefsedetin belirlenmesinde akıl - nakil ilişkisi, mefsedetin değişik açılardan taksimi gibi konularda maslahat hakkındaki bilgi ve değerlendirmeleri göz önünde bulundurmaya gerekir (bk. MASLAHAT). Bununla

birlikte bazı eserlerde mefsedet için yapılmış şu ayırımların üzerinde özel olarak durulduğu belirtilmelidir: Mükelleflerin genelini ilgilendirenlere umumi, belirli kimseleri ilgilendirenlere hususi mefsedet denir. Meselâ ülkenin düşman saldırısına uğraması umumi, mesken muhitinde komşunun kötü koku yayan bir imalâthane açmasıyla meydana gelen zarar hususi bir mefsedettir. İhlâl veya yok ettikleri maslahatların derecesi bakımından mefsedetler büyük ve küçük kısımlarına ayrılır. En büyük mefsedet, en yüce maksat olan Allah'ın varlık ve birliğine iman maslahatını ihlâl eden küfür ve şirkittir; bundan sonra diğer büyük günahlar gelir ve mefsedetler en büyük günahlardan en küçük günahlara doğru derecelenir. Gerçekleştikleri varlık âlemine göre mefsedetler dünyevî ve uhrevî olabilir. Dünyevî mefsedetler, dünya hayatının bir imtihan alanı olması dolayısıyla insanların uğradığı birtakım belâ, sıkıntı ve musibetlerdir (el-Bakara 2/155-156; el-Enbiyâ 21/35; el-Mülk 67/2); âhiretteki en büyük mefsedet ise cehennem azabıdır (Tâhâ 20/127; ez-Zuhruf 43/74-75). Mefsedetler ayrıca açık ve gizli şeklinde iki kısma ayrılır. Akliselim sahibi herkes tarafından zarar olduğu apaçık bir şekilde anlaşılabilen mefsedetler açık, zarar olduğu çeşitli araştırmalar veya derin düşünme sonunda belirlenebilecek olanlar ise gizli mefsedetlerdir. Meselâ zulmün mefsedet oluşu apaçıktır. Buna karşılık ribâ, Bakara sûresinin 275. âyetinde belirtildiği üzere herkes tarafından kavrana-mayan mefsedetler içermektedir (İzzeddin İbn Abdüsselâm, I, 19-21, 24, 37, 48, 49-50). Sedd-i zerâi' deliliyle mefsedetnin giderilmesi ilkesi arasında özel bir ilişki bulunduğu da dikkat edilmelidir. Şöyle ki: Adı geçen delil araçların (vesâil) amaçlara (makâsîd) tâbi kılınması temeline dayandığından kötü sonuçlara götüren vasıtalar da mefsedet kapsamında sayılmakta ve mahiyeti bakımından haram olmadığı halde bunlar haram kabul edilmektedir (İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvaḳḳat'in*, III, 135-136; İzzeddin İbn Abdüsselâm, I, 46, 107; ayrıca bk. SEDD-i ZERÂİ').

Bir meselede mefsedetle maslahatın birleşmesi durumunda maslahatın celbine mi mefsedetnin def'ine mi öncelik verileceği ve her biri mefsedet içeren çözümler bulunması halinde hangisinin tercih edileceği gibi hususlar İslâm âlimlerinin üzerinde durdukları konular arasında yer alır. Katıksız maslahat (el-mas-

lahatü'l-hâlisa) ve katıksız mefsedet (el-mefsedetü'l-hâlisa) bulunup bulunmadığı tartışmalarının ayrıntıları bir yana dünyada bu tür maslahat ve mefsedetlere nâdir rastlandığı, dünya hayatında mefsedet olarak nitelenen durumların önünde, sonunda, yanında veya beraberinde az ya da çok lezzet veya yararın bulunduğu genel kabul gören bir husustur. Diğer bir ifadeyle bir şeyin maslahat veya mefsedet oluşu izâfîdir; halden hale, kişiden kişiye, zamandan zamana değişir ve bu izâfiliğin ortaya çıkardığı tercih sorunu ancak onun baskın yönüne göre aşılımaya çalışılır. Eğer bir şeyin maslahat yönü ağır basıyorsa örfen maslahat, mefsedet yönü ağır basıyorsa örfen mefsedet olduğu anlaşılır (Şâtîbî, II, 25-26, 39).

Bir konuda maslahat ve mefsedet bir arada bulunması halinde İslâm âlimleri kural olarak mefsedet defetmenin maslahatın celbine takdim edileceği kana-tindedir. Çünkü gerek şâriin gerekse akıl sahiplerinin kötülükleri defetme konusundaki özen ve hassasiyeti yararların elde edilmesi konusundaki hassasiyete nisbetle daha kuvvetlidir (M. Ali b. Hüseyin, II, 187). Bu anlayış fıkıh literatürüne, "Helâl ve haram birleştiğinde haram galip gelir" (Süyûtî, s. 105-108; İbn Nüceym, s. 43); "Haram kılma ve mubah kılma gerekçeleri birlikte bulunursa haram kılma gerekçesi üstün tutulur" (Güzelhisârî, s. 307) gibi ifadelerle yansımış ve, "Def'-i mefâsîd celb-i menâfi'den evlâdır" kuralı *Mecelle*'nin küllî kaideleri arasında yer almıştır (md. 30). Buna şöyle bir örnek verilebilir: Bir şahsın kendi mülkünde her türlü tasarrufta bulunabilmesinin sağlayacağı yarar başkalarının can ve mal güvenliğiyle çatışırsa mefsedetnin giderilmesi menfaatin celbine tercih edilir ve başkasına açık bir zararın bulunduğu durumlarda o kişinin tasarrufları sınırlandırılabilir (Mesud Efendi, s. 19).

Ancak maslahat ve mefsedet bir arada bulunması durumunda mefsedetnin giderilmesine öncelik verilmesi mutlak bir kural olmayıp maslahat yönünün galip gelmesi halinde yararın sağlanması mefsedetnin giderilmesine tercih edilir. Meselâ yalan söylemek haram (mefsedet) olduğu halde karı-kocanın veya iki hasmının arasını düzeltmek amacıyla yalan söylenmesine cevaz verilmiştir. Çünkü burada yalanla elde edilecek menfaat (maslahat) onun doğuracağı mefsedetten daha büyük ve önemlidir (İzzeddin İbn Abdüsselâm, I, 96; Ali Haydar, s. 157). Fakat


bu müsaade yalanın aslî hükmünü de-ğiştirmemekte, söz konusu olayla sınırlı olarak üstün yarar uğruna bir mefsedete katlanılabileceği anlamına gelmektedir. Maslahat ve mefsedet bir arada bulunup mefsedet yönünün galip olması halinde mefsedet gidermenin maslahatı elde etmeye tercih edileceği açıktır (İzzeddin İbn Abdüsselâm, I, 50, 83; Şâtîbî, II, 26-27). Kur'ân-ı Kerîm'de içki ve kumarın bazı yararları bulunduğu ifade edilmiş, ancak günahı faydasından büyük olduğu belirtilerek içki içme ve kumar oynama kesin biçimde yasaklanmıştır (el-Bakara 2/219).

Bir meseledeki çözümlerin her biri mefsedet içeriyorsa çeşitli derecelerdeki mefsedetlerin çatışması söz konusudur. Bu takdirde terke veya giderilmeye ilk önce zararı ve mefsedetini en büyük olan-dan başlanılır (Güzelhisârî, s. 311; Ali Ahmed en-Nedvî, s. 166). Bu yaklaşımı yansıtan bazı küllî kaideler *Mecelle*'de şöyle ifade edilmiştir: "Zarar-ı âmmî def' için zarar-ı hâs ihtiyar olunur"; "Zarar-ı eşed zarar-ı ehaf ile izâle olunur"; "İki fesad teâruz ettikte ehaffi irtikâb ile âzaminin çaresine bakılır"; "Ehven-i şerreyn ihtiyar olunur" (md. 26-29). Meselâ bir kimse ölümlü tehdit edilerek kendisinden haksız yere başkasının malına zarar vermesi istense mala verilecek zarar canın yitirilmesinden daha hafif bir mefsedet olduğundan böyle bir haksız fiili işleyebilir. Fakat aynı tehditle başkasını haksız yere öldürmesi istenirse bunu işlemenin mefsedetini daha büyük olduğundan böyle bir fiile cevaz verilmez. Bir meseledeki çözümlerin içerdiği mefsedetlerin eşit düzeyde olması halinde ise hangisinin öncelikle defedileceği hususunda mükellef seçim yapmakta serbest bırakılmıştır.

İslâm âlimlerinin mefsedet kavramıyla ilgili usul incelemeleri esnasında yer yer fûrû-i fıkıhla ilgili ayrıntılara girdikleri ve ele aldıkları meseleleri kendi dönemlerinin şartlarına göre sonuca bağlamaya çalıştıkları görülürse de bunları, karşılaşılan bütün hayat olayları için kalıcı çözümler üretmekten çok belli başlı ihtimallerden hareketle bu konuda olabildiğince objektif değerlendirmeler yapmaya yardımcı olacak bazı ilkelere ulaşma çabası olarak düşünmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "fsd" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "fsd" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "fsd" md.; İbn Mâce, "Aḥkâm", 17; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muḡnî*, XIV, 53-106, 140-154; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Uşûl* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efğânî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1973, II,

202-208; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, Bulak 1324, I, 286-287, 296-297; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa* (nşr. Abdürrahîm Mahmûd), Beyrut 1404/1984, s. 341; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahşûl* (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Beyrut 1412/1992, II/2, s. 230, 237-242; Âmidî, *el-İhkâm*, Kahire 1387/1968, III, 237-238, 249-251; İzzeddin İbn Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-aḥkâm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 10-12, 19-24, 37, 46, 48-51, 83, 96, 107; M. Ali b. Hüseyin, *Tehzîbü'l-furûk ve'l-kavâ'idü's-seniyye fi'l-esrârî'l-fîkhiyye* (Karâfî, *el-Furûk* içinde), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 187; Tûfî, *Risâletü't-ṭûfi fi ri'âyeti'l-maşlahâ* (Abdülvehhâb Hallâf, *Meşâdirü't-teşri'î'l-İslâmî fî mâ lâ naşşa fih* içinde), Küveyt 1392/1972, s. 108; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul 1308, III, 5; IV, 3, 5-14; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lamü'l-muvakkât*'in (nşr. Tâhâ Abdürrahûf Sa'd), Beyrut 1973, III, 135-136; a.mlf., *Miftâhu dâri's-sa'ade*, Kahire 1323, II, 14-71; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 25-27, 37-45; III, 47-48; IV, 206; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, Kahire 1378/1959, s. 105-108; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, Kahire 1322, s. 43; Aclûnî, *Keşfü'l-ḥafâ'*, II, 365; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâ'ik*, s. 307, 311; İbn Âbidîn, *Mecmû'atü resâ'il*, II, 112; *Mecelle*, md. 19, 26-29, 30; Mesud Efendi, *Mir'ât-ı Mecelle*, İstanbul 1302, s. 19; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, İstanbul 1313, s. 155-158; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Fîkhü'l-İslâmî fî şevbihi'l-cedid*, Dimaşk 1967, I, 96; a.mlf., *el-İstislah ve'l-meşâlihu'l-mürsele*, Dimaşk 1988, s. 37; Osman Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, İstanbul 1973, s. 158-164; Abdülazîz b. Abdürrahman es-Said, "Ri'âyetü'l-maşlahâ ve der'ü'l-mefsede", *Eduâ'ü's-şerî'a*, X, Riyad 1399, s. 1-36; M. Mustafa Şelebî, *Ta'lîlül-aḥkâm*, Beyrut 1981, s. 279; Bilmen, *Kamus*'u, I, 264-265; M. Tâhir b. Âşûr, *Makâşidü's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Tunus 1985, s. 65; Ali Ahmed en-Nedvî, *el-Kavâ'idü'l-fîkhiyye*, Dimaşk 1412/1991, s. 166, 186, 207, 215; Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul 1996, s. 265-270; a.mlf., "İslâm Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfî'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *İLAM Araştırma Dergisi*, I/1, İstanbul 1996, s. 93-102; M. Hasan Mustafa el-Bugâ, *Der'ü'l-mefsede fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Dimaşk 1417/1997, s. 43-105, 204-225, 230-306; Abdülkadir Şener, "İslâm Hukukunda Maslahat ve MefseDET Anlayışı", *AÜİFD*, XVIII (1970), s. 104-108; İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, XIX, 60-62.  FERHAT KOCA

MEGÂMÎ (المغامي)

Ebû Ömer Yûsuf b. Yahyâ
b. Yûsuf ed-Devsi el-Megâmî
(ö. 288/901)


Mâlikî fakihî.

Ashaptan Ebû Hüreyre'nin soyundan olup aslen Tuleytula'nın (Toledo) Megâm köyündendir. Kurtuba'da (Cordoba) yetişti. Yahyâ b. Yahyâ el-Leysi, Saîd b. Hassân ve Yahyâ b. Müzeyn'den hadis dinledi, İbn

Habîb es-Sülemî'den fıkıh öğrendi ve kitaplarını rivayet etti. Tahsil için Doğu seyahatine çıktı. Haremeyn, San'a ve Kahire'de Ali b. Abdülazîz el-Begavî, Ebû İshak ed-Deberî, Yûsuf b. Yezîd el-Karâtîsî, Ebû Mus'ab ve başkalarından hadis dinledi. Yedi yıl Haremeyn'de kalmak üzere on bir yıl süren bu seyahatinden sonra Kurtuba'ya döndü. Ardından tekrar Kahire'ye gitti ve daha sonra Kayrevan'a yerleşti. Haremeyn, Yemen, Mısır ve Kayrevan'da birçok âlim kendisinden hadis yanında İbn Habîb'in eserlerini dinledi. Bu âlimler arasında Ali b. Abdülazîz el-Begavî, Ebû'l-Abbas el-İbyânî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Nusr el-Kayrevânî, Muhammed b. Futsay, Ebû'l-Arab, İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî ve Saîd b. Fahlûn anılabılır.

Endülüs'te Mâlikî mezhebinin yayılmasında önemli katkısı olan İbn Habîb es-Sülemî'nin, Mâlikî mezhebinin ilk ana kaynaklarından biri olan *el-Vâziha fi's-sünen ve'l-fîkh*'i ve diğer bazı eserleri Megâmî tarafından rivayet edilmiştir. Bilhassa *el-Vâziha*'nın hemen bütün nüshaları onun rivayetine dayanır (Dabbî, s. 496; Muranyi, s. 39, 43, 47-48, 156). İbn Habîb'in *Kitâbü't-Târihi*'i de Megâmî'nin ilâvelerini ihtiva etmektedir. Özellikle Hicaz Mâlikî ulemâsının görüşlerini iyi bilen ve bunları savunan Megâmî, İmam Şâfiî'yi tenkit etmiş ve kendisine on bir cüzden oluşan bir reddiye yazmıştır (günümüze kısmen ulaşan yazma nüshası için bk. a.g.e., s. 157). İmam Mâlik ve Ömer b. Abdülazîz'in faziletleri hakkında birer eser kaleme alan Megâmî 288 (901) yılında Kayrevan'da vefat etti. Humeydî diğer kaynakların aksine 283 (896) veya 285'te öldüğünü kaydeder (*Cezvetü'l-muktebis*, s. 350).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Habîb es-Sülemî, *et-Târih* (nşr. J. Aguadé), Madrid 1991, neşreden giriş, s. 75, 87-88; Ebû'l-Arab, *Ṭabaḳâtü 'ulemâ'i İfrîkiyye* (nşr. Muhammed Ben Şeneb), Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Lübnânî), s. 80-81; Muhammed b. Hâris el-Huşenî, *Aḥbârü'l-fukahâ' ve'l-muhaddiştin* (nşr. M. L. Ávila - L. Molina), Madrid 1992, s. 382; İbnü'l-Paradî, *Târihu 'ulemâ'i'l-Endelüs* (nşr. İbrâhîm el-Ebyânî), Kahire 1966, II, 201-202; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis* (nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî), Kahire 1372/1952, s. 350; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik* (nşr. Abdülkadir es-Sahrâvî), Muhammediye 1403/1983, IV, 430-433; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, Kahire 1967, s. 496-497; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XIII, 336-338; M. Muranyi, *Dirâsât fi meşâdirü'l-fîkhi'l-Mâlikî* (trc. Ömer Sâbir Abdülcelîl v.dğr.), Beyrut 1409/1988, s. 39-41, 43, 47-48, 50, 105, 155-157, 215-217; B. Ossendorf-Conrad, *Das K. al-Vâziha des 'Abd al-Malik b. Habîb*, Beirut 1994, s. 61-65.  AHMET ÖZEL

MEGÂZÎ

(bk. SİYER ve MEGÂZÎ).

el-MEGÂZÎ (المغازي)

Vâkıdî'nin
(ö. 207/823)

Hız. Peygamber'in
gazve ve seriyyelerine dair eseri
(bk. VÂKIDÎ).

MEGİLÎ (المغيلي)

Ebû Abdillâh Muhammed
b. Abdilkerîm b. Muhammed
el-Megilî et-Tilimsânî
(ö. 909/1503 [?])

Mâlikî fakihî.

Muhtemelen 844 (1440) yılı civarında Cezayir'in Tilimsân şehrinde doğdu. Berberî kabilelerinden Megile'ye mensuptur. İlk öğrenimini Tilimsân'da gördü, Kur'an'ı ezberledi. Ebû Zeyd es-Seâlibî ve Yahyâ b. Yedîr et-Tedellîsî'den ders okudu. Ebû'l-Abbas el-Vegîlî'si'den ders aldığı Bicây'e tahsilini tamamladı. Daha sonra özellikle fıkıh sahasında tanınan yetkin bir âlim olarak Güneybatı Cezayir'de Tuvat (Touat) yahınıdaki Tementift'e gitti. Burada ve yakındaki yerleşim merkezlerinde yahudilerin göze çarpan refahı ve sosyal nüfuzları karşısında yöneticilerin ihmeline tepki göstererek ehl-i zimmenin ahkâmına dair bir risâle kaleme aldı. Bu çalışmasında, yahudilerin düzenli şekilde cizye ödememekle ve önemli idarî görevler üstlenmekle İslâmî hükümlere karşı çıkıp kendilerine verilen ahdi bozduklarını, dolayısıyla onlara tanınan koruma hakkını kaybettiklerini, ayrıca şehirdeki havralarının kanunsuz olduğunu ve yıkılması gerektiğini ileri sürdü. Eser ulemâ arasında büyük bir tartışma başlattı. Megilî, Vattâsî Hükümdarı Muhammed eş-Şeyh'in sarayında konuyu tartışmak için Fas'a gittiye de ne fukahânın muhalefetine kırabildi ne de görüşleri sultan tarafından kabul gördü. Bunun üzerine Tementift'e geri döndü (882/1477). Tuvat kadısı Abdullâh b. Ebû Bekir el-Asnûnî de durumunun onun tasvir ettiği gibi olmadığını belirtip kendisine karşı çıkınca her ikisi Fas, Tunus ve Tilimsân ulemâsının görüşlerini sordu (mektup için bk. Venşerîsî, II, 214-217). İbn Zekrî et-Tilimsânî başta olmak

üzere bir grup âlimin görüşünün aksine (a.g.e., II, 217-231; Batrân, XIV/3 [1973], s. 386-388) Tilimsân kadısı Muhammed b. Abdullah b. Abdülcelil et-Tenesî ve Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî Megilî'yi destekledi (Venşerîsî, II, 235-253; Batrân, XIV/3 [1973], s. 388-389). Bunun üzerine taraftarlarını toplayan Megilî Tuvât yahudilerine saldırdı, birçok insan öldürüldü ve Tementît'teki havra yıktırıldı.

Muhtemelen 895 (1490) yılından kısa bir süre önce meydana gelen bu olayın ardından Megilî'nin Vattâsî yönetimine karşı bir hareket içine girmeyi düşündüğü, ancak taraftarlarının dağıtıldığı kaydedilir. Bu olay yüzünden Megilî bölgeden ayrıldı; öğretim ve tebliğ maksadıyla Bilâdüssûdan'a gitti; Âir, Takidda, Katsina ve Kano'yu dolaştı. Kano Sultanı Muhammed Rumfa ile yakın ilişki kurdu (897/1492); uzun süre Kano'da kaldı ve sultana tavsiyelerini içeren bir risâle kaleme aldı. Buradan Gao'ya gitti ve hacdan dönen Songay hâkimi Askia Muhammed tarafından kabul edildi, ona öğütlerde bulundu. Askia'nın sorularına cevap vererek selefi Sünnî Ali'nin mallarına el koymasını meşrû gördü ve Sudan bölgesinde geniş bir müslüman toprağı üzerinde hâkimiyet iddiasını destekledi. Oğlunun Tementît'te bir grup yahudi tarafından öldürüldüğü haberini alınca Askia'dan ülkesindeki bütün Tuvâtîlari tutuklatmasını istediye de Tînbüktü kadısı Mahmûd b. Ömer'in karşı çıkmasıyla bu engellendi. Bunun üzerine Tuvât'a dönen Megilî, Bû Ali'deki zâviyesine yerleşti ve 909 (1503) veya 910 (1504) yılında burada vefat etti.

Megilî'nin kaleme aldığı otuz kadar eserden çoğu fıkıh ve kelâm konularıyla ilgilidir. Mantık öğrenimini uygun görmeyen ve bu amaçla *el-Kavlü'l-müşrik fî tahrîmi'l-iştigâl bi'l-manûk* adlı bir eser yazan Süyûtî ile manzum yazışmalarda bulunarak onunla tartıştı; bu konuda aksi görüşü savunduğu, Batı Afrika'da yaygın olarak okunan *Minehu'l-Vehhâb fî reddi'l-fikr 'ale's-şavâb* adıyla bir risâle kaleme aldı. Ayrıca Senûsî ile de kelâm konularında tartışmaları oldu. Megilî'nin büyük tesir bıraktığı Sahrâ seyahati boyunca yazdığı risâleler bölgedeki XIX. yüzyıl islahçı âlimleri tarafından rağbet gördü. Osman b. Fûdî, onun Sünnî Ali'nin tekfiri hakkında verdiği hükümleri Hevsâ sultanlarına karşı hücumlarında kullandı. Moritanya'dan Malî'ye kadar geniş bir bölgede yayılan Kunte kabilesi de

Megilî'ye X. (XVI.) yüzyılın müceddidlerinden biri olarak büyük saygı duyar. Kunteler ve diğer Batı Afrika Kâdirleri tarikat şeyhliği şüpheli de olsa Megilî'ye tarikat silsilelerinde yer verirler. Yetiştirdiği öğrenciler arasında Eyd Ahmed (Muhammed b. Ahmed et-Tâzahtî), Âkıb b. Abdullah el-Ensamünî, Ebû'l-Abbas el-Venşerîsî ve Muhammed b. Abdülcebbâr el-Fecîcî gibi âlimler sayılabilir.

İslâmî ilimlerdeki ehliyeti ve tebliğ alanındaki başarısı Batılı araştırmacıların dikkatinden kaçmasa da Megilî sert ve uzlaşmaz kişiliğiyle, silâhlı girişimlerine ön ayak olan dini temelli tartışmalara ve o dönemdeki siyasî şartlara bakılmaksızın bu araştırmacılar tarafından yahudileri merhametsizce öldüren mutaassıp ve hoşgörüsüz biri olarak takdim edilir. Halbuki onun bu sert tavrında, Fas'ta hüküm süren Vattâsîler'in hıristiyanların müslüman topraklarını tedricen ele geçirmeleri, yahudilerin iktisadî nüfuzları ve yönetime sızmaları karşısında sessiz kalmalarına gösterilen toplumsal tepkinin etkili olduğu şüphesizdir. Megilî'nin bu tutumu, hıristiyan saldırılarına karşı zamanın yöneticilerinin ihmal ve yetersizliklerinin özellikle tarikat çevrelerinde doğurduğu tepkiden ayrı düşünülmemelidir (Batrân, XIV/3 [1973], s. 381-382). Bunun yanında bu olayların müslümanların İspanya'dan sürüldüğü ve yahudilerin Sahrâ bölgesindeki ticarî etkinliklerinin müslüman tüccarların rahatsızlık duydukları bir ölçüde geliştiği bir döneme rastladığı da belirtilmelidir.

Eserleri. 1. *Risâle fî aḥkâmî ehli'z-zimme (Te'lîf fî mâ yecib 'ale'l-müslimîn min ictinâbi'l-küffâr, Risâle fî'stî' mâli'l-yehûd)*. Râbih Bûnâr tarafından müellifin bir başka eserine ait *Mişbâhu'l-ervâh fî uşûli'l-felâh* başlığıyla yayımlanan eseri (Cezayir 1968) Georges Vajda bir makalesinde incelemiştir (bk. bibl.), H. I. Gwarzo da *The Life and Teachings of al-Maghili with Particular Reference to the Saharan Community* adlı çalışmasında tenkitli neşrini yapmıştır (London 1972, s. 97-123). 2. *Ecvibe 'an es'ileti'l-Emîr Eskiya el-Hâc Muhammed*. Abdülkâdir Zebâdiyye tarafından yayımlanan eseri (Cezayir 1974) John O. Hunwick, *Shari'a in Songhay: Al-Maghili's Replies to the Questions of Askia al-Hâjj Muhammad, Edited and Translated with an Introduction on the History of Islam in Niger Bend to 1500* adlı çalışmasında (London 1974; Oxford 1985) incele-


yerek tercümesiyle birlikte yayımlamıştır. Eseri, El Hadji Ravane M'baye ve J. M. Couq da ayrı ayrı Fransızca'ya çevirmiştir (*El²* [İng.], V, 1166). 3. *Risâle fî umûri's-salṭana*. Kano Sultanı Muhammed Rumfa için yazdığı, *Tâcû'd-dîn fî mâ yecib 'ale'l-mülûk* diye de anılan risâle T. H. Baldwin tarafından İngilizce tercümesiyle birlikte neşredilmiş (*The Obligation of Princes*, Beyrut 1932), Gwarzo'nun anılan çalışmasında da yer alan metni (s. 279-283) K. I. Bedri ve P. E. Starratt ayrıca tercüme etmişlerdir ("The Crown of Religion Concerning the Obligations of Princes", *Kano Studies*, 1/2 [1974-1977], s. 15-28). 4. *Cümle muḥtaşara fî mâ yecüzü li'l-ḥukkâm min reddi'n-nâs 'ani'l-ḥarâm*. Muhammed Rumfa'ya tavsiyelerini içeren risâle Osman b. Fûdî'nin *Tenbihü'l-ihvân 'alâ aḥvâli arzî's-Sûdân* adlı eserinde iktibas edilmiş, ayrıca Abdullah İlüfî'nin *el-İslâm fî Nijiryâ* adlı eseriyile (Kahire 1370/1950, s. 21-24) Râbih Bûnâr'ın ilk esere ait neşrinde yer almış (s. 73-77) ve H. R. Palmer tarafından tercüme edilmiştir ("An Early Fulani Conception of Islam", *Journal of African Society*, XIII [1913-1914], s. 407-414; XV [1914-1915], s. 53-59, 185-192; eserlerinin bir listesi ve yazma olanların nüshaları için bk. Hunwick v.dğr., II, 21-25; Ferrâc Atâ Sâlim, XI/3 [1411/1990], s. 345-352).

Megilî üzerine yapılan araştırmalar arasında H. I. Gwarzo ve John O. Hunwick'in çalışmalarıyla Abdullah İlüfî'nin *el-İmâmü'l-Megilî ve âşârühü fî'l-ḥukûmâtî'l-İslâmiyye fî'l-kurûni'l-vüştâ fî Nijiryâ'sı* (Kahire 1974) ve P. E. Starratt'ın *Oral History in Muslim Africa: al-Maghili Legends in Kano* adlı doktora çalışması (1993, University of Michigan) anılabilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Venşerîsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib* (nşr. Muhammed Haccî v.dğr.), Beyrut 1401/1981, II, 214-253; İbn Asker el-Mağribî, *Devḥatü'n-nâşir* (nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1397/1977, s. 130-132; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, *Neylû'l-ib-tihâc*, Trablus 1408/1989, s. 353, 576-579, 587; Abdülkâdir b. Meczûb el-Fâsî, *Teğkiretü'l-muḥsinîn bi'vefeyâtî'l-a'yân ve ḥavâdişî's-sinîn (Mevsû'atü a'lâmi'l-Mağrib* içinde, nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1417/1996, II, 816; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, s. 274; G. Vajda, "Un traité maghrebin 'adversus Judaeos': Ahkâm ahl al-Dimma du Sayh Muhammad b. Abd al-Karîm al-Magilî", *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris 1962, II, 805-813; Abbas b. İbrâhîm, *el-İlâm*, V, 106-111; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü a'lâmi'l-Cezâ'ir*, Beyrut 1400/1980, s. 308; Abdurrahman b. Muhammed el-Cilâli, *Târîhu'l-Cezâ'iri'l-*

'am, Beyrut 1400/1980, III, 71-75; Hifnâvî, *Ta'rifü'l-halef*, Beyrut 1402/1982, s. 171-173; Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, I, 573; J. O. Hunwick v.dğr., *Arabic Literature of Africa: The Writings of Central Sudanic Africa*, Leiden 1995, II, 20-25, 54, 93, 550, 628; J. O. Hunwick, "al-Maghîlî and the Jews of Tuwât: The Demise of a Community", *St.I*, LXI (1985), s. 155-183; a.m.f., "The Rights of Dhimmîs to Maintain a Place of Worship: A 15th Century Fatwâ from Tlemcen", *al-Qantara*, XII/1, Madrid 1991, s. 133-155; a.m.f., "al-Maghîlî", *El²* (İng.), V, 1165-1166; Abd-Al-Azîz Abd-Allah Batrân, "A Contribution to the Biography of Shaikh Muhammad Ibn Abd-Al-Karîm Ibn Muhammad (Umar-A'mar) Al-Maghîlî Al-Tilimsânî", *JAfr.H*, XIV/3 (1973), s. 381-394; Ferrâc Atâ Sâlim, "Muhammed b. 'Abdilkerîm el-Meğîlî: Dirâse târihiyye bibliyücrâfiyye", *'Âtemü'l-kütüb*, XI/3, Riyad 1411/1990, s. 341-358.

 AHMET ÖZEL

MEHÂDİR

(محاضر)

Taraflar ve şahitlerinin hâkim huzurunda dava ile ilgili olarak sundukları bilgi ve delillerin, yemin, ikrar veya inkârın kaydedildiği belge ve defterler
(bk. ŞÜRÛT ve SİCİLLÂT).

MEHÂİMÎ

(مهائمي)

Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Ahmed b. İbrâhîm Mehâimî (ö. 835/1432)

Hintli müfessir ve mutasavvif.

776'da (1374) Dekken bölgesinde bir liman kasabası olan, günümüzde Bombay'a bağlı Mehâim'de doğdu. Şeyh Mahdûm Fakîh Mehâimî, Mahdûm Mehâimî ve ailesinin Pîro lakabına nisbetle Ali Pîro diye de anılır. Kureyş kabilesine mensup olan dedeleri, Haccâc b. Yûsuf es-Sekaffî'nin zulüm ve baskıları yüzünden Medine'yi terkederek Hindistan'ın sahil bölgesine ulaşmış ve buraya yerleşmişti. Ailesi bölgede Nevâitiler (Kureyş içinde bir kol) olarak bilinir (Âzâd-ı Bilgrâmî, I, 97; Rahmân Ali, s. 350). Babası Şeyh Ahmed ilim sahibi bir kişiydi. Türk Sultanı Muhammed Tuğluk'un bölgeye hâkim olduğu dönemde yaşayan Mehâimî, Hindistan'a çeşitli ülkelerden ve özellikle Orta Asya'dan getirilen çok sayıda ilim adamından istifade ederek tahsilini tamamladı ve İslâmî ilimlerin hemen her sahasında kendini yetiştirdi.

Mehâimî, yaşadığı devirde Hindistan bölgesini tesiri altına almış bulunan Muh-

yiddin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin en büyük savunucusu olmuş ve eserlerine şerhler yazmıştır (Siddîk Hasan Han, III, 219). Yemen'deki İbnü'l-Arabî muhalifi bir kişiyi ikna etmek için oraya kadar gittiği nakledilir. Abdülhak ed-Dihlevî ondan sûfi, büyük muvahhid âlim diye söz ederken (*Ahbârü'l-ahyâr*, s. 387) Abdülhay el-Hasenî onu Şah Velîyullah'tan sonra Hindistan bölgesinin emsalsiz âlimi olarak tavsiye eder. Hint ulemâsının çoğunluğu Hanefî olduğu halde yetiştiği bölge âlimleri gibi Şâfiî mezhebine intisap eden ve bazı kısa seyahatleri dışında ömrünün kadılık yaptığı Mehâimî'de geçiren Mehâimî 8 veya 28 Cemâziyelâhîr 835'te (11 Şubat veya 2 Mart 1432) burada vefat etti. Her yıl mezarı başında binlerce insanın katılımıyla anma toplantıları (ürs) yapılmaktadır.

Eserleri. 1. *Tebşîrü'r-rahmân ve teysîrü'l-mennân fî tefsîri'l-Kur'ân* (*Tebşîrü'r-rahmân ve teysîrü'l-mennân ba'da mâ yüşîru ilâ i'câzi'l-Kur'ân*). Nazmü'l-Kur'ân ve münâsebâtü'l-âyât ve's-süver ilimleri açısından önemli bir yere sahip olan, Türkiye'de ve çeşitli ülkelerde çok sayıda yazma nüshası bulunan eser, kenarında Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî'nin *Nüzhetü'l-kulûb fî tefsîri garîbü'l-Kur'ân* adlı eseriyile birlikte birçok defa basılmıştır (Delhi 1286; Kahire-Bulak 1295; Beyrut 1983, 1410/1990; nüshaları ve tanıtımı için bk. Zubaid Ahmad, s. 17-19, 271; M. Sâlim Kidvâi, s. 38-42). 2. *Şerhu Fusûşî'l-hikem* (*Huşûşu'n-nî'am fî şerhi Fusûşî'l-hikem*). Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin eserinin şerhi olup Türkiye'de (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2228; Edirne Selimiye Ktp., nr. 1061) ve Hindistan'da (Zubaid Ahmad, s. 101, 344) yazma nüshaları vardır. 3. *Şerhu'n-Nuşûş li-Konevî* (*Meşra'u'l-huşûş ilâ ma'âni'n-Nuşûş*). Sadreddin Konevî'nin *Fuşûşü'l-hikem* şerhi mukaddimesi olan *en-Nuşûş*'unun hâşiyesi olup bir nüshası India Office Library'dedir (nr. 1328). 4. *Risâle fi'r-red 'alâ ba'zî men enkere 'alâ ehli't-tarîk*. *Fuşûşü'l-hikem*'i müdafaa için yazılan eserlerdendir (İÜ Ktp., AY, nr. 281). 5. *Zavârifü'l-le'tâ'if fî şerhi 'Avârifü'l-ma'ârif*. Sühreverdî'nin tasavvufa dair eserinin şerhidir (yazma nüshaları için bk. a.g.e., s. 344). 6. *Şerhu Edilletü't-tevhîd* (India Office Library, nr. 1362). Abdülhak ed-Dihlevî'nin *Câdiletü't-tevhîd* ve Rahmân Ali'nin *Edilletü't-tevhîd* adıyla zikrettikleri eserler *Şerhu Edilletü't-tevhîd* olmalıdır. 7. *Fıkh-ı Mahdûmî*. Şâfiî fıkhıyla ilgili olup ibadet

konularını ihtiva etmektedir. Âsafiye Kütüphanesi'ndeki nüshasından tipki basımı yapılan eser Abdülhak Hâkânî tarafından Urduca'ya tercüme edilmiş ve bir girişle birlikte Bombay'da yayımlanmıştır (a.g.e., s. 79-80, 316). 8. *ed-Dav'ü'l-azher fî şerhi'n-Nûri'l-ezher fî keşfi'l-kazâ' ve'l-kader* (Delhi 1944). 9. *İrâ'e-tü'd-dekâ'îk fî şerhi Mir'âti'l-hakâ'îk* (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 718). Eser ayrıca basılmıştır (Bombay, ts.; müellifin diğer eserleri için bk. Abdülhay el-Hasenî, III, 111-112; Zubaid Ahmad, s. 344-345).

BİBLİYOGRAFYA :

Mehâimî, *Tebşîrü'r-rahmân ve teysîrü'l-mennân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1983, I, 4; Abdülhak ed-Dihlevî, *Ahbârü'l-ahyâr* (trc. Sübhân Mahmûd - Muhammed Fâzıl), Delhi 1994, s. 387-389; Âzâd-ı Bilgrâmî, *Sübhatü'l-mercân fî âşâri Hindustân* (nşr. M. Fazlurrahman), Aligarh 1976, I, 97-101; Siddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-ülûm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye), III, 219-220; *Hediyetü'l-'ârifîn*, I, 730; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâşir*, III, 110-112; Serkis, *Mu'cem*, II, 1717; Rahmân Ali, *Tezkire-i 'Ulemâ-i Hind* (trc. M. Eyyûb Kâdirî), Karaçi 1961, s. 349-350; Zubaid Ahmad, *The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature*, Lahore 1968, s. 17-19, 79-80, 101, 201, 271, 316, 344-345; M. Sâlim Kidvâi, *Hindustânî Müfessîrin aor Un ki 'Arabî Tefsîreyn*, Delhi 1973, s. 38-42; Abdurrahman Perviz İlahî, *Maḥdûm 'Alî Mehâ'imî: Ḥayât, Âşâr ve Efkâr*, Bombay 1976; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), IV, 257; Muhammed İkrâm, *Âb-ı Keşşer*, Lahor 1992, s. 450-451; Gulâm Server Lâhûrî, *Ḥazînetü'l-aşfiyâ'* (trc. M. Zahîrüddîn Batî), Lahor 1994, II, 309; Menâzir Ahsen Geylânî, *Pâk u Hind meyn Müselmânân kâ Nizâm-ı Ta'lim u Terbiyet*, Lahor, ts., (Mektebe-i Rahmâniye), II, 279; Abdülhamit Birşık, *Hint Altkütası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001, s. 25.

 ABDÜLHAMİT BİRŞIK

MEHÂMİLÎ, Ahmed b. Muhammed

(bk. İBNÜ'L-MEHÂMİLÎ).

MEHÂMİLÎ, Hüseyin b. İsmâil

(حسين بن إسماعيل المحاملي)

Ebü Abdillâh Hüseyin b. İsmâil b. Muhammed el-Mehâmîlî ed-Dabbî el-Bağdâdî (ö. 330/942)

Şâhîh-i Buḥârî'nin râvisi, Kûfe kadısı.

235 (849) yılında Bağdat'ta doğdu. Aslen Basralı Benî Dabbe kabilesinden olup Bağdat'a yerleşen Mehâmîlî ailesinin önde gelen âlimlerindendir. Atalarından biri

mahmil (çoğulu mehâmil) ticaretiyle uğraştığı için onun soyundan gelenler Mehâmilî nisbesiyle anılmıştır. Hadis öğrenimine 244 (858) yılında Bağdat'ta Muhammed b. Yezîd er-Rifâî'nin yanında başlayan Mehâmilî ayrıca Hammâd b. İshak, Ya'kûb b. İbrâhim ed-Devrakî, Buhârî, Ebû Ca'fer İbn Ebû Şeybe, Zübeyr b. Bekkâr, İbnü'l-Bâğandî, İbn Vâre gibi muhaddislerden hadis dinledi. Kendisinden hadis alanlar arasında Taberânî, Dârekutnî, Da'lec b. Ahmed, Muhammed b. Ömer el-Bağdâdî ve İbn Cüme' el-Gassânî yer almaktadır. Mehâmilî yirmî beş yaşında Kûfe kadısı oldu ve altmış yıl bu görevde kaldı. Kûfe kadılığı yanında Fars bölgesinin kadılığı da kendisine verildi. Ömrünün sonlarına doğru görevinden ayrılarak hadis rivayetiyle meşgul oldu. Kûfe'deki evi fıkıh konularının müzakere edildiği bir ilim meclisi haline gelmişti. Mehâmilî 22 Rebülâhîr 330 (14 Ocak 942) tarihinde Bağdat'ta vefat etti.

Döneminin önde gelen muhaddis ve fakihlerinden kabul edilen Mehâmilî alçak gönüllüğü ve takvâsiyle tanınmıştır. Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr ve İzzeddin İbnü'l-Esîr, Mehâmilî'nin Şâfiî mezhebine mensup olduğunu ifade etmekle birlikte diğer kaynaklarda bu konuda herhangi bir bilgi mevcut değildir. *Şahîh-i Buhârî*'nin birçok râvisi arasında eseri sonraki nesillere aktaran beş râviden biri olan Mehâmilî, *Şahîh-i Buhârî*'yi semâ yoluyla değil Buhârî'nin Bağdat'taki imlâ meclislerinde aldığı ve hatalı bir nüsha meydana getirdiği için rivayeti fazla rağbet görmemiştir.

Eserleri. 1. *el-Emâlî* (nşr. İbrâhim İbrâhim el-Kaysî, Amman 1412/1991). *el-Eczâ'ü'l-Mehâmilîyyât, Eczâ'ü'l-Mehâmilî, el-Mehâmilîyyât* diye de anılan ve emâlî türünün en tanınmış örnekleri arasında yer alan eser farklı konulara dair 533 hadis ihtiva etmektedir. 2. *Kitâbü'd-Du'â'* (nşr. Mes'ûd Abdülhamîd Muhammed es-Sa'dûnî, Beyrut 1995; nşr. Amr Abdülmü'min, Kahire 1993). Hz. Peygamber'in yolculuk sırasında yaptığı ya da yapıldığını tavsiye ettiği duaları ihtiva eden bir hadis cüzü olup Nevzat Sabri Akın bununla ilgili bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). Mehâmilî'nin ayrıca *Şalâtü'l-İdeyn* (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmû', nr. 90/10) ve *Hadîs* (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmû', nr. 66/7, 78/9, 94, 115) adlı çalışmaları vardır. İbnü'n-Nedîm, onun *Kitâbü's-Sünen fi'l-fıkıh* adlı bir eserinin bulunduğunu söylemekle bir-

likte (*el-Fihrist*, s. 288) eserin günümüze ulaşmış olduğunu bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mehâmilî, *el-Emâlî* (nşr. İbrâhim İbrâhim el-Kaysî), Amman 1412/1991, neşreden giriş, s. 15-49; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüüd), s. 288; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 19-20; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 327-328; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 392; Zehebî, *A'lâmü'n-nübela'*, XV, 258-264; Safedî, *el-Vâfi*, XII, 341-342; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 203-204; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz* (Lecne), s. 345; *Keşfü'z-zunûn*, I, 588; Abdülazîz ed-Dihlevî, *Bustânü'l-Muhaddisîn* (trc. Ali Osman Koçkuzu), Ankara 1986, s. 138; Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İstanbul 1956, s. 168, 174; a.mlf., *GAS* (Ar.), I, 357-358; Nevzat Sabri Akın, *Mehâmilî ve "Kitâbü'd-dua" İsimli Hadis Cüz'ü* (yüksek lisans tezi, 1990), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan İbn Selmân – Ebû Huzeyfe Râid b. Sabrî, *Mu'cemü'l-muşannefâtü'l-vâride fi Fethi'l-bârî*, Riyad 1412/1991, s. 80; M. Yaşar Kandemir, "el-Câmiu's-sahîh", *DİA*, VII, 116.



KÂMİL YAŞAROĞLU

MEHÂRİC

(bk. HİYEL).

el-MEHÂRİC

(المخارج)

Hiyel ile ilgili olarak günümüze ulaşan ilk eser.

Hile-i şer'iyyeye dair eser yazma geleceğinin müctehid imamlar döneminde başladığı o sıralarda cereyan eden konuyla ilgili tartışmalardan anlaşılmaktadır. İçinde anılan şahıslar ve muhtevası o devre yakın bir tarihte yazıldığı kanaatini uyandıran *el-Mehâric fi'l-hiyel*'in, alanında günümüze ulaşan ilk kitap olduğu ilim çevrelerinde genel olarak kabul edilmektedir. Fakat eserin kimin tarafından telif edildiği tartışma konusudur. Carl Brockelmann ve Fuat Sezgin, bu kitabı hem Ebû Yûsuf'un hem İmam Muhammed'in eserleri içinde zikretmekte, Sezgin ayrıca eserin Ebû Hanîfe'nin telifi ve Ebû Yûsuf'un rivayeti olabileceğini belirterek Ebû Hanîfe'ye nisbet etmektedir. *el-Mehâric*'i neşreden Joseph Schacht eserin İmam Muhammed'e ait olduğundan şüphe duymamakta, Henri Lamens, M. Menâzir Ahsen, Muhammed ed-Desûkî gibi araştırmacılar da bu görüşe katılmaktadır. E. Pröbster ile August Fischer gibi bazı araştırmacılar ise bunu isabetli bulmamaktadır.

Ebû Hanîfe'nin hiyelle ilgili bir eser yazıp yazmadığı tartışmalıdır. Diğer mezhep âlimlerine ait kitapların bazılarında onun hiyelle ilgili bir kitap kaleme aldığı ve bu kitapta bir müslümanı dinden çıkaracak ölçüde İslâm'ın esaslarına aykırı hilelerin yer aldığı iddia edilmekle birlikte (Hatîb, XIII, 426, 427) bunun mezhep taassubundan ve Ebû Hanîfe'nin ictihadlarının bağlamından kopararak kullanılıp sonucun da kendisine mal edilmesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır (bk. HİYEL). Meselâ Ebû Hanîfe'nin kadının irtidadı halinde nikâhının düşeceği dair ictihadi zamanla, "Kocasından ayrılmak isteyen kadın irtidat edebilir" şekline dönüşmüş, bir dönem Semerkant bölgesinde kocasından kurtulmak isteyen kadınlar böyle bir yola başvurmuştur (Yahyâ b. Ebû Bekir el-Haneffî, vr. 75^b-76^a); "Küfrü teklif küfrü gerektirir" görüşüne sahip olduğu halde Ebû Hanîfe bu yanlış uygulamanın sorumlusu olarak gösterilmiştir. Ona nisbet edilen kitabın İslâm'ın temel esaslarına aykırı hileler yanında böyle bir tavsiyeyi de ihtiva ettiği ve tepkiyi daha çok bu yüzden çektiği dikkate alınırsa Ebû Hanîfe'nin adının sonradan bu kitaba eklenmediği tahmin edilebilir (geniş bilgi ve tartışmalar için bk. Köse, s. 29-37). Şu ana kadar Ebû Hanîfe'ye ait olduğu kabul edilebilecek bir hiyel kitabının ortaya çıkarmış ve talebeleri veya güvenilir râvilerce sahih bir isnadla böyle bir kitabın rivayet edildiğinin tesbit edilmemiş olması (M. Zâhid Keversî, *Te'nîbü'l-Hatîb*, s. 77), *el-Mehâric fi'l-hiyel*'in ona ait olabileceği iddialarının da isabetli olmadığını göstermektedir. Nitekim bu eserle birlikte diğer bazı önemli hiyel kitaplarını neşreden ve bu alandaki çalışmalarıyla tanınan Joseph Schacht da Ebû Hanîfe'ye ait bir hiyel kitabı bulunmadığını ifade etmektedir (*Isl.*, V [1926], s. 221). Ayrıca *el-Mehâric fi'l-hiyel*'in birçok yerinde görüşlerin kendisine nisbeti münasebetiyle kullanılan ifadeler (meselâ bk. s. 12, 13, 18, 19, 23, 28, 31, 35, 48, 49, 65) eserin bir başkasına ait olduğunu göstermektedir.

Ebû Yûsuf'un hiyelle ilgili bir kitap yazdığı bazı kaynaklarda ifade edilmekte (Câhiz, III, 11-12; Hassâf, s. 88; İbn Hacer, XII, 326), *el-Mehâric*'in de ona ait olduğu konusunda bazı iddialar bulunmaktadır. Bir kısım kütüphane kataloglarında da Ebû Yûsuf adına kayıtlı olan (Köse, s. 37) ve günümüze ulaşmış bulunan bu kitabın sonunda eser ona nisbet edilmektedir (*el-Mehâric*, s. 86, vr. 190^b). Ancak kitapta kendisinden nakledilen hile hükümleri bu-

lunmakla birlikte tamamı ona ait değildir. Ayrıca Ebû Hanîfe ile ilgili ifadelerde olduğu gibi bazı görüşlerin Ebû Yûsuf'a nisbeti vesilesiyle kullanılan ifadeler (s. 12, 23, 35, 36, 45, 67, 68, 81) kitabın ona aidiyetini güçleştirmektedir. Bazı araştırmacılar da kaynaklarda Ebû Yûsuf'a nisbet edilen hiyel kitabının kayıp olduğunu söylemektedir (Ali Hasan Abdülkâdir, s. 239; Schacht, *Isl.*, V [1926], s. 217).

el-Meḥâric'in İmam Muhammed'e nisbeti konusunda da ilk dönemlerden itibaren tartışmalar mevcuttur. Kaynaklarda iki talebesinden çelişkili iki görüş nakledilmektedir. Kendisinin eserlerini rivayet eden Ebû Süleyman el-Cûzcanî onun böyle bir kitap yazmadığını (İbn Nüceym, IV, 219), bu iddianın Hanefî ulemâsını küçük düşürmek için yapılmış bir iftiradan ibaret olduğunu söylemekte (Serahsî, XXX, 209), sözü edilen kitabın kime ait olduğu kendisine sorulduğunda da "Kerh sahafları" (Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil*, vr. 355^{a-b}; *Uyûnû'l-me-sâ'il*, s. 205), "Kerhli bir sahaf" (Saîd b. Ali es-Semerkandî, vr. 163^b), "Bağdat sahafları" (Serahsî, XXX, 209), "Varrâk adında bir şahıs" (Kureşî, III, 576) dediği rivayet edilmektedir. İbn Semâ'a'nın bizzat İmam Muhammed'in, "Bu kitap bizim değildir, bizim kitaplarımız arasına karıştırılmıştır" dediği yönündeki rivayeti bu görüşü destekler niteliktedir (Zehebî, *Menâkıbû'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 54; *Beyânû zağ-lî'l-İlm*, s. 15; M. Zâhid Kevserî, *Hüsnü't-tekâdî*, s. 85; Bülûğû'l-emâni, s. 83). Kâtib Çelebi de onun eserleri içinde böyle bir kitaptan bahsetmemektedir (*Keşfü'z-zunûn*, I, 694-695).

İmam Muhammed'in diğer bir talebesi olan Ebû Hafs el-Kebîr hocasının böyle bir eser telif ettiğini söylemekte, Serahsî de bu görüşü tercih etmektedir (*el-Mebsût*, XXX, 209). Ebû Bekir b. Muhammed b. Hamza es-Semerkandî'nin hocasından rivayetle böyle bir kitaptan söz etmesi (Saîd b. Ali es-Semerkandî, vr. 164^a), İbnü'n-Nedîm'in İmam Muhammed'in eserleri içinde *Kitâbü'l-Ḥiyel*'i de sayması (*el-Fihrist*, s. 257), İbn Kayyim el-Cevziye'nin câiz gördüğü hilelere örnek verirken bunlardan bazılarının İmam Muhammed'in *Kitâbü'l-Ḥiyel*'inde yer aldığını söylemesi (*İ'lâmü'l-muvakkât*'in, III, 383) ve Safedî'nin bir olay münasebetiyle İmam Muhammed'e ait bir hiyel kitabından söz etmesi (*el-Vâfi*, II, 334) bu görüşü desteklemektedir. Bazı araştırmacılar Ebû Hafs rivayetinin Hâkim eş-Şehîd tarafından

ihtisar edildiğini ve Serahsî'nin *el-Mebsût*'undaki "Kitâbü'l-Ḥiyel" in bu ihtisarı şerhi olduğunu belirtmektedir (M. Ebû Zehre, s. 419; Ali Hasan Abdülkâdir, s. 239; Schacht, *Isl.*, V [1926], s. 217). Bazı araştırmacılar ise İmam Muhammed'in iki talebesinin farklı kitaplardan söz ettiğini, Cûzcanî'nin üzerinde durduğu kitabın İslâm hukukunun ruhuna aykırı hükümler taşıyan bir eser olduğunu, Ebû Hafs'ın bahsettiği kitabın ise fikhî problemler için dinin özüne muhalif olmayan çıkış yolları gösteren bir eser olduğunu söylemektedir (M. Ebû Zehre, s. 419; M. Zâhid Kevserî, *Hüsnü't-tekâdî*, s. 86).

Klasik fıkıh literatüründe İslâm'ın özüne aykırı hükümler içeren ve hafifmeşrep kimselerin elinde dolaşan bir hiyel kitaptan bahsedilmekte ve bu eser açıkça küfre sebebiyet veren, hakkı iptale götüreren, bâtılı hak gösteren, şer'î vecibeleri düşüren, dinin maksatlarına ters düşen hileler ihtiva etmesi sebebiyle şiddetle eleştirilmektedir (Köse, s. 32-34; Baktır, sy. 2 [1986], s. 79). Ancak bunu diğer mezhep imamları gibi Hanefî mezhebi imamlarından herhangi birine nisbet etmek mümkün değildir. Çünkü onların bu konudaki görüşleri kaynaklarda açık bir şekilde yer almaktadır. Böyle bir kitabı bazı âlimlerin Hanefî mezhebi imamlarına nisbet etme eğilimi göstermelerinin sebebi ise onların meşrû çözüm yolu bulma noktasındaki becerileriyle tanınmalarının yanı sıra kötü niyetli bazı insanların Hanefî ictihadlarını amaçlarına ulaşmak için gerçek bağlamından çıkararak kullanmaları ve bunun da mezhebe mal edilmesi olmalıdır.

Elde bulunan *el-Meḥâric fi'l-Ḥiyel*'in İmam Muhammed'e ait olduğu konusunda yaygın bir kanaat vardır. Eseri neşreden Joseph Schacht, kitabın nikâh bölümünde "Muhammed dedi" ibaresini kullanarak (s. 48, vr. 180^b) İmam Muhammed'in kendisini müellif olarak takdim ettiği ve Serahsî'nin *el-Mebsût*'undaki "Kitâbü'l-Ḥiyel" ile *el-Meḥâric fi'l-Ḥiyel* arasında muhteva, üslûp ve tertip-tanzim bakımından benzerlik bulunduğu gerekçesiyle bu kitabın İmam Muhammed'e ait olduğunda ısrar eder (Schacht, *Isl.*, V [1926], s. 217; *Islamica*, VI [1933], s. 260). E. Pröbster ise Schacht'ın bu konuyu ciddi şekilde tedkik etmediği, İmam Muhammed'in *el-Aşl* adlı eseri veya *el-Mebsût* ile karşılaştırarak ele alması gerekirken bunu ihmal ettiği kanaatindedir; zira ona göre *el-Mebsût*'un "Hiyel" bölümü ile diğer konuları arasında bir paralellik bu-

lunmakta ve bu da "Kitâbü'l-Ḥiyel" in diğer konuların bir hulâsası olabileceğini göstermektedir (Pröbster'in bu konuda ileri sürdüğü diğer iddia ve deliller ile Schacht'ın cevapları hakkında bk. *İslamica*, V [1932], s. 583-584; *a.g.e.*, VI [1933], s. 260-261, 263). A. Fischer, Schacht'ın delillerinin geniş ölçüde dikkatten uzak bulunduğunu söyleyerek (*a.g.e.*, VI [1933], s. 342) kitabın İmam Muhammed'e ait olduğu fikrine katılmaz ve bu konudaki tartışmada Pröbster'i haklı bulur. Henri Lammens ise kitabın eski bir eser olduğunu ve hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde İmam Muhammed'e ait bulunduğunu iddia eder (*el-Meşriq*, XXIX [1931], s. 643).

İmam Muhammed'in zâhirî'r-rivâye kitaplarından *el-Aşl fi'l-fürû*'da hacimli sayılabilecek bir hiyel bölümü mevcut olup (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 90, IV, vr. 1^b-19^b) *el-Meḥâric fi'l-Ḥiyel*'in konuları ve özellikleriyle büyük benzerlik arzettiği dikkati çekmektedir. Ancak hem bu eserin hem *el-Aşl*'daki hiyel bölümünün İmam Muhammed'e nisbetini güçleştiren ve büyük ölçüde Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in bazı görüşlerinden hareketle sonradan derlendiği intibah veren bazı ipuçları vardır. Serahsî, İmam Muhammed'in hiyelle ilgili kitabının Abdullah b. Büreyde'nin Hz. Peygamber'den rivayet ettiği hadisle başladığını (*el-Mebsût*, XXX, 210) ve "Bâbü nikâhi's-şübhe" ile sona erdiğini (XXX, 244) bildirmektedir. Halbuki söz konusu hadis *el-Meḥâric fi'l-Ḥiyel*'de dördüncü sayfada on dokuzuncu meselede, nikâhla ilgili bahis ise kitabın ortalarında yer almaktadır (s. 48; vr. 180^b). *el-Aşl*'daki hiyel bölümünün başlangıcı Serahsî'nin tesbitine uyarıya da bitişçi çok farklıdır (vr. 8^b). Yine *el-Meḥâric fi'l-Ḥiyel*'de yer alan bazı ayrıntılar *el-Aşl*'daki hiyel bölümünde yoktur. Ayrıca İmam Muhammed şüf'a hakkını hileye başvurarak düşürmeyi ya da şeffin şüf'a hakkına rağbetini azaltacak davranışlarda bulunmayı tahrîmen mekruh sayar (Serahsî, XXX, 240), bu ise ona göre harâmı ifade eder. Halbuki hem *el-Meḥâric fi'l-Ḥiyel*'de (s. 80-84; vr. 189^a-190^a) hem *el-Aşl*'daki hiyel bölümünde (vr. 16^b-17^b) şüf'ayı düşürmeyle ilgili hilelere yer verilmektedir. Bunun dışında *el-Meḥâric fi'l-Ḥiyel* ve *el-Aşl*'daki hiyel bölümünün tertibi, düzeni ve bazı ifadeleri de her iki eserin sonradan derlendiği izlenimi vermektedir. Konuların ele alınışında geleneksel disiplinden uzak bir dağınıklık göze çarpmakta ve sistematik bütünlük gö-

rünmemektedir. Yine, “Ebû Hanîfe ve ashabının görüşlerine gelince” (*el-Mehâric*, s. 36; vr. 177^a; *el-Aşl*, IV, vr. 7^a); “Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed bu hadisle amel ediyordu” (*el-Aşl*, IV, vr. 8^b); “Ya-küb (Ebû Yûsuf) ve Muhammed üç günden daha fazlasını câiz görüyorlardı” (*el-Mehâric*, s. 39); “Bu bize göre câizdir. Ebû Yûsuf’a göre de câizdir. İmam Muhammed câiz olmadığını söylemektedir” (*el-Mehâric*, s. 34; vr. 176^b) gibi ifadeler bu eserlerin başkası tarafından derlendiğine büyük ölçüde delâlet etmektedir. Hatta “Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’un kavline kıyasla şöyle söyleyebilir” (*el-Aşl*, IV, vr. 7^b; *el-Mehâric*’de sadece Ebû Yûsuf’un adı geçmektedir, s. 55) şeklindeki ifade bazı görüşlerin daha sonra tahrîc yoluyla ortaya konulduğunu, “fukahadan bazısı” gibi (meselâ bk. *el-Mehâric*, s. 32; *el-Aşl*, IV, vr. 6^b, 7^a) mezhep imamlarının kullanması âdetten olmayan ve daha çok ileriki zamanlara ait ifadelerde her iki eserin mezhep imamları devrinden sonraya ait olduğu düşüncesini destekler mahiyettedir. Eserlerin rivayet düzeninde de bir tutarlılık görünmemektedir. Birbirinden farklı bir dizi isnad ihtiva etmekte, çok defa bu zincir bırakılmakta ve doğrudan hileler verilmektedir. *el-Mehâric fi'l-hiyel*’de Ebû Yûsuf’tan nakledilen hileler *el-Aşl*’daki hiyel bölümünde doğrudan doğruya kaydedilmektedir. Bütün bunlar, *el-Mehâric fi'l-hiyel* ile *el-Aşl*’daki hiyel bölümünün sonradan derlendiği fikrini güçlendirmektedir.

Kitap nikâh akdinin yanı sıra yemin, nezir, talâk gibi tek taraflı iradeyle bağlayıcı kabul edilen tasarruflardaki hilelerle başlar ve bunlar diğer konuların arasında yeniden ele alınır. Eserin büyük bölümünü bu alanlardaki hileler oluşturur. Kitabın özellikle bu mevzularla başlaması ve bu tür hilelere ağırlık vermesinin sebebi, Emevî halifelerinin kendilerine biat etmek istemeyen halktan yeminle biat alma yoluna başvurmaları (Süyûtî, s. 201) ve halkın tehdit altında verdiği bağlılık sözünden dönmelerini engellemek için bu biatı Hanefîler’ce ikrah halinde geçerli kabul edilen talâk, köle âzadı, bütün mallarının Allah yolunda sadaka olmasını nezretme gibi ciddi sonuçlar doğuracak hukukî tasarruflarla pekiştirme yoluna gitmesi (İbn Teymiyye, *Mecmû‘u Fetâvâ*, XXXIII, 36-37; İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 74) olmalıdır. Bundan dolayı eser, ikrah halindeki bu tür tasarrufların “inşallah” şeklindeki istisna ifadesiyle geçersiz hale getirilebileceğini ifade eden hilelerle baş-

lar ve bu tür hileler kitapta geniş yer tutar. Yine bazı âlimlerin idarecilerin zulmünden korunmak için başvurdukları hileler de eserde yer alır (meselâ bk. s. 6-7). Bunun dışında eser icâre, hibe, vekâlet, sulh, kefâlet, alış verişler, vasiyet, şirket, havâle, şüf’a ve cinayet konularındaki hilelere de yer verir.

el-Mehâric, Joseph Schacht tarafından sonuna Serahsî’nin *el-Mebsû‘*’undaki “Kitâbü’l-Hiyel” bölümü eklenerek 1930 yılında Leipzig’de basılmış, aynı baskı ofset yoluyla Bağdat’ta (Mektebetü’l-müsennâ) ve İstanbul’da (Ahmet İhsan Matbaası) tekrarlanmıştır. Pröbster bu neşirde birçok okunmuş hatası tesbit etmiş (*Islamica*, V [1932], s. 584-585), Schacht ise ikisi dışında bunların okunmuş hatası değil baskı hatası olduğunu belirtmiştir (a.g.e., VI [1933], s. 262).

BİBLİYOGRAFYA :

el-Mehâric fi'l-hiyel (nşr. J. Schacht), Leipzig 1930, s. 7, 8, 12, 13, 18, 19, 23, 26, 28, 31, 32, 35, 36, 39, 45, 48, 49, 65, 66, 67, 68, 77, 81, 84, 86; a.e., Süleymaniye Ktp., Molla Çelebi, nr. 57; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Aşl fi'l-fürû‘*, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 90, IV, vr. 1^b-19^b; Câhiz, *Kitâbü’l-Hayevân*, III, 11-12; Hassâf, *Kitâbü’l-Hiyel*, Kahire 1314, s. 88; Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil*, Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhîm Paşa, nr. 224, vr. 355^{a-b}; a.mlf., “*Uyûnû’l-mesâil*” (nşr. Seyyid M. Mühennâ), Beyrut 1419/1998, s. 205; İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdü), s. 257; Yahyâ b. Ebû Bekir el-Hanefî, *Eşirü’l-melâhîde*, Bekir Topaloğlu özel kitaplığı, vr. 75^b-76^a; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 324, 355, 369-370, 426, 427, 428; Serahsî, *el-Mebsû‘*, XXX, 209, 210, 240, 243, 244, 304; Saîd b. Ali es-Semerkandî, *Cennetü’l-ahkâm ve cünnetü’l-hişâm*, Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 1186/3, vr. 163^b, 164^a, 171^a; İbn Teymiyye, *Mecmû‘u fetâvâ*, XXXIII, 36-37; a.mlf., *İkâmetü’l-d-delîl ‘alâ ibtâli’l-tahtîl* (*el-Fetâvâ’l-kübrâ* III. cilt içinde), Kahire 1385/1965, s. 168-170; Zehebî, *Menâkıbü’l-İmâm Ebî Hanîfe* (nşr. M. Zâhid Kevserî – Ebû’l-Vefâ el-Efgânî), Haydarâbâd 1366, s. 54; a.mlf., *Beyânü zağlî’l-ilm* (nşr. M. Zâhid Kevserî), Dimaşk 1347, s. 15; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ‘lâmü’l-muvakkî‘în*, Beyrut, ts. (Dârü’l-cil), III, 74, 176-178, 383; Safedî, *el-Vâfi*, II, 334; Kuresî, *el-Cevâhirü’l-muhtıyye*, III, 576; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî* (Hatîb), XII, 326; Süyûtî, *Târîhu’l-hulefâ‘* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1384/1964, s. 201; İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir* (Hamevî, *Ğamzû ‘uyûni’l-beşâir* içinde), Beyrut 1405/1985, IV, 219; *Keşfü’z-zunûn*, I, 694-695; Zafer Ahmed et-Tehânevî, *Ķavâid fi’ulûmi’l-hadîs* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1392/1972, s. 446-447; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 288, 291; M. Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, Kahire 1366/1947, s. 417-418, 419; Ali Hasan Abdülkâdir, *Naẓra ‘amme fi târîhi’l-fikhi’l-İslâmî*, Kahire 1965, s. 239; Sezgin, *GAS*, I, 421, 431; M. Zahid Kevserî, *Hüsnü’l-tekkâd fi sireti’l-İmâm Ebî Yûsuf el-Ķâdî*, Kahire 1388/1968, s. 85, 86; a.mlf., *Bulûgu’l-emânî*, Kahire 1388/1969, s. 83; a.mlf., *Te’ni-*

bü’l-Hatîb, Beyrut 1401/1981, s. 77; J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1971, s. 81; a.mlf., “Die arabische hijal literatur”, *Isl.*, V (1926), s. 217, 221; a.mlf., “Sprechsaal, zu Islamica”, *Islamica*, VI, Leipzig 1933, s. 260-263; a.mlf., “Fî Târîhi’l-fikhi’l-İslâmî-II”, *el-MeşriĶ*, XXXIII/3, Beyrut 1935, s. 363, 365; a.mlf., “Fî Târîhi’l-fikhi’l-İslâmî-III”, a.e., XXXIII/4 (1935), s. 551-552; a.mlf., “a’l-Hiyal”, *EP* (İng.), III, 512; M. Manazir Ahsan, *Social Life under the Abbasids*, London 1979, s. 21; Muhammed ed-Desûkî, *el-İmâm Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*, Devha 1407/1987, s. 181, 183; Saffet Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, İstanbul 1996, s. 28-48; H. Lammens, “el-Hiyel ve’l-mehâric”, *el-MeşriĶ*, XXIX (1931), s. 642-643; E. Pröbster, “Bücherbesprechungen-Notices of Book”, *Islamica*, V (1932), s. 581-585; a.mlf., “Sprechsaal, zu Islamica”, a.e., VI (1933), s. 260-265; A. Fischer, “Sprechsaal”, a.e., VI (1933), s. 341-342; Mustafa Bakır, “İslâm Hukukunda Hile-i Şerîyye”, *İslâmî Araştırmalar*, sy. 2, Ankara 1986, s. 79-82.



SAFFET KÖSE

MEHÂSİNÜ'T-TE'VİL

(محاسن التأويل)

Cemâleddin el-Kâsımî’nin

(ö. 1914)

Kur’an-ı Kerîm tefsiri.

Daha çok *Tefsirü’l-Kâsımî* olarak bilinen eserin mukaddimesinde müellif Kur’an’da mevcut ilim ve fenleri öğrenmek, ondaki sırları keşfetmek için büyük bir çaba gösterdiğini, ömrünün çoğunu bu uğurda harcadığını belirtmiş, bu amaçla daha önce yazılmış tefsirleri incelediğini, hepsinin kendi çapında Kur’an’ın maksatlarını araştırarak ortaya bir şeyler koymaya çalıştığını söylemiştir. Ancak Kur’an’ın mâna derinliklerinin tefsirlere sığmayacak kadar engin, sırlarının ve hikmetlerinin sayılamayacak kadar çok olduğunu gören müellif ona hizmet amacıyla müfessirlerin safında yer almak istemiş ve 1316 yılı Şevval ayında (Şubat 1899) tefsirini yazmaya başlamıştır.

Eserin I. cildi tefsir usulüne ayrılmış olup usulün ana konuları “kâide” başlığıyla verilmiş, ayrıca “fasıl” ve “matlab” alt başlıkları altında incelenmiştir. Burada müellif, çeşitli görüşleri naklederken çoğunlukla bunları yorumlamasa da tercihi bu görüşleri veriş şekline anlamlıdır. İkinci cüzden başlayan tefsir metninde önce tefsir edilen sûrenin mushaftaki sıra numarası, adı ve adlandırma sebebi açıklanmış, Mekki veya Medeni olduğu, âyet sayısı belirtilmiş, sûrelerin faziletine dair hadisler kaynaklarıyla birlikte zikredilmiştir. Âyetlerin tek tek veya grup-

lar halinde ele alındığı eserde önce "el-Kavlü fi kavlihî Teâlâ" ibaresine yer verilmiş, ardından âyet metnine ve tefsire geçilmiştir. Kâsımî'nin tefsirinde nasıl bir metot izlediğini ve eserinin ne tür bir tefsir olduğunu söylemek güçtür. Zira bazan rivayet tefsirlerinin usulüne uygun bir yol izlemiş, bazan dirayet müfessirleri gibi davranmış, bazan da çeşitli tefsirlerden bol nakilde bulunarak derleme bir metin ortaya koymuştur.

Her âyeti uzun uzun tefsir etmek yerine Kâsımî daha çok gerekli gördüğü noktalar üzerinde durur. Genellikle önce âyetlerde geçen, açıklanmasını gerekli gördüğü kelime veya kavramların dil yönünü kısaca ele alır, bazan Arapça'daki kullanılışlarına değinir, kısa örnekler verir, yer yer eski şiirlerden yararlanır. Az da olsa kıraat ve i'rab konularına da girmiştir. Kâsımî, âyetin âyetle ve sahih gördüğü hadis ve sahâbe kavilleriyle tefsirine önem vermişse de birçok âyetin tefsirinde rivayetleri belirtmemiş, hadis ve eserlerin isnadını kaydetmeyip çoğunlukla kaynağını zikretmekle yetinmiştir. Bazı istisnalar dışında eserde İsrâiliyat'a rastlanmamaktadır. Yirmiden çok yerde Kitâb-ı Mukaddes'ten iktibaslar yapmıştır (II, 128; III, 650-654; IV, 848, 850). Kâsımî âyetlerin nüzûl sebebinin çok defa ayrıntılı biçimde kaydetmiştir.

Kâsımî, âyetlerin tefsiriyle doğrudan ilgisi bulunmayan bilgileri veya dil yapısından çıkarılan bazı incelikleri "latife" yahut "fâide" başlığı altında verir. Dikkat çekmek istediği bilgileri de "tenbih" başlığıyla zikreder. Bazı yerlerde değişik ihtimal ve görüşleri serdederek tartışır. Ayrıca tefsiri geniş yer tutan âyetlerin izahında farklı görüşleri fasıllar halinde ele aldığı görülür. Kâsımî'nin nesih konusunda itidalli davrandığını söylemek mümkündür. Bu hususu rivayetlere dayanarak özlü bir şekilde vermeye çalışmıştır.

Seleffî olan ve tefsirinde mezhebinin görüşlerine geniş yer veren Kâsımî, İbn Teymiyye ile İbn Kayyim el-Cevziyye'nin eserlerinden uzun iktibaslarla bulunur, Mu'tezile gibi fırkaların görüşlerini ise kısaca belirtir, bazı görüşleri isim zikretmeden tenkit ettiği olur. Nâdiren Süfiyye'nin görüşlerini yorumsuz zikreder (meselâ bk. VI, 1896-1898). Kâsımî, ahkâm âyetlerinin tefsirinde sadece konuyla ilgili hadis veya sahâbi sözlerini nakletmekle yetinirken bir kısım fikhî hükümleri cumhurun görüşü olarak takdim eder. Bazı yerlerde ise Hanefî, Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî, Zeydiyye gibi mezheplerin gö-

rüşlerini ayrıntıya girmeden ve genellikle aralarında tercih yapmaksızın verir, fakat daha çok İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin görüşlerini benimser, nâdiren kendi fikrini belirttiği de olur. Hurûf-ı mukattaayı tefsir etmek yerine bunların ilk geçtiği Bakara sûresinde bazı görüşleri nakletmekle yetinir, diğer yerlerde ise buraya atıfta bulunur.

Sahâbe ve tâbiinden başlayarak kendi dönemine kadarki tefsir literatüründen geniş şekilde faydalanan Kâsımî çoğunlukla yararlandığı kaynakları belirtmiştir. En çok istifade ettiği müfessirler İbn Kesir, Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Şehâbeddin el-Hafâcî, Ebüssuûd Efendi, İbn Kayyim el-Cevziyye olup tefsir usulünde güvenildiği müelliflerden biri İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî'dir. Lugat, cümle bilgisi ve kıraat konularında fazla kaynak gösterme yoluna gitmediği gözlenmekle beraber lügatla ilgili açıklamalarında genellikle Zemahşerî ve Râgib el-İsfahânî'den yararlandığı söylenebilir.

Meḥâsinü't-te'vîl'e yöneltilen eleştiriler arasında bazı âyetlerin tefsirinin çok kısa tutulmasına veya hiç değinilmemesine karşılık bazılarının tefsirinde pek çok rivayete yer verilmesi, çeşitli müfessirlerin görüşleri uzun uzun nakledilerek konunun gereğinden fazla uzatılması (meselâ bk. III, 589-607; IV, 774-799; VI, 1876-1899) gibi hususlar vardır. Kâsımî'nin tenkide açık yönlerinden biri de yaşadığı dönemde pozitif bilimlerdeki gelişmelerin tesiri altında kalarak bazı var sayımları ilmî gerçekmiş gibi eserine almış olmasıdır. Diğer gezegenlerde insana benzer akıllı canlıların bulunabileceği faraziyesini âyetlerle irtibatlandırması ve eski müfessirlerin bunu bilmediklerini söylemesi bunun bir örneği olarak zikredilebilir (bk. I, 233-234).

Eser, M. Fuâd Abdülbâkî'nin tahkiikiyle on ciltte on yedi cüz halinde basılmıştır (Kahire 1376-1380/1957-1960; Beyrut 1386/1987, 1398/1978; 1415/1994). Nâşir, müellifin tefsir mahiyetinde veya şahit olarak zikrettiği âyetlerin sûre adlarıyla numaralarını dipnotta vermiş, hadisleri tahrîc etmiş, şiirleri tamamlayıcı bilgilerle beraber yine dipnotta göstermiştir. On yedinci cüzün sonuna *Şahîh-i Buḥârî*'deki kitap başlıkları (konular) esas alınarak hazırlanmış bir konu fihristi eklenmiştir. Eserin tefsir usulüne ayrılan birinci cüzü Sezai Özel tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve *Tefsir İlminin Temel Meseleleri* adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1990).

BİBLİYOGRAFYA :

Cemâleddin el-Kâsımî, *Meḥâsinü't-te'vîl* (nşr. M. Fuâd Abdülbâkî), Beyrut 1398/1978, I, 4-6; II, 128; III, 589-607, 650-654; IV, 774-799, 848-850; VI, 1876-1899; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1974, II, 773; Mehmed Sofuoğlu, *Tefsire Giriş*, İstanbul 1981, s. 305-306; Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul 1991, s. 248.



ŞÜKRÜ ARSLAN

MEHÂYİF TEFTİŞİ

Osmanlılar'da merkez tarafından gönderilen kadıların yaptıkları adli soruşturma için kullanılan bir tabir (bk. KADI).

MEHCER EDEBİYATI

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kuzey ve Güney Amerika'ya göç eden Araplar'ca geliştirilen edebiyat.

Sözlükte "göç edilen yer" mânasına gelen *mehcer*, başta Lübnan olmak üzere Suriye, Filistin ve Ürdün'den göç eden Araplar'ın Kuzey ve Güney Amerika'da ikamet ettikleri yerlere verilen addır. *Mehcer* edebiyatı (*edebü'l-mehcer*), Araplar'ın Amerika kıtasında temsil ettikleri Arap edebiyatı için kullanılan bir tabir olmuştur.

XIX. yüzyılda Suriye'nin önemli bir gelir kaynağı olan ipek ticaretinin Japon ipeğinin piyasaya girmesi üzerine zayıflaması, ekilebilir alanların azlığı, ziraî âfetler ve enerji kaynaklarının yetersizliği, feodal yapının hüküm sürmesi yüzünden gelir kaynaklarından eşit bir şekilde istifade edilemeyişi Ortadoğu'da hem ekonomik hem siyasî sıkıntılar doğurmuştu. Diğer taraftan Kavalalı Mehmed Ali Paşa'dan itibaren Mısır'da bazı ilmî enstitülerle Amerikan ve Saint Joseph üniversitelerinin kurulması (1866, 1879) sonucunda Batı kültürüyle temas başlamış, İbrâhim Paşa'nın Suriye valiliği sırasında ortaya çıkan misyoner faaliyetleri giderek artmış, Amerika ve Batı özenilen ülkeler haline gelmişti.

Ortadoğu'dan ilk göç büyük bir ihtimalle 1854 yılında Kuzey Amerika'ya yapılmış, Güney Amerika'ya ise ancak yirmi yıl sonra gerçekleşmiştir. 1860'ta meydana gelen Mârûnî-Dürzî çatışmalarının etkisiyle göç iyice hızlanmış, 1899-1910 arasında Amerika kıtasındaki Arap göçmenlerin sayısı 60.000'e ulaşmıştır. 1913-

te Kuzey Amerika'da büyük rakamlara ulaşan göçmen sayısı 1920'de bir göçmen kanununun çıkarılmasına zemin hazırlamış, bu sebeple göçler hızlı bir şekilde güne kaymıştır. Göçmenler arasında en kalabalık nüfusu Lübnanlılar oluşturuyordu. Bunda misyonerlik faaliyetlerinin komşu ülkelere göre Lübnan'da yoğunlaşmasının, ayrıca nüfusun hıristiyan olmasının da önemli payı vardı. Göçler daha çok Kuzey Amerika'da New York, Detroit, Boston, Brezilya'da Sao Paulo, Arjantin'de Rio de Janeiro ve Buenos'e yapılıyordu. Ayrıca Venezuela, Meksika, Kanada ve Şili'ye de göçmenler gitmiştir. Bunlar ilk dönemlerde küçük ve basit işlerle uğraşmışsa da zamanla ticarete başarı elde etmiş ve buraların büyük tüccarları arasında yer almıştır.

Göçmenler, hayatın zor şartlarına rağmen siyasî havanın yumuşaklığından faydalanarak bazı edebî mahfiller oluşturmaya çalışmıştır. Bunda New York'ta çıkan *Kevkebü Emrikâ* (1892), *el-‘Aşr* (1894), *el-Eyyâm* (1897), *el-Hüdâ* (1898), *Mir'âtü'l-garb* (1899), *es-Sâ'ih* (1912), *es-Semîr* (1929); Brezilya'da *el-Feyhâ* (1895), *er-Rakîb* (1897), *el-Menâzır* (1899), *el-‘Uşbe* (1933), *el-Menâhil*, *el-Endelüs* gibi gazete ve dergilerin önemli etkisi olmuştur. Sayıları 250'ye varan bu gazete ve dergiler önce birçok edebî şahsiyeti bir araya getirmiş, ardından bazı edebî cemiyetlerin süratle doğmasına zemin hazırlamıştır.

1900 yılında Lübnanlı bazı gençler tarafından Brezilya'nın Sao Paulo şehrinde Rivâku'l-Maarrî adlı bir dernek kuruldu ve Yeni Dünya'da çıkan ilk şiir kitabı kabul edilen Kayser Ma'lûf'un *Tezkârü'l-muhâcir* adlı divanını yayımlandı (Sao Paulo 1905). Naûm Lebekî'nin önderliğini yaptığı derneğin faaliyetleri, onun Osmanlı Devleti'nde II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Lübnan'a dönüşüyle yavaşladı, ardından da sona erdi. Mehcer edebiyatının fikir hayatında üç ismin büyük rol oynadığı kabul edilir. Bunlar Cibrân Halîl Cibrân, Mîhâil Nuayme ve Emîn er-Reyhânî'dir. 1920 yılında Cibrân'ın önderliğinde bazı Lübnanlı ve Suriyeli gençlerin gayreti, Mîhâil Nuayme, İlyâ Ebû Mâzî, Nesîb Arıza, Reşîd Eyyûb gibi kişilerin bir araya gelmesiyle Kuzey Amerika'da er-Râbitatü'l-kalemiyye adlı bir dernek kuruldu. Burada New York'ta adı geçenlerden başka Mes'ûd Semâhâ, Emîn Müşrik, Es'ad Rüstem, William Catzeflis, Vedî Bâhût, Ni'met el-Hâc ve Emîn er-Reyhânî gibi

şahsiyetler de bulunmaktaydı. Arap dili ve edebiyatına canlılık kazandırmak, edebî ürünlerini bir araya getirmek, klasik edebiyatla bağları koparmak ve toplumsal özgürlük için çalışmak derneğin hedefleri arasında yer alıyordu. Derneğin resmî yayın organı Abdülmesîh el-Haddâd'ın çıkardığı *es-Sâ'ih* adlı dergiydi. Bu dergi Amerika kıtasından Arap dünyasına önemli mesajlar taşımış, birçok edip ve şairi etkilemiştir. Derneğin en önemli şahsiyeti olan Cibrân Halîl Cibrân düşüncelerini "el-Âsife" adlı hikâyesinde açıklamıştır (*el-‘Avâsîf*, Beyrut 1986, s. 160-179). İngiliz edebiyatında romantik akımın öncülerinden sayılan ve şiirde imgelemeyi ön plana çıkarmakla ün yapan William Blake'in etkisinde kalan Cibrân'ın eserlerinde Batı'yı bir nevi Doğuluşturma gayretleri göze çarpar. Amerika Birleşik Devletleri başkanı Roosevelt ona, "Sen Doğu'dan gelip Batı'yı silip süpüren ilk fırtınasın, ancak kıyılarımıza çiçekten başka bir şey getirmedin" demiştir (M. Abdülganî Hasan, s. 172). Şiiri aydınlığın karanlığa hâkimiyeti olarak gören şair ve edip Mîhâil Nuayme vezinle kafiyeyi şiirin gereklerinden görmeyen yenilikçi tavrıyla dikkat çeker. Genç yaşta Lübnan'dan ayrıldıkları için Arap diline tam vâkıf olamamaları sebebiyle dil hataları yapan mehcer şairlerinden biri de odur. Bu hataların birçok kişi tarafından sert bir dille eleştirilmesi karşısında içlerinde Mîhâil'in de bulunduğu bir grup hataları savunma yanlılığına düşmüştür (*el-Gîrbâlü'l-cedid*, s. 98-99).

Cibrân Halîl Cibrân ile Emîn er-Reyhânî'nin hikâye ve romanları üslup ve fikir açısından paralellik arzeder. Her ikisi de din adamlarına karşı olumsuz bir tavır sergiler. Emîn er-Reyhânî'nin eserlerinde diğerinden farklı olarak milliyetçi düşünceler göze çarpar. Amerikalı filozof ve yazar Ralph Waldo Emerson'un etkisinde kalan ve Walt Whitman'dan esinlenerek Arap edebiyatında ilk mensur şiiri yazan Emîn er-Reyhânî'dir (*er-Reyhâniyyât*, I-II, Beyrut 1910-1911; III-IV, Beyrut 1923-1924). Onun *Kalbü Lübnân* adlı eseri (Beyrut 1935) kendi edebî şahsiyetinin hemen hemen bütün özelliklerini yansıtmaktadır.

er-Râbitatü'l-kalemiyye'ye mensup şairlerin çoğu aynı zamanda nesir yazarıydı. Onların nesirlerinde özgün, duygulu ve tasvirici bir üslup dikkati çeker. Ateşli duyguları ve sürükleyici üslubuyla mehcer edebiyatının en büyük şairi sayılabilecek olan gazeteci İlyâ Ebû Mâzî'nin mehcer

edebiyatına getirdiği yenilik tek kafiye ve tek vezinle şiir nazmıdır. Mehcer edebiyatının gazeteci ve edipleri arasında Abdülmesîh el-Haddâd, Naûm Mukerzel ve kardeşi Sellûm Mukerzel, *el-Beyân* gazetesinin sahibi Râcî ez-Zâhir ve *eş-Şark* dergisinin kurucusu Mûsâ Küreyim sayılabilir.

er-Râbitatü'l-kalemiyye'nin önemli üyelerinden biri de Nesîb Arıza'dır. Şiirlerinde ruhi bir şaşkınlık sergilemesiyle "en büyük hayret şairi" olarak tanınan Necîb Arıza, *Dikülcinni'l-Hımsî* (New York 1921) ve *eş-Samşâme* adlı eserleriyle mehcer edebiyatının ilk tarihî roman yazarıdır. *el-Eyyûbiyyât*, *Eğâni'd-Dervîş* ve *Hiye'd-dünyâ* adlı divanları olan Reşîd Eyyûb ilk divanında bir hüriyet şairi olarak, diğer ikisinde aksiyoner bir romantizm etkisinde görülür. Reşîd Eyyûb'a şiirlerinde en çok işlediği konuların sevgi, kader, hüzn ve içki olması sebebiyle "deriş, şikâyetçi, ağlayan şair" lakapları verilmiştir. Abdülmesîh ve Nedret (Nudrat) el-Haddâd kardeşler de er-Râbitatü'l-kalemiyye'nin kurucularındandı. Birçok edebiyatçı, 1941'de *Evrâku'l-harîf* adlı divanı kaleme alan Nedret'in çocuk tabiatlı bir şair olduğunu söylemiştir. Kardeşi Abdülmesîh el-Haddâd dernek için çok gayret göstermiştir. Cibrân'ın tesiri altında kaleme aldığı *Hikâyâtü'l-Mehcer* adlı eseri (1927) Araplar'ın mehcerdeki hayatını anlatır.

er-Râbitatü'l-kalemiyye mensuplarının aksine eski edebiyatla bağlarını koparmayan Mehcer şairlerinden biri Mes'ûd Semâhâ'dır. Kendisine Amerika'da "Colonel rütbesi" nişanı verilen şair klasik şiiri taklit etmiş, yenilikçi hareketlerden etkilenmemiştir. Divanı (1938) yenilikçi hareketlere isyan niteliği taşır. Öte yandan İngilizce eserleriyle Arap tarih ve medeniyetini Batı'ya tanıtan Philip Hitti'den başka birçok şair ve yazar er-Râbitatü'l-kalemiyye'nin faaliyetlerine katılmamıştır. Kuzey mehcer edebiyatı, büyük beğeni kazanan şiir çalışmalarına rağmen modern Arap edebiyatında daha çok nesriyle yer edinmiştir.

1931 yılına kadar ayakta kalan er-Râbitatü'l-kalemiyye'nin giderek gücünü kaybetmesinden sonra özellikle güneyde yeni bir cemiyetin kurulması arayışları içine girilmiş, 1933'te Brezilya'nın Sao Paulo şehrinde Şukrullah el-Cur tarafından el-Usbetü'l-Endelüsiyye adıyla bir dernek kurulmuştur. Kurucuların düşünceleri bir önceki dernekle aynı olmasına rağmen özellikle eski ve yeni edebiyat konusunda

farklı görüşlere sahip bulunuyorlardı. el-Usbetü'l-Endelüsiyye mensuplarının hedeflerinden biri de Arap edebiyatına ve bilhassa şiire yenilik kazandırmak, ancak bunu yaparken mâzi ile bağları koparmamak konusunda dikkatli davranmaktı. Derneğin kurulduğu sıralarda Brezilya'da Arap aydınları arasındaki edebî çalışmalar bir taraftan ülke içinde, diğer taraftan kıtadaki diğer Arap halkına ve Ortadoğu'daki Arap dünyasına ulaşacak şekilde devam ediyordu. *eş-Şark*, *el-Câliye* ve *el-Endelüsü'l-cedide* dergileri bu gelişmeleri Arap dünyasına ulaştırıyordu. *el-Endelüsü'l-cedide*'yi çıkaran Şükrullah el-Curr'un mehcere edebiyatını güçlendirmek, bütün Arap âlemiyle irtibatını sağlamak, dinî ve siyasî bir kimliğe bürünmeden Arap edebiyatına hizmet etmek için kurduğu bu müessese Reşid Selîm el-Hürî, Kayser Selîm el-Hürî, İlyâs Ferhâd, Şefîk Ma'lûf, Riyâz Ma'lûf, Ni'met Kâzân, Akl el-Cur ve Hüsni Gurâb gibi önemli şahsiyetlerle birlikte Brezilya cumhurbaşkanının dergiyi kapatma emrini verdiği 1941 yılına kadar Arap edebiyatına hizmet etmeyi sürdürmüştür.

Mehcere edip ve şairleri üzerinde ilişki kurdukları Batı edebiyatının ve ediplerinin büyük tesiri olmuştur. Bir nevi kadim Endülüs'ü taklit niteliği taşıyan bu hareket daha çok el-Usbetü'l-Endelüsiyye üyeleri arasında dikkat çekmektedir. Bu sebeple mehcere edebiyatına "el-edebü'l-Endelüsî" adını verenler de olmuştur. Güney mehcere grubunun Endülüs edebiyatına yaklaşımında, İspanya ile sıkı bağları bulunan halklarla birlikte olmasının ve kadim Endülüs döneminin yâdeden bazı İspanyol şairleriyle irtibat kurmasının önemli rolü vardır. Mehcere edip ve şairleri uzak yerlerden Endülüs'e gelip burada büyük bir devlet kuran, ayrıca şiirde yenilikler meydana getiren Endülüs Arapları ile aralarında bir benzerlik görüyorlardı. Endülüs döneminde ortaya çıkan halk şiiri türlerinden olan müveşşahlar gibi onların şiiri de yeni bir dönem başlatmıştır. Endülüs'te müveşşahları zeceller takip ettiği gibi özellikle Güney Amerika mehcere edebiyatında şiir ve nesrin ardından zecel gelmiştir. *Ravzatü'z-zecel* ve *er-Ravza* adlı dergiler bu tür şiirlere özel ilgi gösteriyordu. Mehcere edebiyatının zecel prensi diye bilinen Selîm Lutfulah, *el-Burcu'l-ağzar* (1953) adlı zecel divanının şairi Yûsuf Es'ad Gânim, Selîm Nâdir ve Ni'met Kâzân bu tür şiirde başarılı eserler vermiştir. Fevzi Ma'lûf'un *Eğâni'l-Endelüs* (*Divânü Fevzi el-Ma'lûf* [Dâ-

ru Reyhânî], 1957, s. 84-118) adlı eseri müveşşah tarzı şiirlerini kapsar. Endülüs izleri Fevzi Ma'lûf'un sadece şiirinde değil *İbn Hâmid* (*Sukûtu Ğirnâta*) (1952) adlı tiyatro eserinde de görülür. İlyâs Ferhâd, "Tahiyetü'l-Endelüs" adlı müveşşahından sonra hep fasih Arapça ile şiir yazmıştır. İlk eseri olan *er-Rubâ'iyyât*'ında (Sao Paulo 1925) toplumun dinî, siyasî ve içtimai bölünmelerine, ayrıca dinî âdet ve geleneklerine karşı fikirlerini dile getirmiştir. el-Usbetü'l-Endelüsiyye'nin ilk yöneticisi Mişel Ma'lûf *el-Uşbe* adlı bir edebiyat dergisi çıkarmış, beş bölümlük piyesi sahnelenmiş, ancak yazdığı şiirler ve mensur eserleri basılmamıştır.

Cemâl Abdünnâsır tarafından Arap milliyetçiliği dolayısıyla ödüllendirilen ve "eş-Şâiru'l-Karavî" diye tanınan Reşid Selîm el-Hürî, Mişel Ma'lûf'un ölümünden (1943) sonra el-Usbetü'l-Endelüsiyye'nin yöneticisi oldu. Brezilya'da çok zor şartlar altında yaşayan Reşid Selîm bir vatan şairiydi. Mezhep ve hizip kavgalarından nefret etmiş, Araplar'ı birleştirecek her türlü inanç ve telakkîye rıza göstermiş, hıristiyan olmasına rağmen Hz. Peygamber'i öven şiirler yazmıştır (*Divânü'l-Karavî*, s. 314-316).

er-Râbitatü'l-kalemiyye ve el-Usbetü'l-Endelüsiyye'nin kapanmasıyla mehcerde ortaya çıkan boşluğu George Saydah'ın Arjantin'de kurduğu er-Râbitatü'l-edebiyeye adlı bir dernek doldurdu. Amerika'dan sonra Venezuela'ya, ardından 1948'de Arjantin'e geçen Saydah'ın millî bir ruh ve yüce bir insan idealini terennüm eden şiirindeki insicam ve mûsikî yer yer görülen dil hatalarını unutturmaktadır. Güney Amerika mehcere edebiyatının genel bir eğilimi olan klasik Arap edebiyatına ve mâziye bağlılık Hüsni Gurâb ve Nasr Sem'ân'da da görülür. Bu sebeple şiirlerinde hareket noktaları daha çok mâzi olmuştur. Mehcere şiirinin modern Arap edebiyatında yer alışı Güney Amerika mehcere edebiyatının şiiri sayesinde olmuştur.

Güney ve Kuzey Amerika mehcere edebiyatları arasında hem içerik hem şekil bakımından farklılık vardır. Kuzey Amerika mehcere edebiyatında genelde insanî problemler, maddeden kurtarmaya çalıştıkları insan ruhu, Hıristiyanlık, Batı romantizmi ve mistik eğilim ağırlıktaydı. New York neslinin divanlarında yoğun psikolojik tahliller yer alıyordu. Güney Amerika mehcere edebiyatı ise ulusal problemlerle ilgilenmekteydi. Bu edebiyat daha çok şiirle uğraşmış, bunun ya-

nında hikâye ve roman türünde de eserler vermiştir. Antuan Enis Şekûr'un *Mîne'l-mehd ile'l-lağd* adlı romanı psikolojik tahlilleriyle dikkat çeker. Sadece mehcere edebiyatında değil Arap dünyasında da önemli bir yeri olan Nezîr Zeytûn'un *Zünübü'l-âbâ'* adlı eseri ve tercüme romanları, Şükrullah el-Curr'un *eş-Şebehu'l-eyyâz* (Beyrut 1964), *Cüzûrû'l-ha-î'e* adlı romanları ve İlyâs Kunsul'ün özellikle *Fi Mehebbi'r-rîh* adlı romanı Güney Amerika mehcere edebiyatının belli başlı çalışmaları arasında yer alır. Tevfik Zaûn'un *Zikrû'l-hicre* adlı eseri (Sao Paulo 1945) Güney Amerika mehcere edebiyatını kapsamlı bir şekilde anlatmaktadır.

Mehcere edebiyatına hizmet vermiş şahsiyetler arasında Amerika'da Abdullah Berrî, Cemil Ma'lûf; Brezilya'da Mişel Mağribî, İlyâs Abdullah Tu'me, Tevfik Kurbân; Arjantin'de George Assâf, Hüsni Abdümelik, Ahmed Süleyman el-Ahmed; Meksika'da Mahbûb el-Hürî eş-Şertûni; Venezuela'da Süleyman Ebû Fahr, Yûsuf Assâf, Tevfik Abdülhâlik; Ekvator'da George Kaddûm; Şili'de Tevfik Bâliş, Fehd İbrâhim; Bolivya'da George Ka'dî; Uruguay'da Mişel Ni'met; Küba'da Halîl Fâris İlyâs ve Kolombiya'da Akl Emîn sayılabilir.

Mehcere edebiyatının ilk dönemlerinde önderliğini Abbas Mahmûd el-Akkâd, Halîl Mutrân, Abdullah Şükrî ve Abdülkâdir el-Mâzinî'nin yaptığı şuarâu'd-divân ile Ahmed Zekî Ebû Şâdi'nin öncülüğünde kurulan Apollo grubunun savunduğu yeni romantizm hareketinin etkisi görülür. Ancak çok geçmeden mehcere müessilleri, Ortadoğu'da Arap edebiyatında cereyan eden yenilikçi hareketlerin önüne geçerek yenilikçi kavramını daha da genişletmişlerdir. Mehcere edip ve şairlerinin bazıları Doğu'nun değerlerini Batı'nın anlayışına göre ifade etmeye önem vermiştir.

Bazılarına göre modern Arap edebiyatında görülen bütün yenilikçi hareketler mehcere edebiyatı kaynaklıdır, Arap gazeteciliğinin düzeyini yükselten de mehcere edebiyatı olmuştur. Mehcere ediplerinin bedî ve beyân sanatlarının dışına çıktığı, şiir ve nesir dili arasında fark görmeyerek nesirde kullandıkları dili şiirde de kullandıkları görülür. Şiirde o zamana kadar görülmeyen değişik vezinlere yer verilmiş, özellikle Kuzey Amerika mehcere edebiyatı grubunda görülen "teemmül" Batılı ediplerin bile takdirini kazanmıştır. Mehcere şairleri insan psikolojisini çok iyi tahlil

ve tasvir etmiş, şüphe ile hareket etmeyi prensip haline getirmiştir.

Mehcer edebiyatının üzerinde kurulduğu temel dinî hürriyettir. İfade ve düşünce hürriyeti, bunun yanında dinî hürriyet beraberinde birçok tartışmayı da getirmiştir. Din ve din adamlarına karşı açıkça görüşlerini ilk ortaya koyan Cibrân Hafîl Cibrân ve Emîn er-Reyhânî'dir. Bunlar bazı yazırlarından dolayı dinsizlikle suçlanmıştır. Eleştirilerini Doğu halkının buna hazır olmadığı bir dönemde ve çok ağır biçimde yapmaları sebebiyle her ikisi de Katolikler'ce protesto edilmiştir. Mihâil Nuayme dinî konularda Cibrân gibi düşünmesine rağmen din adamlarına ölçüsüzce saldırmamıştır.

Hayatın ve toplumun çeşitli yönlerini ince bir hisle tasvir ve tahlil etmek, mehcer edebiyatını Ortadoğu Arap edebiyatından ayıran en önemli özelliklerden biridir. Arap mehcer edebiyatı Ortadoğu Arap edebiyatının gelişmesi, zenginleşmesi ve modern dünya edebiyatları arasında yerini alması bakımından bir itici güç olmuştur. Bu hareket Arap edebiyatından ayrı bir edebiyat değil onun bir parçasıdır. Genelde insanlığa, özellikle de Ortadoğu insanına bir mesaj niteliği taşıyan mehcer edebiyatı bugün artık sadece geçmişte edebiyata kazandırdığı eserlerle etkisini devam ettirmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Brockelmann, *GAL Suppl.*, III, 399-415, 436-480; M. Abdülganî Hasan, *eş-Şi'ru'l-Arabî fi'l-mehcer*, Kahire 1955, tür.yer.; G. Saydah, *Edebünâ ve üdebâ'ünâ fi'l-mehcîri'l-Emrîkiyye*, Beyrut 1957, tür.yer.; Şevkî Dayf, *Dirâsât fi's-Şi'ri'l-Arabî el-muâşir*, Kahire 1959, s. 178-194, 245-288; Abdülkerîm el-Eşter, *en-Neşrû'l-mehcerî*, Kahire 1960, I-II, tür.yer.; a.mlf., "al-Mahdjar", *EP* (İng.), V, 1253-1257; Hasan Câd Hasan, *el-Edebû'l-Arabî fi'l-mehcer*, Kahire 1965, s. 177; Hasan Hidde, *Min târihi'l-muğteribîne'l-Arab*, Dımaşk 1966, s. 17-34, 141-180; Ali Şelak, *el-Edebû'l-Arabî el-hadîş*, Beyrut 1969, s. 37-41, 93-125; Ahmed Kabbîş, *Târîhu's-Şi'ri'l-Arabî el-hadîş*, Beyrut 1971, s. 283-371; Ömer ed-Dekkâk, *Şu'arâ'ü'l-üşbeti'l-Endelüsiyye fi'l-mehcer*, Beyrut 1978; Mihâil Nuayme, *el-Gîrbâlû'l-cedid*, Beyrut 1978, s. 93-110, 138-161, 170-185; a.mlf., *Hevâmîş*, Beyrut 1978, s. 26-29, 87-91, 144-149, 243-254; a.mlf., *Hemsû'l-cüfûn*, Beyrut 1988, s. 10-21, 40-49, 52-54, 64-68, 75-80, 99-101, 142-144; Sibâi Beyyûmî v.dğr., *el-Edeb ve'n-nuşûş*, Libya 1981-82, s. 217-221, 222-225, 226-229, 341-347, 384-392; İhsan Abbas – M. Yûsuf Necm, *eş-Şi'ru'l-Arabî fi'l-mehcer*, Beyrut 1982; Yûsuf Es'ad Dâğır, *Meşâdirü'd-dirâsâti'l-edebiyeye*, Beyrut 1983, I, 300-303; II, 155-156, 250-260, 391-398, 587-588, 692-698; IV, 275-276, 568-571, 650-654; Enver el-Cündî, *İ'âdetü'n-nazar fi kitâbâti'l-aşriyyîn fi daw'i'l-İslâm*, Kahire 1985, s. 166-168; M. Abdülmün'im Hafâcî, *el-*

Edebû'l-Arabî el-hadîş, Kahire 1985, III, 20-47; Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmî' fi târihi'l-edebi'l-Arabî: el-Edebû'l-hadîş*, Beyrut 1986, s. 218-241, 268-279, 367-391, 539 vd.; Cibrân Hafîl Cibrân, *el-Avâşif* (nşr. Nâzik Sâbâyârd), Beyrut 1986, s. 31-50, 137-148, 201-221; a.mlf., *Dem'a ve'btî-sâme* (nşr. Nâzik Sâbâyârd), Beyrut 1988, s. 48-50, 99-100, 112-113, 114-115, 157-159, 168-175; Kâzım Hutayt, *A'lâm ve ruvâd fi'l-edebi'l-Arabî*, Beyrut 1987, s. 376-397, 427-483; Vâsif Ebû's-Şebâb, *el-Kadîm ve'l-cedid fi's-Şi'ri'l-Arabî el-hadîş*, Beyrut 1988, s. 143-172; İrfan C. Acar, *Lübnan Bunalımı ve Filistin Sorunu*, Ankara 1989, s. 7-23; Abdülhâvî Abdullah Atıyye, *Melâmîhu't-tecdid fi müsîka's-Şi'ri'l-Arabî*, İskenderiye 1990, s. 54-65; Rebîa Bedî Ebû'l-Fazl, *el-Fikrû'd-dînî fi'l-edebi'l-mehcerî*, Beyrut 1992; Vedî Dîb, *eş-Şi'ru'l-Arabî fi'l-mehceri'l-Emrîkî*, Beyrut 1993, tür.yer.; Reşid Selîm el-Hûrî, *Divânü'l-Karavî*, Sao Paulo, ts., s. 314-316.



HÜSEYİN YAZICI

MEHDEVÎ

(المهدوي)

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr
b. Ebi'l-Abbâs el-Mehdevî
(ö. 440/1048-49 [?])

Tefsir ve kıraat âlimi.

Aslen Kayrevan yakınlarındaki Mehdiye'den olup 430 (1039) yılı civarında Endülüs'e yerleşti. Diğer kaynakların aksine *Mu'cemû'l-üdebâ'*da (V, 39) künyesi ve isim zinciri Ebü'l-Kâsım Ahmed b. Muhammed b. Ammâr b. Mehdî b. İbrâhim şeklinde verilmekte, ayrıca Hamîdî nisbesiyle zikredilmektedir. Mehdevî, annesi tarafından dedesi Mehdî b. İbrâhim'den ve İbn Süfyân'dan Kur'an ve kıraat dersleri aldı; Mekke'de Ebü'l-Hasan Ahmed b. Muhammed el-Kantarî'den bu ilimde faydalandı; Ebü'l-Hasan el-Kâbisî'den rivayette bulundu. Kendisinden Endülüs'te Ebü'l-Velîd Gânîm b. Velîd el-Mâlikî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Mutarrîfî ve diğerleri istifade ettiler. Fıkıhta Mâlikî olarak bilinen Mehdevî'nin ölüm tarihini Safedî 440 (1048-49) diye verirken Zehebî "430'dan (1039) sonra" demekle yetinmiş. Süyûtî ise *Tabakâtü'l-müfessirin*'de (s. 19) 430 yılı civarı, *Buğyetü'l-vu'ât'ta* (I, 351) 440 (1048-49) şeklinde kaydetmiştir.

Özellikle kıraat ilmi ve Arap dilindeki üstünlüğüyle tanınan Mehdevî, İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-Seb'â*sında kıraatleri yedi ile sınırlandırmasına karşı çıkmış, onu gereksiz bir iş yaparak kafaları karıştırmakla suçlamıştır. Zira konunun uzmanı olmayanlar, İbn Mücâhid'in kitabında yer alan yedi kıraati Kur'an'ın nâzil ol-

duğu bildirilen yedi harf zannetme yanlışlığına düşmüştür. Mehdevî'ye göre kıraat imamlarının râvilerini iki ile sınırlandırmak ve kıraat farklılıklarını bu iki râvinin naklettiklerinden ibaretmiş gibi göstermek de doğru değildir (Enderâbî, s. 31-32). İbn Atıyye el-Endelüsî, Kurtubî ve Ebû Hayyân el-Endelüsî tefsirlerinde, Ebû Şâme el-Makdisî *el-Mürşidü'l-vecîz*'de, İbnü'l-Cezerî başta *en-Neşr* olmak üzere diğer bazı kitaplarında, İbn Hacer el-Askalânî *Fethu'l-bârî*'de, bir kısım müellifler tefsir ve kıraate dair eserlerinde Mehdevî'nin kitaplarından yararlanmışlardır (örnekler için bk. *Şerhu'l-Hidâye*, neşredenin girişi, I, 79-82).

Eserleri. 1. *el-Hidâye ilâ mezâhibi'l-kurrâ'i's-seb'â* (*el-Hidâye fi'l-kurrâ'i's-seb'â*). İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'inin kaynakları arasında yer alan eser bizzat müellifin belirttiğine göre (*a.g.e.*, I, 3) meşhur yedi kıraate dair muhtasar bir çalışmadır. Mikrofilm çekilemeyecek kadar yıprandığı anlaşılan bir nüshasının günümüze ulaştığı belirtilmektedir (*a.g.e.*, neşredenin girişi, I, 86). 2. *Şerhu'l-Hidâye* (*Ta'îlül-kurrâ'ati's-seb'â, el-Muvazzıh fi ta'îlül-işu'ûhi'l-kurrâ'ât*). Bir önceki eserin şerhi olan bu çalışmada müellif yine muhtasar olarak kıraatlerin illetlerini açıklamıştır (nşr. Hâzım Saîd Haydar, I-II, Riyad 1416/1995; eser üzerinde yapılan diğer çalışmalar için aş. bk.). 3. *el-Kifâye fi şerhi makâri'i'l-Hidâye*. Günümüze ulaşmış nüshası bilinmemektedir. Müellifin *Hicâ'ü meşâhîfi'l-emşâr* ve *Be-yânü's-sebebi'l-mücib li'htilâfi'l-kurrâ'ât* adlı eserlerinin bu kitabın bölümleri olduğu ileri sürülmüştür (*a.g.e.*, neşredenin girişi, I, 99, 101). 4. *et-Tafşîlü'l-câmî li's-sulûmi't-tenzîl* (*Tefsîrül-Mehdevî*). Bu çalışmanın Enfâl sûresinin sonuna kadar olan I. cildinin bir nüshası Beyazıt Devlet (nr. 605), Enbiyâ sûresinin 71. âyetinden Ankebût sûresinin sonuna kadar olan IX. cildinin nüshası Süleymaniye (Yazma Bağışlar, nr. 1051) kütüphanelerinde, *Tefsîrül-Kur'ân* ve *Tefsîrül-Mehdevî* adlarıyla kayıtlı diğer nüshaları ise Dârü'l-kütübîz-Zâhiriyye'de (nr. 504, 505) bulunmaktadır (çeşitli bölümlerine ait nüshalar için bk. *a.g.e.*, neşredenin girişi, I, 89-90; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 730; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, s. 122). 5. *et-Tafşîl li-fevâ'idü Kitâbi't-Tafşîli'l-câmî li's-sulûmi't-tenzîl*. Bir önceki eserin muhtasarı olan ve Emîr Mücâhid el-Âmirî'nin isteği üzerine yazılan eserin bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Emanet Hazinesi, nr. 562), iki tam,

bir eksik nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 10-12; Murad Buhârî, nr. 18; Yûsuf Ağa, nr. 4 [En'âm sûresinin sonuna kadar olan I. cilt]) kayıtlıdır (diğer bazı ciltleri ve bölümlerine ait nüshalar için bk. *Şerhu'l-Hidâye*, neşredenin girişi, I, 93-95; *Beyânü's-sebebi'l-müciib*, neşredenin girişi, s. 12).

6. *Zâ'âtü'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Kur'an'da geçen ve içinde zâ harfi bulunan kefirlerin dört beyitte bir araya getirildiği bir manzume olup Ebü't-Tâhir İsmâil b. Ahmed b. Ziyâdetullah et-Tüci'bî tarafından yapılan şerhi, Ebü'l-Kâsım Sa'd b. Ali ez-Zencânî'nin *el-Farq beyne'z-zâ' ve'd-dâd* adlı çalışmasıyla birlikte Muhammed Saîd el-Mevlevî'nin tahkikiyle ve *Kitâbü Zâ'âtü'l-Kur'ânî'l-Kerîm* ismiyle neşredilmiştir (Beyrut 1411/1991). Mehdevî'nin beyitleri ayrıca Muhammed b. Ali b. Mûsâ el-Mahallî tarafından şerhedilmiş olup bu şerhin bir nüshası Medine'de Ârif Hikmet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 39).

7. *Hicâ'ü meşâhîfi'l-emşâr*. Hz. Osman'ın istinsah ettirip çeşitli merkezlere gönderdiği mushaf nüshalarının imlâ özellikleriyle bu nüshalar arasındaki bazı yazım farklılıklarının ele alındığı eser Muhyiddin Abdurrahman Ramazan'ın tahkikiyle *Mecelletü Ma'hedi'l-mahtûtâti'l-'Arabîyye* içinde neşredilmiştir (XIX/1 [Kahire 1393/1973], s. 53-141).

8. *Beyânü's-sebebi'l-müciib li'htilâfi'l-kurâ'ât ve kesreti't-turuğ ve'r-rivâyât*. Kur'an'ın yedi harf üzere nâzil olduğunu bildiren hadis (bk. el-AHRUFÜ'S-SEB'Â) ve konuyla ilgili diğer bazı rivayetlerin ele alındığı risâle, Hâtim Sâlih ed-Dâmin'in tahkikiyle önce *Mecelletü Ma'hedi'l-mahtûtâti'l-'Arabîyye* içinde (XXIX/1 [Küveyt 1985], s. 127-162), daha sonra *Erba'âtü kütüb fi'ulûmi'l-Kur'ân* adıyla yayımlanan (Beyrut 1418/1998) diğer üç risâle ile birlikte neşredilmiştir.

9. *Cüz' muhtaşar fi'l-beyâni 'ani'n-nuḥkı bi-hurûfi'l-mu'cem*.

10. *Nübze mine'l-Kitâbi'l-Müsemmâ Nahletü'l-lebîb bi-aḥbâri'r-riḥle ile'l-habîb* (son iki eser için bk. Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 730).

Kaynaklarda Mehdevî'ye nisbet edilen diğer eserler de şunlardır: *el-Burhân 'an 'ulûmi'l-Kur'ân* (Mekke'de kaleme alındığı belirtilmiştir), *Kitâb fi'ade-di'l-ây, Riyyü'l-'âtış ve ünsü'l-vâhiş. Keşfü'z-zunûn*'da (I, 520) Ca'berî'den naklen Mehdevî'nin *et-Teyşir fi'l-kurâ'ât* adlı bir eserinin bulunduğu belirtilirse de bunun doğru olmadığı, Ca'berî'nin *Ken-zü'l-me'ânî fi şerhi Hırzi'l-emânî* adlı eserinin sonunda Mehdevî ile ilgili olarak

zikrettiği "musannifü't-Tefsîri'l-kebîr ve's-sagir" ifadesinin, kitabın bazı nüshalarında "tefsîr" kelimesi yerine müstensih hatası olarak "teysîr" diye yazılmasından kaynaklandığı belirtilmektedir (*Şerhu'l-Hidâye*, neşredenin girişi, I, 96-97). *Hediyetü'l-'ârifîn*'de de (I, 75) İbn Beşkûvâl'in *eş-Şıla* adlı eseri kaynak gösterilerek Mehdevî'nin *et-Teyşir fi'l-kurâ'ât* adlı bir kitabının olduğu belirtilmiş, ancak *eş-Şıla*'da böyle bir bilginin bulunmadığı görülmüştür.

Saîd el-Fellâh *el-Mehdevî ve Cühûdühü fi't-tefsîr ve'l-kurâ'ât* adıyla bir doktora tezi (1987, el-Külliyyetü'z-Zeytûniyye li'ş-şerîat ve usûli'd-dîn, Tunus), Hâzım Saîd Haydar *el-Muvazzih fi ta'lîli'l-kurâ'ât li-Ebi'l-'Abbâs el-Mehdevî* başlığıyla yüksek lisans tezi (1408, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Medine) hazırlamış, Abdülkerîm b. Muhammed el-Hasan Bekkâr da *el-Mehdevî ve menhecühü fi kitâbihi'l-Muvazzih fi ta'lîli vücûhi'l-kurâ'ât* adıyla bir çalışma yapmıştır (Dimaşk 1990).

BİBLİYOGRAFYA :

Mehdevî, *Şerhu'l-Hidâye* (nşr. Hâzım Saîd Haydar), Riyad 1416/1995, I, 3; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 55-177; a.m.f., *Beyânü's-sebebi'l-müciib li'htilâfi'l-kurâ'ât ve kesreti't-turuğ ve'r-rivâyât* (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, *Erba'âtü kütüb fi'ulûmi'l-Kur'ân* içinde), Beyrut 1418/1998, neşredenin girişi, s. 10-15; Enderrâbî, *Kurâ'âtü'l-kurâ'ât li-ma'rûfîn* (nşr. Ahmed Nusayyif el-Cenâbî), Beyrut 1407/1986, s. 31-32; İbn Hayr, *Fehrese*, s. 31, 43-44; İbn Beşkûvâl, *eş-Şıla*, I, 86-87; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, V, 39-41; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, I, 126-127; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurâ'ât* (Altıkulaç), II, 761; Safedî, *el-Vâfi*, VII, 257; İbnü'l-Cezerî, *Gâ-yetü'n-Nihâye*, I, 92; Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye), s. 19; a.m.f., *Buğyetü'l-vu'ât*, I, 351; *Keşfü'z-zunûn*, I, 360, 459, 462, 520, 940; II, 2040; *Hediyetü'l-'ârifîn*, I, 75; Brockelmann, *GAL*, I, 523-524; *Suppl.*, I, 730; Ferrâc Atâ Sâlim, *Fihrisü't-tefsir ve'ulûmi'l-Kur'ân*, Mekke 1399, s. 54-55, 59, 262; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, *Kitâbü'l-'Ömr fi'l-muşannefât ve'l-mü'ellifîne't-Tünisiyyîn* (nşr. Muhammed el-Alûsî el-Matvî - Beşîr el-Bekkûş), Beyrut 1990, s. 122-127.



TAYYAR ALTIKULAÇ

MEHDEVİYYE

(المهدوية)

Hindistan'da bir dinî hareket.

İslâm tarihinde mehdîlik inancı çerçevesinde farklı coğrafyalarda ortaya çıkan hareketlerden biri olup Hindistan'ın en eski İslâmî akımları arasında sayılır. Hareketin kurucusu Seyyid Muhammed Cavn-pûrî 847 (1443) yılında Cavn-pûr'da (Caun-

pûr) doğdu. Şeyh Dânyâl Çiştî'nin medresesinde öğrenimine başlayıp on iki yaşında geleneksel programı tamamlayarak "esedü'l-ulemâ" unvanını aldı. Bazı arkadaşlarıyla birlikte gittiği Mekke'de haccını tamamladığı sırada mehdîliğini ilân etti (901/1496). Ertesi yıl Hindistan'a döndüğünde aynı iddiayı Ahmedâbâd ve Barhli'de tekrarladı, daha sonra Gucerât bölgesindeki Celûr'a göç etti. Hindistan'daki hükümdarlar, kadılar ve ileri gelenlere yazdığı mektuplarda kendisinin Allah tarafından seçilmiş son velî ve Hz. Peygamber'in halifesi olduğunu belirterek onları kendi öğretilerini kabule davet etti. Dünyayı terk, dürüst insanlarla dostluk, halktan uzaklaşma, tevekkül, Allah'ın rızasını arama, öşür ödeme, zikir ve hicret gibi prensipler koyan Cavn-pûrî, hayatını köy ve kasaba dışında kurulan ve "daire" adı verilen kamplarda mensuplarıyla birlikte geçirdi. 910 (1505) yılında Afganistan'ın batısındaki Ferah'ta vefat etti (ayrıca bk. SEYYİD MUHAMMED CAVNPÜRÎ).

Cavn-pûrî'nin ölümünden sonra Mehdevîler oğlu Seyyid Mahmûd'a tâbi oldular. Onun halifeliği zamanında Cavn-pûrî'nin mehdîliğine inanmayanların kâfir olacağı esası benimsendi. Bu düşünce, 918 (1512) yılında Seyyid Mahmûd'un Gucerât idarecileri tarafından hapsedilip işkence görmesine ve hapisnede ölmesine sebep oldu. Cavn-pûrî'nin ikinci halifesi ve damadı olan Seyyid Hândemîr zamanında Mehdevîler'in durumu daha da kötüleşti. Aleyhte verilen fetvalar ve işkenceler sebebiyle Gucerât'ta barınamayan cemaat yirmi değişik bölgeye dağıldı. Bunun üzerine Hândemîr, Mehdevîler'e yapılan muamelelerden sorumlu olan ulemâyı ortadan kaldırmak üzere adamlarından dört kişiyi görevlendirdi. Ahmedâbâd'da heyecan doğuran bu durum Muzaffer Şah Gucerâtî tarafından haber alınca Aynülmülk kumandasındaki askerî birlikler Mehdevîler'in üzerine sevk edildi. Gucerât kuvvetleriyle yapılan savaşta Mehdevîler yenilgiye uğrayıp bölgeyi terk etmek zorunda kaldılar (930/1524).

Bir süre faaliyet gösteremeyen Mehdevîler, Sürî hükümdarlarından Şîr Şah ve İslâm Şah zamanında yeniden ortaya çıktı. Şeyh Abdullah Niyâzî ve Şeyh Alâî isimli iki Mehdevî, Agra yakınındaki Biyâne'de bir daire kurarak kısa zamanda pek çok kişiyi kendi taraflarına çekmeye muvaffak oldular. İlk Afgan, diğeri Bengal asıllı olan bu iki şeyh vaazlarında mensuplarını katı bir zühd hayatı yaşamaya ve mülk edinmemeye yönlendirdiler. Bu arada ida-

recilerin müdahalesine izin vermeyip onlarla karşı karşıya geldiler. Bu yüzden çeşitli sıkıntılara ve işkenceye mâruz kaldılar. Şeyh Alâî, İslâm Şah'ın huzurunda kamçılандığı esnada öldü. Şeyh Abdullah Niyâzî mensuplarıyla birlikte Afganistan'a geçti ve orada vefat ettiği 1000 (1592) yılına kadar Mekrân merkez olmak üzere çok sayıda kimsenin Mehdevîliğe girmesini sağladı.

Bu iki şeyhin ölümüyle zayıflayan Mehdevîler, Ekber Şah zamanında Patan ve Gucerât'ın bazı kesimlerinde Şeyh Abdürreşid ve Şeyh Miyân Mustafa Gucerâtî'nin gayretleriyle biraz toparlandılar. Ulemâ ile aralarındaki ihtilâflara rağmen Alîm Han, Mîr Ebû Tûrâb, Mûsâ Han Patani ve İ'timâd Han gibi nüfuzlu kişiler sayesinde zarar görmediler. Bir ara alt kademedeki idareciler tarafından hapsedilen Gucerâtî serbest bırakıldığında Fetihpûr Sikri'ye giderek burada Ekber Şah'ın saray nakkaşası Abdüssamed Şirin-kalem'le yakın ilişki kurdu, ancak dönüşünde Biyâne'de öldü. Bundan sonra Mehdevîler arasında hareketi yönetecek seviyede liderler ortaya çıkmadı. Şah Cihan döneminde Evrengzîb'in Gucerât valiliği sırasında onun hizmetine giren Seyyid Râcû ve arkadaşlarının Mehdevî oldukları anlaşılınca şehirden çıkarıldılar. Ahmedâbâd'da cerayan eden silâhlı mücadelede Seyyid Râcû ve arkadaşları öldürüldü.

Mehdevîler'in önemli bir kolu olarak kabul edilen, daha çok Kirman ve Güney Belûcistan civarında bulunan Zikrîler, hareketin kurucusu Seyyid Muhammed Cavn-pûrî'nin düşüncelerini kısmen değiştirdiler. Göçebe olan ve mahallî tabirle "dâirevâle" (daireciler) adıyla da bilinen bu kimseler, Hz. Peygamber'in emirlerinin mehdînin gelişile iptal edildiğini söyleyerek oruç tutmanın ve namaz kılmanın gereksiz olduğunu, zikrin her türlü ibadetin üzerinde bir değer taşıdığını ileri sürdüler. Zikrâne adıyla anılan ve yönü Kâbe'ye dönük olmayan mâbedlerinde günde altı defa toplanıp zikreden grup mensupları, hac için Mekke'ye gitmeyi Mekrân Türbet mevkiindeki Kûh-i Murâd'da bulunan mâbedi ziyaret ederler. Buradaki bir kuyu da (çâh-ı zemzem) onlar tarafından kutsal sayılır.

Hindistan'daki Mehdevîler günümüzde küçük gruplar halinde Andra Pradeş, Meysûr, Tamil Nadu, Kerela, Maharashtra ve Gucerât'ta bulunur. Pakistan'ın Hindistan'dan ayrılmasından sonra eski Sind'de, şimdiki Şahdâdpûr'da ve Karaçi'de

de Mehdevîler daire kurdular. Bunlar diğer gruplardan farklı olarak siyasî konulardan uzak durur ve faaliyetlerini kurdularını Mehdevî daireleri ile sınırlı tutarlar.

BİBLİYOGRAFYA :

Abdülkâdir el-Bedâûnî, *Muntakhabu-t-tawârih* (trc. W. Haig), Delhi 1986, III, 10, 11, 73-77, 84, 110, 111, 118; Mazharüddin Siddîki, "eş-Şekâfetü'l-İslâmiyye fî Bâkistân ve'l-Hind", *el-İslâm eş-şirâtü'l-müstakim* (ed. K. W. Morgan, trc. ve nşr. Mahmûd Abdullah Ya'kûb v.dğr.), Bağdad 1963, II, 116; S. M. Ikram, *Muslim Civilization in India*, New York 1969, s. 140-141; M. T. Titus, *Indian Islam*, New Delhi 1979, s. 106-107; M. Mujeeb, *The Indian Muslims*, New Delhi 1985, s. 11, 15, 236-237, 275, 306, 354; Tara Charan Rastogi, *Muslim World: Islam Breaks Fresh Ground*, New Delhi 1986, s. 132-133; S. A. A. Rizvi, *Muslim Revivalist Movements in Northern India*, New Delhi 1993, s. 68-134; J. F. Richards, *The New Cambridge History of India*, Cambridge 1995, s. 38; A. S. Bazmee Ansari, "Saiyid Muhammad Jaunpuri and his Movement", *IS*, II/1 (1963), s. 51-58; Qamar Uddin, "Palanpur as a Missionary Base of Mahdawis", *Studies in Islam*, V, New Delhi 1968, s. 232-257; a.mlf., "Saiyid Muhammad Jaunpuri and The Mahdawi Movement in India", a.e., VIII (1971), s. 165-187; T. W. Arnold, "Mehdevîler", *IA*, VII, 474; a.mlf. - [B. Lawrence], "Mahdawis", *EP* (İng.), V, 1230; C. E. Bosworth, "Dhikris", *EP Suppl.* (İng.), s. 222.



MUSTAFA ÖZ

MEHDÎ (المهدى)

Dünyanın son zamanlarında ortaya çıkıp doğru inancı ve adaleti yeryüzüne hâkim kılacağına inanılan kurtarıcı.

Sözlükte "doğru yolu bulmak; yol göstermek, rehberlik etmek" anlamındaki **hüdâ** (**hedy**, **hidâyet**) kökünden türemiş bir sıfat olup "hidayete erdirilmiş, kendisine doğru yol gösterilmiş kişi" demektir. İleride gelecek bir kurtarıcı (mesîh, mehdî) inancı büyük dinlerde olduğu gibi ilkel dinlerde de görülmekte, bu inanç bir bakıma tarihte ve günümüzde bazı dinî-siyasî hareketlerin güç kaynağını oluşturmaktadır. Kavramın içeriğindeki âhir zaman, hükümdarlık, dini yenileme, kurtarıcılık gibi ana özellikleri değişmemekle birlikte içinde bulunduğu dinin karakterine göre ayrıntılarda farklılıklar görülmekte, bu kavramı ifade eden kelimeler de dinlere ve kültürlere göre değişmektedir. Meselâ Avrupalı araştırmacılar, Yeni Gine ve çevresindeki halklarda görülen mehdîlik hareketleri için **kargo kültü**, Kuzey Amerika yerlileri için **ghost-danc** tabirini

kullanmışlardır. Eski Amerika yerlilerinden Aztekler mehdîlerine **quetzalcoatl**, Eski Mısırlılar **ameni** demişlerdi. Kavram için Hinduizm **kalki**, Budizm **maytreya** (**maitreya**, **mettaya**), Mecûsîlik **saosyant**, yahudi ve hıristiyanlar **mesîh** kelimesini kullanırlar. Mehdî, farklı kültür ve dinlere göre dünya tarihinin sonunda (âhir zaman) Tanrı tarafından yeryüzüne gönderilecek ve yeryüzünü hâkimiyetine alacak bir hükümdar, insanlara doğru yolu gösterecek bir peygamber, dinî bir lider veya Hinduizm'de olduğu gibi bir tanrıdır.

İslâm Öncesi Din ve İnançlarda. Mehdî kavramının kökleri ve gelişmesi konusunda Batılı araştırmacılar iki görüş ortaya koyarlar. Bunlardan birincisi mehdî inancının Sumerler'de doğduğu, Bâbilliler'de ve Mısırlılar'da geliştiği ve bu iki kanaldan dünyaya yayıldığı düşüncesidir ki ilk örnekleri Kral I. Sargon'da (m.ö. 2350 yılları) ve Hammurabi'de (m.ö. 1728-1686) görülmektedir. İkinci görüş mehdî inancının her dinin kendi içinde, kendi tarihî, psikolojik ve sosyolojik şartlarına göre doğup geliştiğidir. Meselâ Hinduizm'de mehdîliğin menşei Tanrı Vişnu'nun Kalki ismiyle müstakbel avatarasına ve Hint zaman tasavvuruna dayanırken İslâmiyet'te Hulefâ-yi Râşidîn devrinin arkasından başlayan iç savaşların tarihî, siyasî ve psikolojik tezahürleri buna sebep olmuştur.

Dinlerin çoğunda insanlığın maddî ve mânevî sıkıntılarını sona erdirecek, içtimâî ve dinî hayatı ideal olgunluğa ulaştıracak bir otoritenin geleceği inancı vardır. Geleceği beklenen ideal zamanın vakti ve süresi her dinde merak konusu olmuştur. Genelde bu süreç dünya hayatının sonlarına doğru öngörülmüştür. Mevcut durumda ideal mutluluğu bulamadıklarına inanan insanlar kendi dönemlerini güz mevsiminin son zamanlarıyla karşılaştırırlar ve hayatın daha da kötüye gideceğinden endişe ederler. Ancak mevsimlerin birbirini takibi, gece ve gündüzün periyodik akışı gibi sosyal bozulmaların da kışı sayılan karanlık devri bir aydınlık baharın ve yazın yahut karanlık bir geceyi aydınlık gündüzün takip edeceği düşünülmüştür. Karanlık süreç tabii, içtimâî ve dinî hayattaki bozulmalar olarak tasvir edilir. Meselâ Eski Mısırlılar'a göre Nil nehri ve göller kuruyacak, içindeki balıklar ve etrafındaki kuşlarla beraber kaybolacaktır. Güneş kendini insanlardan uzaklaştıracak, günde yalnız bir saat görünecek ve öğle vaktinin olduğunu kimse far-

ketmeyecektir. Sosyal felâketler de yoğunlaşacak, ülkeyi bedevîler ve yabancılar istilâ edecek, ülkeye karmaşa hâkim olacaktır.

Hinduizm'e göre ülke barbarlar tarafından istilâ edilecek, dinin inanç öğretisi yok olacak, barbar hükümdarlar halkı soy-maktan başka bir şey düşünmeyecektir. Halkın kıymetli eşyalarını, karılarını, kızlarını ellerinden alacaklar, asaletin tek şartı zenginlik olacaktır. Aile bağları çözülecek, kimse evlenmek için bâkire aramayacak, kadınlar kocalarına sadakat göstermeyecek, çocuklarını henüz ana rahminde iken öldüreceklerdir. Aileye kadın hükmedecek, sayıları erkeklerden çok olacak, hiçbir dul kendini kocası ile beraber yaktırmayacaktır. Tabiatın düzeni de bozulacak, mevsimlerin âhengi kalmayacak, yağmurlar zamanında yağmayacak, nehirler ve dereler kuruyacaktır. Devrin sonuna doğru ağaçlar otlara dönüşecek, insanlar kıtlık korkusuyla yaşayacaktır. Hinduizm'deki bu felâket tasvirlerinin benzeri Mecûsîlik'te, Yahudîlik'te ve diğer dinlerde de vardır.

Mehdî devrinin açılış ve başlangıcına bazı olaylar olağan dışı görüntüleriyle katılır. Hindular'ca mehdînin gelişinde güneş ve ay, Tisya ve Jüpiter birbirlerine kavuşacaktır. Mecûsîler'e göre güneş otuz gün otuz gece semanın ortasında duracaktır. Hıristiyanlarca İsa Mesîh'in gelişinde gün ortasında hava kararacak, gün ne geceye ne gündüze benzeyecek, gece de hava kararmayacaktır. Yine o gün beklenmedik bir soğuk, arkasından beklenmedik bir sıcak olacaktır. Bu olağan üstü zamanın takvim hesabını yapanlar da vardır. Çeşitli dinlerde yer alan bu hesaplar, inananlarını daima hayal kırıklığına uğratmasına rağmen dar çevrelerde güncelliğini sürdürmektedir. Meselâ eski Şîa rivayetlerine göre mehdî on ikinci imamın gaybı ihtiyar edişinden altmış gün, altmış ay veya altmış yıl sonra, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre 1284'te, Yahova Şahitleri'ne göre mesîh 1975'te görünecektir. Bu hesaplar diğer dinlerin inananları arasında da yaygındır. Mehdîlerin iktidar süreleri Hinduizm, Mecûsîlik ve Hıristiyanlık'ta biner yıl olarak düşünülürken Budizm'de 84.000 yıla kadar çıkarılmıştır. Bu süreç Yahudîlik'te kırk, yetmiş veya dört yüz yıl öngörülür, İslâmî rivayetlerde ise iki yılla kırk yıl arasında çeşitli sayılar nakledilir.

Kimlikleri her dinin kurucusunun özelliğini taşıyan mehdîler kurucunun soyundan gelir. Saoşyant Zerdüş'tün, mesîh Dâ-

vûd'un, mehdî Hz. Muhammed'in soyundan olacaktır. Bunlar ya Sünnî müslümanlarda olduğu gibi müstakbel bir şahsiyettir veya Şîî müslümanların inandığı gibi daha önce yaşamış, vaad edilen dönemin zamanı gelmediği için bekleme süresini insanlardan gizlenerek tamamlamaya çalışsan, zamanın olgunlaşmasını bekleyen tarihî şahsiyetlerdir. Nitekim Hz. İsa bu süreyi gökte Tanrı'nın sağında oturarak beklemektedir. Tanrı'nın enkarnasyonu (avatara) inancının hâkim olduğu Hinduizm'de ise mehdî Kalki, Tanrı Vişnu'nun avatarası olacak, Kali Yuga'da gelecek, Sambhala şehrinde (Delhi'nin yaklaşık 130 km. doğusunda) Yâjnavalkya mezhebine ait bir Brahman ailesinden doğacak, babasının ismi Vişnuyâşas, annesinin ismi Sumati veya Vişnukirti olacaktır. Gençlik çağına geldiğinde önce Seylan Kralı Brhadraha'nın kızı Patmavati ile, ardından Bhallâta şehri hükümdarı Şaşıdhvaya'nın kızı Rama ile evlenecektir. Patmavati'den Yaya ve Viyaya, Rama'dan Meglamâla ve Valâkaha isimli oğulları doğacaktır. Maceralarla dolu bin yıllık bir hayattan sonra Himalayalar'da inzivaya çekilecek, oradan da tekrar semaya yükselecektir.

Mehdîler'in doğumu da peygamberlerin doğumu gibi olağan üstü olaylarla doludur. Quetzalcoatl, Saoşyant ve İsa erkeksiz olarak hamile kalan bâkire annelerden doğar. Doğan bebeği semavî varlıklar, yüksek şahsiyetler, bilge kişiler ziyarete gelir. Bebekler mucize gösterirler. Meselâ Budistler'in inancına göre Ayita Maytreya'nın annesi Brahmavati hamileliğinin onuncu ayında bir çiçek bahçesine gidecek ve orada çiçekli bir ağacın yanında dururken hiç acı duymadan Ayita'dan kurtulacaktır. Ayita annesinin normal rahim yolundan değil karnının sağ tarafından güneşin buluttan çıktığı gibi dünyaya çıkacaktır. Bedeni anne vücudunun kirleriyle kirlenmeyecektir. Saçtığı nur üç âlemi aydınlatacak ve hemen yürüyüp yedi adım atacak, ayağını bastığı yerden mücevher lotos çiçekleri fıskıracaktır. Mehdîlerin varlığı da bazan normal insanlarınkinden ayrı, sıfatları olağan üstü olarak tasavvur edilir. Onların tanrısal benliğe sahip olduğuna veya üzerlerinde Tanrı'nın özel rahmetinin bulunduğu inanılır. Genellikle mensubu oldukları dinin kurucusuna benzerler. Hata yapmazlar, diledikleri zaman mucize gösterirler, eğitimlerinde silâh kullanma sanatlarını, mensubu oldukları dinlerin kutsal kitaplarını öğrenirler. Yeni bir meseleyle karşı-

laştıklarında Tanrı onları vahiy ve ilhamla aydınlatır.

Konfüçyüsçülük'te mehdî Çin kültürünün özelliklerini taşır. O yüksek bir azizdir, kâinatı her şeyi iştir, görür ve bilir. Geniş kalpli, açık elli, yumuşak huyludur. Semaya göre yaratılmış, hakikati kavramış ve ona nüfuz etmiştir. Gök onun örneğidir. Üstadı hakikattir. İsterse kendini herhangi bir eşyaya dönüştürebilir. Ruhu yeri göğü doldurur, kâinatı ihata eder. Onun nereden geldiği, nereye gittiği bilinmez. Öyle büyüktür ki onun dışında hiçbir şey yoktur ve yüksek Tao vahyinin taşıyıcısıdır.

Mecûsîler'e göre saoşyant Tanrı Ahura-Mazda'nın ilk yaratıklarındandır ve ölüm-süz kutsallardandır. Mânevî yiyeceklerle yaşar. Vücudu güneş gibi parlar. Olağan üstü bir güce sahiptir ve etrafı altı gözle görür.

Yahudiler mesîhin Hz. Dâvûd soyundan geleceğine, meshedilmesi dolayısıyla kutsal bir güce sahip olacağına, Tanrı'nın himayesi sayesinde günah işlemeyeceğine inanırlar. Mesîhi diğer insanlardan ayıran özellik onun Tanrı'nın yeryüzündeki vekili olması, Tanrı'nın özel lutfuna sahip bulunmasıdır. Yahudilere göre mehdî devrinde Kudüs ve çevresi cennet bahçelerine benzeyecek, çöller ormanlara dönüşecek, hayvanların tabiatı değişip vahşilikleri kaybolacak, kurt ve kuzu beraber bulunacak, yılanın ekmeği toz ve toprak olacaktır. Bu tür beklentiler diğer mehdî telakkilerinde de vardır.

Mehdîlerin yaşayacakları ve faaliyetlerini gösterecekleri bölgeler mensubu buldukları dinlerin merkezî yayılma alanlarıdır. Dünyaya hâkim olacakları söylenirse de yer isimleri dinlerin bilinen coğrafyalarının dışına çıkmaz. Meselâ Eski Mısırlılar'a göre ameni Yukarı Mısır'da Hn-hn'da doğacak ve kendisine Memphis'i başşehir seçecek, saltanatı Mısır'da olacaktır. Hindular'a göre Kalki Hindistan'da Sambhala şehrinde doğacak, Sambhala'yı başşehir edinecektir. Mücadelesini Hindistan'a saldıran ülkeler ve milletlere karşı yapacaktır. Yahudilerce mesîh Kudüs'ü başşehir yapacak, hareket alanı Filistin ve çevresi olacaktır.

Ülke içinde halkına cennet saadetini tattıracak olan mehdî ideal bir devlet adamı, sosyal reformcu, dinin kurallarını hayata geçirecek peygamber ve rahip olarak tasavvur edilir. Meselâ sömürge altındaki Yeni Gine halkının ve Amerikalı Kızılderililer'in inancına göre gelecekteki kur-

tarıcı yabancıları ülkeden kovacak, eski dinî hayatı geri getirecek bir kahramandır. Hindular'da Kalki dinin zayıflayan öğretisini yenileyecek, kutsal kitap Vedalar'ı zamana göre tefsir edecek ve şeriati uygulayacak olan insan süretine girmiş bir ilâhtır. Yahudilerce mesih Kudüs'ü putperestlerden temizleyecek, dağılmış İsrâilîoğulları'nı tekrar toplayacak, diğer din mensuplarını ve dünyayı hâkimiyeti altına alacak, Ye'cûc ve Me'cûc ordularını imha edecek, Roma'yı ele geçirecek, Habeşistan'ı, Mısır'ı ve Araplar'ı vergiye bağlayacak, Tevrat'ı yahudi olmayan milletlere de öğretecek, Süleyman Mâbedi'ni tekrar yaptıracak ve dinî kanunları uygulayacak bir kraldır.

Mehdî sonrası devir parlak bir günü takip eden karanlık bir gece gibi düşünü- lür. Hindular'a göre mehdînin ardından tabiatın ve insanların durumu tekrar kötüye gidecek, insanlar arasında maddî ve mânevî hastalık ve kötülükler salgın hale gelecektir. Dönemin sonuna doğru gökte yedi veya on iki güneş doğacak, sıcaklığı bütün insanları öldürecek, nehirleri ve denizleri kurutacak, otları ve ağaçları yakacaktır. Gökten yağmur yerine taş yağacak, bunları kuvvetli bir rüzgârla Samvartaka ateşi (kâinatı yakan ateş) takip edecek, yaşaması muhtemel her türlü hayat sahibini yok edecektir. Mesihler kendi dönemlerinin sonuna doğru hâkimiyeti Tanrı'ya bırakacaktır. Bu olayları ölenlerin dirilişi ve hesap günü takip edecektir. Müslümanlara göre de mehdî dönemini sosyal ve tabii felâketler takip edecek, kıyametle dünya hayatı son bulacak, ardından haşir ve hesap günü gelecektir.

BİBLİYOGRAFYA :

Nuaym b. Hammâd, *Kitâbü'l-Fiten*, Süleymaniye Ktp., Âtîf Efendi, nr. 602; J. Dermesteter, *The Mahdi*, London 1885; J. Klausner, *Die mesianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaïten*, Berlin 1904; E. Leumann, *Maitreya-samiti, das Zukunftsideal der Buddhisten*, Strasburg 1919; L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilands-erwartung*, Berlin 1925; E. Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran*, Leipzig-Berlin 1928; H. Gressmann, *Der Messias*, Göttingen 1929; A. Jeremias, *Die ausserbiblische Erlöser-erwartung, Zeugnisse aller Jahrhunderte*, Göttingen 1929; A. van Deursen, *Der Heilbringer, Eine ethnologische Studie über den Heilbringer bei den Nordamerikanischen Indianern*, Den Haag 1931; G. Rosenkranz, *Der Heilige in den chinesischen Klassikern*, Leipzig 1935; W. Staerk, *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen*, Stuttgart 1938; K. Buchheim, *Das Messianische Reich*, München 1948; A. Bentzen, *Messias Moses redivivus Menschensohn*, Zurich 1948; *The Mahavastu* (trc. J. Jones), London 1949, I-III; Sa'd M. Hasan, *el-Mehdiyye fi'l-İslâm*

münzû aqdemî'l-üşûr hatte'l-yeum, Kahire 1953; H. Gross, *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament*, Trier 1956; G. Guariglia, *Prophetismus und Heilserwartungs Bewegungen bei den Naturwölkern Amerikas, Ozeaniens, Australiens und Afrikas, mit einem Anhang über Asien*, Wien 1957; O. Betz, *Der Paraklet, Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannes Evangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften*, Leiden 1963; J. H. Greenstone, *The Messiah Idea in Jewish History*, Greenwood 1973; M. b. Resûl el-Hüseynî, *Kiyamet Alâmetleri* (trc. Naim Erdoğan), İstanbul 1973; Avni İlhan, *Mehdîlik*, İzmir 1976; Ekrem Sarıkoçlu, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, Sam-sun 1997.



EKREM SARIKOÇLU

İslâm İnançında Mehdi. Kur'an-ı Kerim'de hidâyet kökünden türeyen fiil ve isim kalıbında birçok kelime bulunmakla birlikte mehdî kelimesi yer almamakta, genelde hidayet kavramı Allah'a, Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e nisbet edilmekte, ayrıca "insanın hidayeti benimsemesi" anlamında da kullanılmaktadır (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "hdy" md.).

Mâlik b. Enes, Buhârî ve Müslim gibi titiz davranan hadis âlimleri mehdî kelimesinin geçtiği rivayetlere yer vermezken Ahmed b. Hanbel, İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Hâkim ve Taberânî gibi muhadisler eserlerinde bu tür rivayetleri nakletmişlerdir. Hz. Peygamber'e atfedilen ve râvileri güvenilir bulunan (İbn Haldûn, II, 787-789; İsmail Hakkî, sy. 285 {1329}, s. 390-391) bazı metinlerde belirtildiğine göre dünyanın ömründen bir gün bile kalsa Allah bu günü uzatıp mutlaka bir mehdî gönderecektir. Hz. Hasan veya Hüseyin'in neslinden gelecek olan bu kurtarıcının adı Resûl-i Ekrem'in adına, babasının adı da onun babasının adına uygun olacak (Muhammed b. Abdullah) ve zulümle dolu olan dünyayı adaletle dolduracaktır. Beş, yedi veya dokuz yıl hüküm sürüp bütün müslümanları hâkimiyeti altına alacak, iktidarı sona erince de kıyamet kopacaktır (Wensinck, *el-Mu'cem*, "hdy" md.). Süyûtî, Sünnî kaynaklarında nakledilen mehdî rivayetlerinin kırktan fazla olduğunu söyler (*el-Hâvî*, II, 213). İsnâşeriyye Şiasî'na ait kaynaklarda bunlara 200'ü aşkın rivayet eklenir. Bu rivayetlerde daha çok mehdînin on ikinci imam Muhammed b. Hasan olduğu iddia edilir. Ona Mehdi el-Muntazar da denilir (Necmeddin Ca'fer b. Muhammed el-Askerî, I, 14-34).

Mehdi nitelemesi ilk defa Hassân b. Sâbit'in bir şiirinde Hz. Peygamber'e yönelik olmuş, daha sonra Hulefâ-yı Râşî-

dîn'in yanı sıra Hüseyin b. Ali ve bazı Emevî halifeleri için de kullanılmıştır. Ancak bu nitelemeler kelimenin sözlük anlamında olup bu kimseleri Allah'ın hak yola eristirdiğine vurgu yapmayı amaçlamıştır. Mehdi kelimesinin terimleşerek bir inanç konusuna dönüşme süreci oldukça erken dönemde başlamıştır. Tesbit edilebildiğine göre ilk defa Abdullah b. Sebe' mensupları, Ali b. Ebû Tâlib'in ölmediğini ve kıyametin kopmasından önce dünyaya dönüp zulümle dolan yeryüzünde adaleti hâkim kılacağını ileri sürmüştür (Eş'arî, s. 15). Bununla birlikte mehdî inancının, daha çok Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehid edilmesinin ardından Kâ'b el-Ahbâr'ın Yahudilik'ten İslâm dinine taşıdığı sanılan rivayetlerin etkisiyle ortaya çıktığını ve hilâfetin Ali b. Ebû Tâlib'in soyundan gelenlere ait bir hak olduğunu savunan gruplar arasında yayıldığını söylemek gerekir. Hüseyin'in şehid edilmesine üzerine Muhtâr es-Sekâfî ve Keysânî'nin öncülüğündeki Keysânîyye'ye bağlı bir grup, Ali b. Ebû Tâlib'in oğullarından Muhammed b. Hanefiyye'nin müslümanların gerçek halifesi ve yegâne kurtarıcısı olduğunu iddia etmiş, vefatında Medine'deki Cennetülbakî Kabristanı'na defnedildiği halde onun ölmediğini ve Radvâ dağında yaşadığını, kıyametin kopmasından önce mehdî olarak geri gelip dünyada adaleti hâkim kılacağını ileri sürmüş, böylece mehdîlik ilk defa Keysânîyye tarafından I. (VII.) yüzyılın ikinci yarısında ortaya atılmış ve diğer Şii'ler'e intikal ederek müslümanlar arasında yayılmaya başlamıştır (Abdurrahman Bedevî, II, 71-82; Ali Sâmî en-Neşşâr, II, 56-77). Şii fırkalarından Nâvûsiyye ise Ca'fer es-Sâdık'ın vefatından sonra onun ölmediğine ve mehdî olarak bir gün zuhur edeceğine inanmıştır. Ortaya çıktığı erken devirde mehdî inancı sadece Şii zümreleri arasında rağbet görmemiş, Emevîler de Süfyânî adını verdikleri kendi mehdîlerini icat etmişler ve buna dair hadis uydurmuşlardır. Muhtemelen ilk defa Hâlid b. Yezîd halkı Emevîler'in mehdîsi Süfyânî'ye inanmaya çağırılmış ve bunu yaymaya çalışmıştır. Emevîler'den sonra iktidara gelen Abbâsîler'in yöneticileri de mehdînin kendilerinden çıkacağına dair hadis uydurup insanları buna inanmaya davet etmişlerdir (Ahmed Muhammed el-Havfi, s. 71-73). Abbâsîler bir taraftan kendi mehdîlerinin çıktığını söylerken diğer taraftan âhir zaman mehdîsinin gelecekte zuhur edeceğini de kabul etmişlerdir. Mehdi inancı Hâricîler arasında da görülmüş ve

onlar Ali b. Mehdî'yi kendi mehdîleri ilân etmişlerdir (Muhsin Abdünnâzır, s. 506-507).

Mehdî telakkisi III. (IX.) yüzyıldan itibaren İsnâaşeriyye arasında kökleşmiş ve bu fırkayı diğerlerinden ayıran önemli bir inanç esası haline gelmiştir (Goldziher, s. 191-193). İsnâaşeriyye'nin benimsediği mehdî inancında, zuhur ettiği anda Ehl-i beyt düşmanlarından intikam alma fikrinin yanı sıra gaybet döneminde bulunduğu ve zuhur edeceği ana kadar taraftarlarına, mazlumlara, düşkünlere ve hastalara yardım ettiği telakkisi de büyük önem taşır (Ca'fer Sübhânî, II, 633-650).

Önce Şiîler, ardından Emevîler ve Abbâsîler arasında yayılan mehdî inancı, III. (IX.) yüzyılda hadislerin toplanıp kayda geçirilmesi ve hadislerin sıhhati konusunda titiz davranmayan muhaddislerce mehdî rivayetlerinin mecmualara alınmasından sonra Sünnîler arasında da benimsenmeye başlamıştır. Ancak erken devir Sünnî literatüründe bu inanca hemen hemen hiç temas edilmemiş, konu daha çok hadisçilerin dahil olduğu Selefiyye'ye ait eserlerde yer almıştır. Geç dönemde oluşan Sünnî kelâm literatürü ile "fiten ve melâhim" türü eserlerde ise mehdî telakkisinden genellikle kısaca bahsedilmiştir.

Mehdî inancının menşeiyle müslümanlar arasında ortaya çıkışının sebepleri hakkında ileri sürülen farklı görüşleri şöylece özetlemek mümkündür: 1. Mehdî telakkisi her toplumda yankı bulan bir sığınma mekanizmasıdır. Sosyal şartların bozulup zulmün arttığı dönemlerde halk bir kurtarıcı beklentisi içine girmiş, daha sonra bu beklenti dinî bir inanca bürünerek mehdî inancı şeklinde ortaya çıkmıştır (M. İbrâhim Ebû Sâlim, s. 1; Ahmed el-Vâilî, s. 174-175). 2. Mehdî anlayışı Yahudilik, Hıristiyanlık ve Maniheizm gibi dinlere ait bir inanç olup Kâ'b el-Ahbar ile Vehb b. Münebbih tarafından Hz. Peygamber'e atfedilen rivayetler yoluyla müslümanlar arasında yayılmıştır. Mehdî kelimesinin mesîhin Arapça'ya tercüme edilmiş şekli olması bunun kanıtını teşkil etmektedir (Goldziher, s. 193-195; Muhsin Abdünnâzır, s. 501). 3. Mehdîlik, iktidar mücadelesinde yenilgiye uğrayan veya mevcut iktidarını güçlü kılmak isteyen siyasi zümreler tarafından ortaya atılmış, önce aşırı Şîa (Gâliyye), ardından mutedil Şîa ve Sünnîler tarafından İslâm dinine mal edilmiş siyasi kökenli bir inançtır (Ahmed Emîn, III, 241-243). Şîi düşün-

cesinden etkilendiği kabul edilen tasavvuf ehlinin mehdî inancını benimsemesi bu akîdenin müslümanların çoğunluğu arasında yayılmasına zemin hazırlamıştır (M. İbrâhim Ebû Sâlim, s. 2). 4. Mehdî inancı İslâmî bir akîde olmakla birlikte yabancı kültürlerden etkilenmiştir. Zira sahih hadis mecmualarında yer alan rivayetlerde mehdînin çıkacağından bahsedilmiş ve mehdî tabiri I. (VII.) yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren müslümanlarca bilinmiştir. Hulefâ-yi Râşidîn'e mehdî unvanının verilmesinin yanı sıra Sıffin Savaşı'nda Ali b. Ebû Tâlib'e mehdî diye hitap edilmesi ve Muâviye b. Ebû Süfyân taraftarlarınınca Osman b. Affan'ın aynı unvanla anılması bunu kanıtlar (Hüseyn Atvân, s. 138-139).

Tarih boyunca sosyal sarsıntılara ve zulme mâruz kalan toplumların bir moral kaynağı olarak benimsedikleri anlaşılabilir kurtarıcı ve mehdî telakkisi hakkında İslâm tarihinde değişik görüşlerin ortaya çıktığı görülmektedir. 1. İsnâaşeriyye Şîası, dünyanın son zamanlarında belli bir sülâleden belli vasıf ve yeteneklere sahip bir mehdînin geleceğini kabul eder. Tasavvufî teşeyyü' arasındaki ilişki sebebiyle olacaktır ki Feridüddin Attâr, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Sadreddîn-i Konevî ve Abdurrahman Câmî gibi mutasavvıflar veya mistik ruhlu kişiler de aynı kanaate sahiptir. Bu anlayışa göre kıyametin kopmasından önce müslümanları içinde buldukları kötü durumdan kurtaracak bir mehdî çıkacaktır, bu da "Sâhibüzzamân" olarak da anılan on ikinci imam Muhammed b. Hasan el-Mehdî'dir. Babasının vefatından (260/874) sonra insanlardan gizlenen Muhammed el-Mehdî ölmemiştir. Deccâl'in ortaya çıkışının ardından Mekke'de zuhur edip iktidarı ele geçirecek, zalimleri cezalandırıp adaleti hâkim kılacak, ilâhî emirlere itaat edilmesini sağlayacak ve müslüman olmayanları öldürecek (M. Bâkır es-Sadr, s. 10; Seyyid Cevâd eş-Şahrûdî, s. 245-266). İsnâaşeriyye anlayışına göre Kur'an'da kırktan fazla sûrenin 100'den çok âyetinde Muhammed b. Hasan'ın mehdî olarak geleceğine işaret edilmiş ve Hz. Peygamber'e ulaşan rivayetlerde ilgili âyetlerin bu anlamı içerdiği belirtilmiştir. Bu bağlamda gayba iman eden müttakiler (el-Bakara 2/2-3), yeryüzüne vâris olacak sâlih kullar (el-Enbiyâ 21/105), Allah hidayete erdirmedikçe hidayete eremeyeceklerini ikrar edenler (el-A'râf 7/43), Allah'ın getireceği umulan fetih (el-Mâide 5/52) vb. âyetlerde zikredilenlerle

mehdî ve onun taraftarları kastedilmiştir (Sâdik el-Hüseynî eş-Şîrâzî, s. 9-12; Kâmil Süleyman, s. 93-94, 155, 304-367; Mehdî el-Fetlâvî, s. 32-53). Aynı telakki çerçevesinde Hz. Hüseyn'in soyundan gelen on ikinci imamın beklenen mehdî olduğuna dair birçok rivayet nakledilir. Bu rivayetlerin sayısının 6000 civarında olduğu ve 400 kadarının Sünnîler'in muteber saydığı hadis kaynaklarında da yer aldığı ileri sürülür (Necmeddin Ca'fer b. Muhammed el-Askerî, I, 14-124; M. Bâkır es-Sadr, s. 63-64). Mehdînin zuhurunu kabul edenlere göre bu husus aklen de sabittir. Çünkü sonunda başarıya ulaşılacağı ümidini taşımadan zulme karşı direnmek ve adaletin hâkim olduğu bir düzeni gerçekleştirmek mümkün değildir. Mehdî inancı ise böyle bir mücadeleye girişmeye zemin hazırlamaktadır (M. Bâkır es-Sadr, s. 8; Ahmed el-Vâilî, s. 177-182). Mehdînin asırlarca yaşaması akla ve bilime aykırı görünse de Allah'ın gücüne göre imkânsız sayılmaz. Nitekim Hz. Nuh'un 950, Ashâb-ı Kehf'in 300 küsur yıl, Hızır'ın ve İblîs'in asırlarca yaşamış olması bunu teyit eder niteliktedir. Bu tür olaylar hârikülâde hadiseler olduğundan mevcut tabiat kanunları çerçevesinde değerlendirilmemelidir (Seyyid Cevâd eş-Şahrûdî, s. 110-114; Kâmil Süleyman, s. 157-159). İsmâiliyye'ye göre zuhur edecek mehdî İsmâil b. Ca'fer, Keysâniyye'ye göre Muhammed b. Hanefiyye, bazı Zeydîler'e göre ise Muhammed b. Abdullah el-Mehdî en-Nefsüzzekiyye'dir (Muhsin Abdünnâzır, s. 509; Abdülmecîd b. Hamde, s. 271-272).

2. Mehdînin zuhuru hakkında nakledilen birçok rivayetin etkisiyle olacaktır ki Selefiyye ile hadis âlimleri, Şîa'nınkinden farklı da olsa âhir zamanda bir mehdînin geleceğini kabul etmişlerdir. Onların telakkisine göre kıyametin büyük alâmetlerinden biri olan mehdî, Hz. Hasan veya Hüseyn'in soyundan gelen bir ailenin çocuğu olarak Medine'de doğacak, Mekke'de mehdîliğini ilân edecektir. Adı Muhammed b. Abdullah'tır. İlâhî emirleri hayata geçirecek, sünnetleri ihya edip bid'atları ortadan kaldıracak, başta Cebrâil ve Mikâil olmak üzere meleklerden oluşan ordularını da desteğiyle dünyanın tamamına hâkim olan bir devlet kuracak, Tevrat ve İncil'in asıllarını bulup Ehl-i kitabın müslüman olmasını sağlayacak, zulmü kaldırıp adaleti tesis edecek, devrinde herkes zenginleşecek, barış ortamını gerçekleştirip düşmanlıkları sona erdirecektir. Yedi yıl süren bir iktidardan sonra Hz. İsa gökten inecek ve deccâlî

birlikte öldürdükten sonra yönetimi ona devredip otuz beş veya kırk yaşlarında vefat edecektir. Kesinlik ifade eden hadislerle sabit olduğundan bu olayların kabul edilmesi zaruridir. Bazı âyetlerde de mehdîye işaret edilmiş ve kıyametin kesin bir alâmeti olduğuna dikkat çekilmiştir (İbn Hacer el-Heytemî, II, 469-481). Sünnî kelâmcıları ise eserlerinde mehdî inancına ya hiç temas etmemiş veya kıyamet alâmetleri arasında kısaca değinip bunun aslî bir inanç konusu olmadığına dikkat çekmişlerdir (Teftâzânî, II, 307; Goldziher, s. 196).

3. Dünyanın son zamanlarında adı, soyu, nitelikleri ve icraatı belli bir kurtarıcının geleceğine dair açık bir nas bulunmadığı, aklın da bunun mevcudiyetine hükmetmediği düşüncesinden hareketle mehdînin zuhurunu kabul etmeyenler arasında Kādî Abdülcebbar, İbn Haldûn, M. Reşid Rızâ, Ahmed Emîn, Ferîd Vecdî, Abdullah es-Semmân ve Abdullah b. Zeyd gibi eski ve yeni âlimler yer almaktadır. Bunların değerlendirmesine göre mehdî hakkında rivayet edilen hadisler ya zayıf veya uydurmadır (Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XX/2, s. 183; Ali Sâmî en-Neşşâr, II, 227; M. Bâkır el-İlâhî, XIV/53-54 [1419], s. 53-54).

4. Çağdaş bazı âlimlerle Zeydiyye'nin büyük çoğunluğu, İsnâaşeriyye ile Selefîyye'nin benimsediği mehdî anlayışını kabul etmemekle birlikte İslâm tarihinin belli dönemlerinde dinî hayata canlılık getiren ve getirmeye devam edecek olan bazı seçkin kişilerin mehdî veya müceddid olarak nitelenebileceği kanaatini taşımaktadır (Hasan Hâlid, s. 223-224). Ancak Zeydiyye bu anlamdaki mehdînin sadece Hz. Fâtıma soyundan gelebileceğine inanmaktadır (Ali Sâmî en-Neşşâr, II, 132; Muhsin Abdünnâzır, s. 508-509; Ahmed Mahmûd Subhî, s. 77-161). Bunların telakkisine göre iyiliği emredip kötülüğe engel olma görevini yerine getiren ve dinî hayatı canlandıran her dinî-siyasî lider mehdî konumundadır. Mehdînin çıkacağına dair çok sayıda hadis göz önüne alarak mehdîyi müceddid veya muslih anlamına gelen bir yoruma tâbi tutmak daha doğru olur. Nitekim ilk halifelere bu mânada mehdî unvanı verilmiş. Muhammed b. Hanefiyye de bu bağlamda kendini mehdî ilân etmiştir (Muhsin Abdünnâzır, s. 502-503). Allah'ın her asırda ümmet içinden dinî hayatı canlandıracak bir kimseyi göndereceğini bildiren hadis de (Ebû Dâvûd, "Mehdî", 1)

mehdînin âhir zamanda çıkacak tek bir kişi değil her asırdaki müceddidler olduğu görüşünü teyit etmektedir. Bunlar hârikulâde güç ve kabiliyetleriyle değil bilgi, irade ve kudretlerini kullanarak zulme karşı çıkmak ve adaleti gerçekleştirmek amacıyla mücadeleye girişirler.

Mehdî hakkında ileri sürülen görüşler çeşitli yönlerden eleştiriye tâbi tutulmuştur. İsnâaşeriyye Şîası ile Sünnîler'ce benimsenen birinci ve ikinci görüşler rasyonel ve reel bilgilere aykırı bulunmuş, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Maniheizm'e ait inancın yansımaları olarak kabul edilmiş, kanıt diye gösterilen âyetler konuyla alakasız, hadisler ise zayıf veya uydurma olarak değerlendirilmiş, mehdînin kimliği, soyu, nitelikleri hususunda nakledilen bilgilerin çelişkili olması ve her mezhebin kendi mehdîsini icat etmesi bunun kanıtları arasında gösterilmiştir (Ahmed Muhammed el-Havfî, s. 77-83). Ayrıca rüşdünü idrak etmemiş bir çocuk olan Muhammed b. Hasan'ın on iki asırdan beri yaşamakta olması ve ortaya çıkacağı zamana kadar yaşayacağı iddiasının bilimsel yönden tutarsız olduğuna dikkat çekilmiş, Allah'ın vazettiği tabiat kanunlarını bu kişi için geçersiz kıldığına dair herhangi bir dinî ve akfî gerekçenin bulunmadığı bildirilmiştir. Eğer Allah, sâlih bir kulu vasıtasıyla zulmün kaldırılıp insanlar arasında adaletin hâkim kılınmasına yardım ederse O'nun bir çocuğu asırlarca yaşatması yerine bu değişimin vuku bulacağı zamanda murat edeceği bir kişi vasıtasıyla bunu gerçekleştirmesinin daha mâkul olduğu belirtilmiş, sonuçta insanların aldatılmasına ve dolayısıyla fitneye sebep teşkil eden bu tür telakkilerin yanlışlığına hükmedilmiştir (M. Bâkır es-Sadr, s. 12-15). Ayrıca nesep âlimlerinin Hasan el-Askerî'nin bir çocuğu olmadığını söyledikleri ifade edilmiştir (Takıyyüddin İbn Teymiyye, IV, 87). Mehdî'nin Hz. Hüseyin veya Hasan'ın soyundan çıkacağı iddiası da soyla övünmeyi ön plana çıkaran Câhiliyye düşüncelerini çağırıştırdığı için eleştirilmiştir.

İsnâaşeriyye Şîası'nca benimsenen mehdî inancı ile muhafazakâr âlimlerin baskısı altında Ehl-i sünnet çoğunluğuna sirayet eden mehdî inancı arasında -mehdînin Muhammed b. Hasan olması, halen hayatta bulunması ve Hz. Hüseyin'in muhaliflerinden intikam alması dışında- fonksiyonları açısından özde bir farkın olmadığı görülür. Bu durum mehdî inancının Ehl-i sünnet'e Şîa'dan intikal

ettiği ihtimalini güçlendirmektedir. İsnâaşeriyye'nin, iddialarını temellendirmek için dayandığı âyetlerin muhtevasında mehdî inancını destekleyici bir beyan bulunmamaktadır. Muhammed el-Mehdî'nin 260 (874) yılından beri yaşadığını kanıtlamak için Hz. Nûh'un 950, Ashâb-ı Kehf'in 300 küsur yıl yaşadığını delil olarak ileri sürmek de isabetsizdir. Çünkü sözü edilen kişilerin asırlarca yaşadığı âyetle sabittir. Halbuki Muhammed el-Mehdî ile ilgili herhangi bir âyet yoktur. Şîiler'ce on iki asırdan beri yaşamakta olduğu iddia edilen Mehdî el-Muntazar'ın ortaya çıktığı zaman mücadele vereceği ordu ve silâhın, dünyada mevcut stratejik organizasyona karşı nasıl başarı elde edeceği gibi sorulara tatminkâr cevap verilememiştir. Mehdî adı ister geçsin ister geçmesin Hz. Peygamber'e atfedilen rivayetler, Muhammed b. Hanefiyye gibi lider kabul edilen kişilerin mehdî olarak ilân edilip buna inanılmasından ve III. (IX.) asırda bir inanç esası haline getirilmesinden sonra ortaya çıkmış olmalıdır.

Mehdî inancı, dinî deliller açısından sübut bulmamasının ötesinde İslâm tarihinin akışında birçok olumsuzluğun kaynağı olmuştur. Siyasî iktidara göz diken pek çok kimse mehdî olduğu iddiasıyla ortaya çıkıp müslümanların sosyal birliğini parçalamış ve savaşlara yol açmıştır. Hareket noktası olarak ileri sürülen iddiaların aksine mehdî inancı insanların zulme karşı eyleme geçmesini sağlamak şöyle dursun harekete geçilmesini engellemiş, kitleleri mehdîyi beklemeye itmış, zulmü mehdî dışında birinin yok edemeyeceği düşüncesini zihinlere yerleştirmiş ve müslümanları çözümsüzlüğe sürüklemiştir (bk. MEHDİLİK).

Mehdî inancına dair telif edilen eserlerden bazıları şunlardır: Ebû Nuaym el-İsfahânî *el-Mehdî (Keşfü'z-zunûn*, II, 1465); Şevkânî *et-Tavzîh fî tevâtürî mâ câ'e fi'l-mehdî el-müntazar ve'd-deccâl ve'l-mesîh (İzâhu'l-meknûn*, I, 339); Süyûtî *el-'Urfü'l-verdî fî aḥbârî'l-mehdî* (Kahire 1401); İbn Hacer el-Heytemî *el-Kavlü'l-muḥtazar fî 'alâmâtî'l-mehdî el-muntazar* (Kahire 1986); Dermaster, *Le mehdî depuis les origines de l'Islam jusqu'à nos jours* (Paris 1885); Ebû Sâlim Muhammed b. İbrâhim, *el-Mürşid ilâ veş'îki'l-mehdî* (Hartum 1969); Muhammed Hasan Âl-i Yâsin, *el-Mehdî el-muntazar beyne't-taşavvur ve't-taşdik* (Beirut 1972); Ekrem Sarıçığoğlu *Dinlerde Mehdi İnanıcı ve Tasav-*

vuru (Erzurum 1977); Abdullah b. Zeyd Âl-i Mahmûd, *Lâ mehdî yüntazar bâ-de'r-resülî hayrî'l-beşer* (Katar 1980); Muhammed Ali es-Sâbüni, *el-Mehdî ve eşrâü's-sâ'a* (Beyrut 1401); Abdülmuh-sin b. Hamdül-İbâz, *er-Red 'alâ men kezzebe'l-ehâdise's-şahîha* (Medine 1402); Muhammed Ferîd Hicâb, *el-Meh-dî el-muntazar beyne'l-'akîdeti'd-dî-niyye ve'l-ma'dmûni's-siyâsi* (Cezayir 1984); Müttaki el-Hindî, *el-Burhân fî 'alâmâti mehdîyi âhiri'z-zamân* (Tan-ta 1412/1992); Cevâd Hüseyin el-Hüseyinî, *el-İmâmü'l-mehdî ve zuhûruh* (Beyrut 1412/1992); Muhammed Saîd el-Kaddâl, *el-İmâmü'l-mehdî Muhammed Ah-med b. 'Abdillâh* (Beyrut 1992).

BİBLİYOGRAFYA :

Wensinck, *el-Mu'cem*, "hdy" md.; M. F. Abd-ülbâki, *el-Mu'cem*, "hdy" md.; *Müsned*, I, 84, 99, 376, 377, 430, 448; III, 17, 21-22, 28, 36, 37, 52; İbn Mâce, "Fiten", 34; Ebû Dâvûd, "Mehdî", 1; Tirmizî, "Fiten", 52, 53, 79; Eş'arî, *Makâlât* (Ritter), s. 15; Kadî Abdülcebbâr, *Şer-hu'l-Uşûl'l-hamse*, s. 751; a.mif., *el-Mugnî*, XX/2, s. 183; Sa'lebî, *'Arâ'isü'l-mecâlis*, s. 308; İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, II, 20; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *et-Tezkire fî ah-vâlî'l-mevtâ ve umûri'l-âhire*, Kahire 1407/1987, s. 691-707; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Minhâcüs-sünne* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, IV, 87; İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menârü'l-münif fî's-şihâh* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1403/1983, s. 148-154; İbn Ke-sîr, *en-Nihâye fî'l-fiten ve'l-melâhim* (nşr. Mu-hammed Ahmed Abdülazîz), Beyrut 1988, I, 49, 58; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, İstanbul 1305, II, 307; İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 787-810; Süyûtî, *el-Hâvî lî'l-fetâvî*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ki-tâbi'l-Arabî), II, 213; İbn Hacer el-Heytemî, *eş-Şavâ'iku'l-muhrika* (nşr. Abdurrahman b. Ab-dullah et-Türkî - Kâmil Muhammed el-Harrât), Beyrut 1417/1997, II, 469-481; Ali el-Kârî, *Şer-hu'l-Fikhi'l-ekber*, Kahire 1323, s. 100; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1465; Seffârîni, *Levâmi'ü'l-envârî'l-behiyye*, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), II, 76-85; Ahmed Ermin, *Duha'l-İslâm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), III, 236-246; *İzâhu'l-meknûn*, I, 318, 339; I. Goldziher, *el-'Akdide ve's-şerî'a fî'l-İslâm* (trc. M. Yûsuf Mûsâ v.dğr.), Kahire 1946, s. 191-196; Keşmîrî, *et-Taşrih bimâ tevâtere fî nüzûli'l-mesîh* (nşr. Abdülfet-tâh Ebû Gudde), Halep 1965, s. 295-296; Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1973, II, 71-82; Necmeddin Ca'fer b. Muhammed el-Askerî, *el-Mehdî el-mev'ûd el-muntazar*, Beyrut 1977, I, 14-138, 154, 172-226; II, 338-352; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fî'l-İslâm*, Kahire 1977, II, 56-77, 132, 227; Sâdik el-Hüseyinî eş-Şirâzî, *el-Mehdî fî'l-Kur'ân*, Beyrut 1978, s. 9-25; Ahmed Mu-hammed el-Havfî, *Edebü's-siyâse fî'l-Şarî'l-Emevî*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kalem), s. 70-83; M. Rüşdî el-Ukaylî, eş-Şi'a, Amman 1980, s. 339-340; Abdülkerim el-Hatib, *el-Mehdî el-münta-zar ve men yentezi'ûneh*, [baskı yeri yok] 1980 (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 11-22, 32-33, 43-44, 116-117; M. İbrâhim Ebû Sâlim, *el-Hareketü'l-*

fikriyye fî'l-mehdiyye, Beyrut 1981, s. 1-3; M. Bâkir es-Sadr, *Bahş havle'l-mehdî*, Beyrut 1981, s. 7-15, 28-46, 63-69; Mehdi el-Fakih Eymânî, *el-İmâmü'l-mehdî 'inde ehli's-sünne*, İsfahan 1402/1982, II, 443-458, 489-494; Muhsin Abdünnâzir, *Mes'ele'tü'l-imâme ve'l-vaz' fî'l-hadis*, Beyrut 1983, s. 500-516; Ahmed el-Vâilî, *Hü-vüviyyetü'l-teşeyyü'*, Kum 1983, s. 175-184; Hü-seyin Atvân, *ed-Da'vetü'l-'Abbâsiyye*, Beyrut 1984, s. 138-145; Ahmed Mahmûd Subhî, *ez-Zeydiyye*, Kahire 1984, s. 77-161; Seyyid Ce-vâd eş-Şahrûdî, *el-İmâmü'l-mehdî ve zuhûrüh*, Küveyt 1985, s. 88, 110-114, 122, 181-196, 211-215, 245-266, 304-311; Hasan Hâlid, *el-İslâm ve rû'yetü'hü fîmâ bâ'de'l-hayât*, Beyrut 1986, s. 207-224; Abdülmecid b. Hamde, *el-Me-dârisü'l-kelebiyye*, Tunus 1986, s. 270-272; Ca'fer Sübhânî, *el-İlahiyyât*, Beyrut 1990, II, 633-650; Kâmil Süleyman, *Yeumü'l-halâş fî zil-lî'l-kâ'imî'l-mehdî*, Beyrut 1993, s. 93-94, 155-159, 304-367; Mehdi el-Fetlâvî, *Şevretü'l-mu-vattâ'in lî'l-mehdî fî davî'e ehâdisi ehli's-sünne*, Beyrut 1997, s. 32-55, 345-346; İsmail Hakkı [izmirli], "Mehdi Meselesi", *SR*, sy. 285 (1329), s. 389-391; Avni İlhan, "Kütüb-i Sittedeki Hadislere Göre Mehdilik", *DÜİFD*, VII (1992), s. 102-121; M. Bâkir el-İlâhî, "er-Ravzû'l-faşîh fî beyâni'l-fevârih beyne'l-mehdî ve'l-mesîh", *Türâşünâ*, XIV/53-54, Kum 1419, s. 53-99.

YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

MEHDİ, Abdürreşid (1880-1912)

Tatar siyaset ve fikir adamı.

Kırım'ın kuzeyindeki Or (Perekop) böl-gesinde fakir bir köylü ailesinin oğlu ola-rak dünyaya geldi. Amcasının yardımıyla, Kırım Tatar çocuklarını Ruslaştırarak için Ruslar tarafından Akmesicid'de açılmış olan Tatar Öğretmen Okulu'nda öğrenim gördü ve 1902'de buradan mezun oldu. Karasubazar'a yerleşerek öğretmenlik yapmaya başladı. İnkılâpçı ve liberal Rus çevreleriyle ilişki kurdu ve bu çizgideki Rus gazetelerine makaleler yazdı. Bir müddet sonra çevresinde, çoğunluğu kendisi gibi Tatar Öğretmen Okulu mezunu öğretmenlerden oluşan bir grup mey-dana geldi. Bu gençler, Rus inkılâpçı ha-reketlerinin etkisinde kalarak Rusya İm-paratorluğu'nun sömürgeci siyaseti ne-ticesinde topraksızlaştırılarak sefalete ve cehalete sürüklenen Kırım Tatar halkının dertlerine bir çözüm arayışı içine girdiler. Kırım'ın Karasubazar, Bahçesaray, Ak-mescid, Yalta ve diğer şehirlerinde gizli hücreler kuran Kırım Tatar aydınları Rus polisinin kendilerine verdiği isimle "Genç Tatarlar" (Yaş Tatarlar) olarak tanındı.

Genç Tatarlar oturmuş bir ideolojiye sa-hip, gerçek anlamda merkezî bir teşkilât haline dönüşemedilerse de Abdürreşid

Mehdi (Mediyev) tartışmasız en önde ge-lenleriydi ve çeşitli Tatar hücre ve grupla-rının irtibat merkezi durumundaydı. Kı-rım Tatarları'nın ezici çoğunluğunu oluş-turan köylü kesiminin içinde bulunduğu feci duruma vâkîf olan Mehdi, toprak me-selesinin Kırım Tatarları'nın en âcil prob-lemelerinden olduğunun idraki içindeydi. Bu sebeple siyasî görüşlerinin odak nok-tasını toprak meselesinin teşkil ettiği Rus Sosyalist İnkılâpçılar Partisi'ne derin sempati duymaktaydı. Aynı şekilde Kırım'daki Rus sömürgeciliğinden ve çarlık sistemin-den kurtuluşun da ancak inkılâpla müm-kün olabileceğine inanıyordu, inkılâbın gerçekleştirilmesine için de Rus inkılâpçı fırkalarıyla iş birliği yapmak gerektiğini savunuyordu. Fakat Rus inkılâpçı parti ve gruplarından çok önemli bir fark olarak Mehdi'nin inkılâpçılığının ve çarlığa karşı mücadele kararlılığının çıkış noktası mil-liyetçilikti. Mehdi ve diğer Genç Tatarlar, Kırım Tatarları'nın uyanması ve bilinçlen-mesinin şartı olan millî mekteplerin her seviyede açılması ve yaygınlaştırılmasını istiyorlardı. Bundan dolayı Kırım'da İsmail Bey Gaspıralı tarafından başlatılan millî maarif ve aydınlanma hareketini destek-liyorlardı. Bu hareketin 1905 sonrasında büyük hız kazanmasında ve rüşdiyelerin açılmasında Genç Tatarlar'ın büyük rolü oldu. Genç Tatarlar, Gaspıralı'nın millî eğitim ve diğer meselelerdeki düşünceleriyle mutabık bulunmalarına rağmen özellikle siyasî hareket açısından ondan ayrılıyorlardı. Gaspıralı'nın tedbirli dav-ranmasına karşılık Genç Tatarlar, Rus Çarlığı'na karşı yer altı faaliyeti metotla-riyle doğrudan mücadeleyi ve bunu ger-çekleştirmek üzere Rus inkılâpçılarıyla iş birliğini savunuyorlardı.

Mehdi, halk arasında kazandığı şöhret sayesinde 1906'da Karasubazar belediye başkan yardımcılığına, ertesi yıl da belediye başkanlığına seçildi. Böylece Rus hâ-kimiyetindeki Kırım'da Bahçesaray dışın-daki bir şehirde halktan gelme bir kişi ilk defa belediye başkanı oluyordu. Kısa ara-larla hayatının sonuna kadar belediyedeki görevine devam eden Mehdi, Kırım Ta-tarları'na sağladığı hizmetlerle büyük ün kazandı. Onun önderliğinde 1906 May-ısında Karasubazar'da çıkmaya başlayan *Vatan Hâdimi* adlı gazete Genç Tatar-lar'ın yayın organı oldu. *Vatan Hâdimi*, Gaspıralı'nın *Tercüman*'ından sonra Kı-rım'da çıkan ikinci Türkçe gazete idi; fa-kat siyasî ve içtimâî konulardaki radikal çizgisiyle *Tercüman*'dan ayrılıyordu. Bu sebeple polisin ve sansürün dâimî baskısı

altındaydı, sürekli ara vermek zorunda kaldığı yayım hayatını ancak 1908'e kadar sürdürebildi. Bununla birlikte özellikle Abdürreşid Mehdî ve Hasan Sabri Ayvaz'ın yazılarıyla *Vatan Hâdimi*, Kırım Tatarları'nın millî şuurlarının ve milliyetçiliklerinin belirlenmesinde önemli rol oynadı. Gazetenin vurguladığı ana husus, kesin olarak belirli bir vatan kavramı ile ifadenmiş bir Kırım Tatar millî hüviyetiydi. Diğer bir ifadeyle Kırım, Kırım Tatarları'nın tek vatanydı ve bu vatan üzerinde Kırım Tatarları'nın tarihten gelen vazgeçilmez siyasî hakları vardı. Kırım'ın Türk ve müslüman halkının millî çizgisinin nihai istikameti bu şekilde kesin hatlarıyla belirlenmekteydi. Bu yönelişin bir özelliği de Kırım Tatarları'nın etno-lingüistik ve dinî açıdan mensup olduğu geniş Türk ve İslâm dünyasının reddini değil tam aksine bu geniş mensubiyetin tam bir teyidini ve bütünleşmeyi ifade etmesiydi. Bu açıdan *Vatan Hâdimi* de *Tercüman* gibi Türk halklarını birleştirecek ortak edebî Türkçe'yi savunuyor ve açık bir İstanbul Türkçesi'yle neşrediliyordu. *Tercüman* gibi, geniş haber ve yorumlarıyla *Vatan Hâdimi* de okuyucularını Türk ve İslâm dünyasının her tarafıyla ilgilenmeye ve bütünleşmeye davet ediyordu.

Kırım'ın müslüman ahalisi arasından milletvekili seçilebilmesini fevkalâde zorlaştıran karmaşık seçim sistemine rağmen Mehdî, 1907'de II. Rusya Duması'na Kırım'ın bağlı bulunduğu Tavrida eyaletinden milletvekili seçildi. Böylece Rus Sosyalist İnkılâpçılar'a daha fazla sempati duymasına rağmen kendisiyle çalışmak isteyen ve Kırım'da güçlü olan Katet Partisi'nin listesinden Rus ve Ukrain seçmenlerin de büyük ölçüde oylarını alarak Duma'ya girdi. Duma'da Rusya Türkleri'nin birleşik grubu olan müslüman fraksiyonuna katılarak sekreterliğini yaptı. II. Rusya Duması çarlık rejiminin iki ay sonra burayı kapatmasıyla son buldu. Fakat Mehdî Duma'da yaptığı, büyük yankılar uyandıran faaliyetleriyle dikkatleri üzerine çekti. Bilhassa 22 Nisan 1907'deki meşhur konuşmasında çarlık rejiminin Kırım'ı işgalinden beri izlediği toprak gaspları ve sömürgeleştirme siyasetini belgelerle ortaya koyarak şiddetle protesto etti; Kırım Tatarları ile birlikte bütün Rusya Türk ve müslümanlarının ihlâl edilen haklarını cesurca savundu. II. Rusya Duması'nın kapatılmasının ardından faaliyetleri sıkı polis takibatına uğradığından siyasî çalışmaları güçleşti. Bu sebeple mesaisini Ka-

rasubazar Belediyesi'ndeki çalışmalarına ve maarif faaliyetlerine teksif ettiyse de yakalandığı tüberküloz hastalığından kurtulamayarak 24 Mayıs 1912'de Karasubazar'da vefat etti. Hayatının son yıllarında yazdığı Kırım Tatar tarihi yayımlanmadan kaldı, elyazmaları da Sovyet rejimi zamanında ortadan kayboldu. Abdürreşid Mehdî'nin siyasî ve fikrî faaliyeti çok kısa bir dönem içine sıkışmasına rağmen Genç Tatarlar hareketinin Kırım Tatarları'nın daha sonraki millî faaliyetleri üzerinde çok önemli ve kalıcı tesirleri oldu.

BİBLİYOGRAFYA :

Tercüman (Bahçesaray) koleksiyonu (1905-1912); *Vatan Hâdimi* (Karasubazar) koleksiyonu (1906-1909); *Gosudarstvennaya Duma. Vtoroy Sozuv. Stenografiçeskie otçyoti. 1907 god. Sessiya vtoraya*, S. Peterburg 1907, I, tür.yer.; Edige Kırımlı, *Der Nationale Kampf der Krimtürken*, Emsdetten 1952; Hakan Kırımlı, *National Movements and National Identity Among the Crimean Tatars (1905-1916)*, Leiden 1996; a.mlf., *Kırım Tatarlarında Millî Kimlik ve Millî Hareketler (1905-1916)*, Ankara 1996; Şamil Alâdin, "Bizim İftiharımız", *Yıldız*, sy. 5, Taşkent 1987, s. 43-50.



HAKAN KIRIMLI

MEHDÎ el-ABBÂSÎ

(المهدى العباسى)

Muhammed el-Mehdî b. Muhammed Emîn b. Muhammed el-Abbâsî (ö. 1315/1897)

İlk Hanefî Ezher şeyhi.

Dedesi Muhammed el-Mehdî el-Kebîr, Kıptî asıllı olup küçük yaşta Şeyh Muhammed b. Sâlim el-Hifnî vasıtasıyla İslâm dinini benimseyerek onun himayesinde büyümüş ve devrinin önde gelen Şâfiî âlimlerinden biri olmuştur (Cebertî, IV, 233). Abdullah b. Hicâzî eş-Şerkâvî'den sonra Ezher şeyhliğine aday gösterilmişse de bu göreve Muhammed b. Ali eş-Şevnevânî getirilmiştir. Babası Muhammed Emîn Şâfiî mezhebinden Hanefî mezhebine geçmiş ve Mehmed Ali Paşa zamanında fetva makamına kadar yükselmiştir.

Muhammed el-Mehdî 1243 (1827-28) yılında İskenderiye'de doğdu. İlk öğrenimini burada gördükten sonra Kahire'ye gitti (1256/1840); İbrâhim es-Sekkâ, Hafîl er-Reşidî ve Beltânî gibi âlimlerden ders aldı. Genç yaşta Kavalalı İbrâhim Paşa tarafından Mısır başmüftülüğüne tayin edildi (Zilkade 1264 / Ekim 1848). Kendisine yardımcı olması için fıkıh hocası Reşidî fetva eminiğine getirildi. Bu konuda

babasının dostu olan Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey'in, Mısır valiliğine tayin edilmek üzere İstanbul'a çağrılan İbrâhim Paşa'ya tavsiyesinin ve paşanın o sırada başmüftü olan Ahmed et-Temîmî'den hoşlanmamasının etkili olduğu kaydedilir.

Mehdî el-Abbâsî bu göreve geldikten sonra özellikle fıkıhla ilgilenerek bu alandaki bilgisini geliştirdi; Ezher'de İbn Âbidîn'in *Reddül-muhtâr*'ını okutmaya başladı. Böyle bir makam için genç olmasına rağmen müftülük görevini başarıyla yürüttü. Mısır Valisi I. Abbas Hilmi'nin, dedesi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Mısır'a geldiğinde hiçbir şeyi olmadığı, dolayısıyla çocuklarına bıraktığı mülklerin devlete ait olduğu hususunda istediği fetvayı vermeyip aksini ileri sürdü. Bu olaydan sonra halkın ve yöneticilerin ona olan saygısı daha da arttı. Hidiv İsmâil Paşa, 1287 Şevvalinde (Ocak 1871) Mustafa el-Arûsî'yi Ezher şeyhliğinden alıp yerine müftülük görevi de uhdesinde kalmak üzere Mehdî'yi tayin etti. Mehdî yirmi birinci Ezher şeyhi olup bu makama getirilen ilk Hanefî âlimidir. Ardından hidiv tarafından o dönemde bakanlar kurulu fonksiyonuna sahip el-Meclisü'l-husûsiyyü'l-âli'ye üye tayin edilen Mehdî (12 Şevval 1288 / 25 Aralık 1871), Abbas Hilmi'nin daha önce iptal ettiği Ezher maaşlarının tekrar verilmesini sağladı; eğitim ve öğretimle ilgili bir yasa çıkartarak geleneksel icâzet usulü yerine hocalık için imtihan ve diploma usulünü başlattı (bk. ÂLİMİYYE). Hidiv İsmâil Paşa'nın Mısır'daki aile vakıflarını umumi vakıflara katıp sahiplerine karşılığını verme yönündeki uygulamasına karşı çıkmasına rağmen hidiv Mehdî'ye saygıda kusur etmedi ve görevinden azledildiği sırada oğlu Tevfik Paşa'ya kendisine saygı gösterip değerini bilmesini tavsiye etti. Mehdî el-Abbâsî, Ezher şeyhliği sırasında ülkenin çeşitli yerlerine gönderilecek kadı ve müftülerin seçiminde de söz sahibiydi. Bu görev, Butrus Galî Paşa Adalet Bakanlığı'na vekâlet ettiği sırada (1879) onun başkanlığındaki bir komisyona verilip kendisinden bu komisyona üye olması istendiğinde kabul etmedi.

Hidiv Tevfik Paşa zamanında Urâbî Paşa'nın isyanından sonra hidivi desteklediği bilinen Mehdî aleyhine bir kampanya başlatıldı. Mısır'da azınlıkta bulunmalarına rağmen Hanefîler'den birinin Ezher şeyhi olmasından ve Mehdî'nin Ezher'de gerçekleştirdiği reformlardan rahatsız olanlar, onun görevden alınması için faaliyete geçip Urâbî hareketinin idam ge-

rektiren bir suç olduğuna dair fetva verdiği söylentisini yaydılar. Bunun üzerine hükümet Ezher'de sükûneti sağlamak için bir komisyon kurdu, sonunda Mehdî, Ezher şeyhliğinden alınıp (12 Muharrem 1299 / 4 Aralık 1881) yerine Şâfiî ulemâsından Muhammed el-İnbâbî getirildi. Ardından hidivin azledilmesine yönelik Urâbî taraftarlarının ulemâya baskısı ve Ezher ulemâsından bir grubun bu konuda kendisinden fetva istemesi karşısında başmüftü olarak direnmesi üzerine izlendiğini fark ederek evine kapandı. Urâbîler'in başarısız kalmasıyla yönetimde yeniden etkinliğini arttıran Hidiv Tefvik Paşa onu tekrar Ezher şeyhliğine getirdi (18 Zilkade 1299 / 1 Ekim 1882).

Ezher şeyhliği ve müftülük görevini bir süre daha birlikte yürüten Mehdî el-Abbâsî ile Tefvik Paşa arasında bazı olaylardan dolayı soğukluk girdi. Kahire'nin önde gelen kişileriyle evinde toplantılar yapıp siyasetle ilgilendikleri ve İngiliz yönetiminden rahatsızlıklarını dile getirdiklerine dair Tefvik Paşa'ya haber ulaşması, paşanın da kendisine bu hususta târiz ve tembihte bulunması üzerine görevlerinden alınmasını istedi. Daha sonra yargıyla ilgili bir konuda başbakan Nubâr Paşa ile ters düşünce her iki görevinden alındı (3 Rebîülâhîr 1304 / 30 Aralık 1886). İnbâbî Ezher şeyhliğine, Muhammed el-Bennâ müftülüğe tayin edildiyse de Bennâ'nın bu makama Mehdî'nin daha lâyük olduğunu belirtmesi üzerine bir süre sonra tekrar getirildiği müftülük görevini ölümlüne kadar sürdürdü. Hidiv II. Abbas Hilmi de ona saygı gösterdi ve yönetime geldiği yıl kendisini birinci dereceden Osmanlı nişanı ile ödüllendirdi (21 Safer 1310 / 14 Eylül 1892). Hayatının sonuna doğru felç geçiren Mehdî, Hulvân'da bir süre ikamet ettikten sonra Kahire'ye döndü ve Receb 1315'te (Aralık 1897) vefat etti. Ölümüyle ilgili olarak kaynaklarda Receb ayının 13, 15 ve 16'sı gibi farklı günler kaydedilir.

Mehdî'nin fetvalarını topladığı, o günkü toplumsal hayat yanında yönetim-din ilişkilerini yansıtmaları bakımından önem taşıyan *el-Fetâva'l-Mehdiyye fi'l-vekkâ'i'l-Mısrıyye* adlı kitabından başka *Risâle fi tahkiki me'stetera min telîk ve Risâle fi mes'eleli'l-harâm* adıyla iki eser yazdığı kaydedilir (*el-Ezherü's-şerîf*, s. 248). Mehdî, müftülük görevine geldiği 1848 yılından itibaren başta resmî makamlar olmak üzere kendisine sorulan fetvalara verdiği cevapları önce kronolo-

jik olarak toplamış, 1883'te Hanefî fıkıh sistematüğünü esas alıp yine kendi içinde kronolojik olmak üzere konularına göre düzenlemeye başlamıştır. Yaklaşık 13.500 fetvayı kapsayan eser yedi cilt halinde basılmış olup (Kahire 1301-1304) fetvaların kenarına verildikleri tarihler de yazılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âşâr*, IV, 233; C. Zeydân, *Terâcimü meşâhîri's-Şark*, Kahire 1902, II, 173-176; Serkîs, *Mu'cem*, II, 1811; Abdurrahman er-Râfiî, *Aşru İsmâ'îl*, Kahire 1368/1948, I, 203, 279, 282; II, 278; M. Abdullah İnân, *Târîhu'l-Câmi'i'l-Ezher*, Kahire 1378/1958, s. 188, 252-253; B. Dodge, *al-Azhar: A Millennium of Muslim Learning*, Washington 1974, s. 114, 116-117; Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî*, II, 193; G. Delanoue, *Moralistes et politiques musulmanes dans l'Égypte du XIX^e siècle (1798-1882)*, Caïre 1982, I, 134, 136-137, 168-184; *el-Ezherü's-şerîf fi 'idihî'l-elfi*, Kahire, ts., s. 219, 248; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), VII, 75-76; Saïd İsmâ'il Ali, *Devrû'l-Ezher fi's-siyâseti'l-Mısrıyye*, Kahire 1986, s.157-158, 163-164, 184-185; Ahmed Teymur Paşa, *A'yânü'l-karni'r-râbi' 'aşer*, Süse 1988, s. 50-63; Muhyiddin et-Tu'mî, *en-Nürü'l-ebher fi tabakâti şüyûhi'l-Câmi'i'l-Ezher*, Beyrut 1412/1992, s. 116; R. Peters, "Muhammad al-Abbâsî al-Mahdî (d.1897), Grand Mufti of Egypt and His al-Fatâvâ al-Mahdiyya", *Islamic Law and Society*, I/1, Leiden 1994, s. 66-82.

 AHMET ÖZEL

MEHDÎ el-FÂTİMÎ

(bk. UBEYDULLAH el-MEHDÎ).

MEHDÎ el-MUNTAZAR

(المهدى المنتظر)

Muhammed b. el-Hasen b. Ali
b. Muhammed el-Mehdî el-Muntazar
(gaybeti 260/874)

İmâmiyye Şîası'nca
halen gaybet halinde olduğuna,
gelecekte mehdî olarak ortaya çıkıp
dünyada adaletli bir düzen kuracağına
inanılan on ikinci imam.

On birinci imam Hasan el-Askerî'nin ölümünden (ö. 260/874) sonra Şiîler imâmetin kime intikal edeceği hususunda çeşitli gruplara ayrıldı. Bu grupların sayısı kaynaklarda on bir (Şehristânî, I, 170-172), on dört (Nevbahtî, s. 79-94), on beş (Sa'd b. Abdullah el-Kummî, s. 102-116) ve yirmi (Mes'ûdî, *Mürücû'z-zeheb*, IV, 199) olarak gösterilmektedir. Grupların genel düşünceleri şöyle belirtilebilir: 1. Hasan el-Askerî halef bırakmadan vefat etmiş ve imâmeti sona ermiştir. 2. Askerî ölme-

miştir, tekrar dönecek ve imâmetini sürdürecektir. 3. Askerî gerçekte imam olmayıp babası Ali en-Nakî diğer oğlu Muhammed b. Ali'yi imam tayin etmiştir. 4. Askerî'den sonra imamlık küçük kardeşi Ca'fer b. Ali'ye intikal etmiştir. 5. Askerî kendisine halef olarak bir erkek evlât bırakmış olup imâmeti onunla devam edecektir. Bu son telakki bir süre sonra diğerlerinin yerini alarak İmâmiyye'nin resmî görüşünü teşkil etmiştir.

İmâmiyye'nin çoğunluğunun benimseydiği rivayetlere göre Hasan el-Askerî'nin halefi olan Muhammed b. Hasan 15 Şâban 255 (29 Temmuz 869) tarihinde Sâmerâ'da dünyaya geldi. Onun 256 (870), 258 (872), 261 (875) yılında doğduğunu belirten rivayetler zayıf sayılmaktadır. Çeşitli kaynaklarda Sakîl, Saykal, Sevsen, Reyhâne ve Hamt gibi isimlerle anılan annesi Bizans imparatorunun torunlarından olup asıl adı Nercis'tir (Mes'ûdî, *İşbâtü'l-vaşıyye*, s. 272). Nercis'in Bizans sarayından itibaren geçen hayatı, rüyaları, İslâm'a girişi, müslümanların eline esir düşmesi ve Hasan el-Askerî'ye câriye olması konuyla ilgili eserlerde efsanevî bir tarzda anlatılmaktadır (İbn Bâbeveyh, II, 417-423; Ebû Ca'fer et-Tûsî, s. 208-214). İmâmiyye Şîası'na göre Hasan el-Askerî, fevkalâde olaylar çerçevesinde dünyaya gelen oğlunun doğumunu Abbâsî baskısından dolayı gizlemiş, çok az sayıda yakını dışında kimseye duyurmamıştır (Küleynî, I, 328, 330, 515-517). Ayrıca tehlikeli olacağı düşüncesiyle adının söylenmesi yasaklanmış, Kâim, Hüccet, Sâhib, Sâhibüzzamân, Mehdî'l-enâm, Halef gibi lakaplarla anılması istenmiştir (*a.g.e.*, I, 327-330, 333, 338, 340; Mes'ûdî, *İşbâtü'l-vaşıyye*, s. 271).

İmâmiyye âlimleri, Mehdî el-Muntazar'ın Kâim el-Mehdî yahut kaybolduktan sonra ortaya çıkıp dünyayı ıslah edecek kişi olduğu konusunda kendilerince Kur'an, Sünnet ve imamların beyanlarından birçok delil ileri sürmüşlerdir (Küleynî, I, 525-532; İbn Bâbeveyh, I, 252-253, 257-259; II, 408-409). Hasan el-Askerî'nin ölümünün ardından gaybete giren bu imamı bazı Şîa ileri gelenleriyle sefirler dışında kimse görmemiştir. Gaybetten sonra ortaya çıkmanın İdris, Sâlih, İbrâhim, Yûsuf ve Mûsâ gibi peygamberlerin sünneti olduğunu söyleyen İmâmiyye'ye göre imamın gaybete girmesinin beş sebebi vardır. Bunların ilki amcası Ca'fer b. Ali tarafından katledilme endişesidir. Bir diğeri gaybetin Şîa için bir imtihan vesilesi

olup Allah tarafından denenmesi, üçüncüsü gaybetin açıklanmasına izin verilmeyen bir sebepten kaynaklanmış olmasıdır. Dördüncü olarak insanların Allah'ın emrettiği yolda gitmemeleri de bir gaybet sebebidir. Bu durumda Allah mahlûkatına gazap ederek imamlarını aralarından çekip alacak ve onları halktan gizleyecektir. Sonuncu sebep diye zikredilen husus da şudur: Tıpkı gizli verilen sadakanın ifdal oluşu gibi bâtil esaslar üzerine kurulan bir idarede gizli imama uymak zâhir imama uymaktan daha üstündür ve bu Şîa için bir lutf konumundadır. Şîi âlimleri bu açıklamalarını hemen hepsi için Ca'fer es-Sâdik'tan rivayetler nakletmişlerdir (Küleynî, I, 336-338; Mes'ûdî, *İşbâtü'l-vaşiyye*, s. 284; Muhammed b. İbrâhim en-Nu'mânî, s. 174-177; İbn Bâbaveyh, II, 346, 481-482; Meclisî, LII, 91-100; ayrıca bk. GAYBET).

İmâmiyye, Ca'fer es-Sâdik'tan gelen bir rivayete dayanarak (Küleynî, I, 339) gaybeti küçük gaybet (el-gaybetü's-suğrâ) ve büyük gaybet (el-gaybetü'l-kübrâ) olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Küçük gaybet Hasan el-Askerî'nin ölümünün ardından başlamış, 15 Şâban 329 (15 Mayıs 941) tarihine kadar devam etmiştir. Bu dönemde imam sefir, nâib veya vekil denilen dört görevli tarafından temsil edilmiş olup bunlar imam adına humusu toplamış, ortaya çıkan olayları imama arz edip onun fetvasını yahut beyanlarını (tevkî) cemaate ulaştırmıştır. Büyük gaybet halen devam etmekte olup beklenen imam on bir asrı aşan bir zamandan beri gaip bulunmaktadır. Sürenin uzamasının Şîa toplumu üzerinde olumsuz bir etki meydana getireceği düşünüülerek konuyla ilgili eserlerde çok yaşayan kimselere dair haberlere yer verilip imamın yaşadığı ispata çalışılmıştır (İbn Bâbaveyh, II, 523-524; Meclisî, LI, 237-293). Mehdî el-Muntazar'ın ortaya çıkacağı zamanı tesbitle ilgili düşünceler yasaklanmış, vakit tayin edenlerin yalancı olduğu belirtilmiştir (Küleynî, I, 368-369). Bununla birlikte Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdik'tan nakledilen rivayetlerde tek yıllarda Mekte'de zuhur edeceği kaydedilmiştir. Ortaya çıkış âlâmetlerine geniş yer verilen Şîi kaynaklarında pek çoğu müphem olmak üzere bir kısmı gerçekleşmiş yetmiş kadar âlâmet zikredilmiştir (*DîA*, XIII, 410-412). Günümüz İmâmî Şîileri on ikinci imamın adı anıldığında "accelellâhu fereceh" (Allah zuhurunu çabuklaştırsın) ifadesini kullanırlar. dualarında da dünyanın belâ ve sıkıntılarla dolu olduğunu belirterek

artık imamın gelip insanları bu durumdan kurtarması için niyazda bulunurlar. İbn Haldûn kendi zamanında, Sâmerâ'da imamın kaybolduğu yerin kapısına her gün ikinci namazından sonra ortaya çıktığında binmesi için bir at getirildiğini, zuhuru için dua edildiğini, zuhuru gerçekleşmeyince işin ertesi güne bırakıldığını kaydeder (*Muḳaddime*, II, 591-592). Bazı âlimler, Muhammed el-Mehdî'nin gerçekte mevcut olmayan hayalî bir kişi olduğunu ileri sürerken (meselâ bk. Takıyyüddin İbn Teymiyye, IV, 87-89) çağdaş Şîi âlimlerinin bir kısmı da (Ahmed el-Kâtib, tür.yer.) bu düşünceleri Şîa kelâmçılarının icat ettiğini belirterek aynı görüşe katılır (bk. MEHDÎ).

Mehdî el-Muntazar'ın doğumu, imâmeti ve gaybetiyle ilgili olarak yazılan eserler iki kısma ayrılır. a) Gaybet-i suğrâ döneminde yazılanların bazıları şunlardır: İbrâhim b. İshak en-Nihâvendî (ö. 286/899), *el-Ğaybe*; Abdullah b. Ca'fer el-Himyerî, *el-Ğaybe mine'l-hayre*; İbn Bâbaveyh el-Kummî, *el-İmâme ve't-tebşira mine'l-hayre* (Kum 1985); Küleynî *el-Kâfi fi 'İlmi'd-dîn* "el-Hücce" bölümü. b) Gaybet-i suğrâdan sonra yazılanlar da şöylece sıralanabilir: Muhammed b. İbrâhim b. Ca'fer en-Nu'mânî (ö. 360/970), *Kitâbü'l-Ğaybe* (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî, Tahran, ts.); Şeyh Sadûk, *Kemâlüddîn ve temâmü'n-ni'me* (Kum 1405); Şeyh Müfid, *el-Fuḫûlü'l-ʿaḫere* ('İddetü resâ'il içinde, Kum, ts.); Şerîf el-Murtazâ, *Mes'ele ve-cize* (İng. trc. ve neşri, A. Sachedina, *St.I*, XLVIII, s. 117-124); Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Kitâbü'l-Ğaybe* (nşr. İbâdullah et-Tahrânî – Ali Ahmed Nâsîh, Kum 1411). Bu son eser mevcut çalışmaların en önemlilerinden biri olup müellifi meseleye hem akli hem nakli yönden yaklaşmaya çalışmaktadır. Sonraki eserler genellikle bu kaynaklara dayanmaktadır. Konuyla ilgili çağdaş eserlerin bir kısmı da şunlardır: Murtazâ el-Kazvinî, *el-Mehdî el-Muntazar* (Kerbelâ 1931); Necmeddin Ca'fer Askerî, *el-Mehdî el-Mev'ûd el-Muntazar* (Tahran 1981); Muhammed es-Sadr, *Târîhu'l-ğaybeti's-suğrâ ve târihu'l-ğaybeti'l-kübrâ* (Beyrut 1392/1972, 1402/1982); Jassim M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam* (Cambridge 1982); Mustafa Öz, *İmâmiyye Şîası'nda Onikinci İmam ve Mehdi İnanıcı* (İstanbul 1995).

BİBLİYOGRAFYA :

Sa'd b. Abdullah el-Kummî, *el-Makâlât ve'l-fırak* (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, s. 102-116; Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, s. 79-94; Kü-

leynî, *el-Uḫûl mine'l-Kâfi* (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, I, 327-330, 333, 336-339, 340, 368-369, 515-517, 525-532; Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb* (Abdülhamîd), IV, 199; a.m.f., *İşbâtü'l-vaşiyye*, Beyrut 1409/1988, s. 271-287; Muhammed b. İbrâhim en-Nu'mânî, *Kitâbü'l-Ğaybe* (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Tahran, ts., s. 174-177; İbn Bâbaveyh, *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me* (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Kum 1405, I-II, tür.yer.; Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, Beyrut 1399/1979, s. 346-366; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Kitâbü'l-Ğaybe* (nşr. İbâdullah et-Tahrânî – Ali Ahmed Nâsîh), Kum 1411, s. 208-214, 229-444; Şehristânî, *el-Milel* (Kılânî), I, 170-172; Tabersî, *İ'lâmü'l-verâ'* (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1399/1979, s. 393-435; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne* (nşr. M. Reşad Sâlim), Riyad 1406/1986, IV, 87-89; İbn Haldûn, *Muḳaddime*, II, 591-592; Meclisî, *Biḫârü'l-envâr*, Beyrut 1401, LI, 237-293; LII, 91-100; Muhammed es-Sadr, *Târîhu'l-ğaybeti's-suğrâ*, Beyrut 1392/1972, tür.yer.; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism, The Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany 1981, tür.yer.; J. M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam*, New York 1982, tür.yer.; Mustafa Öz, *İmâmiyye Şîası'nda Onikinci İmam ve Mehdi İnanıcı*, İstanbul 1995, tür.yer.; Ahmed el-Kâtib, *Tetavvürü'l-fikri's-siyâsi eş-Şî'i*, Londra 1997, tür.yer.; J. G. J. ter Haar, "Muḫammad al-Kâ'im", *EI*² (İng.), VII, 443; Avni İlhan, "Gaybet", *DİA*, XIII, 410-412.



MUSTAFA ÖZ

MEHDÎ es-SENÛSÎ

(bk. SENÛSÎ, Mehdî).

MEHDÎ es-SÛDÂNÎ

(bk. MUHAMMED AHMED el-MEHDÎ).

MEHDÎ b. TÛMERT

(bk. İBN TÛMERT).

MEHDÎ el-VEZZÂNÎ

(bk. VEZZÂNÎ).

MEHDÎ-BİLLÂH

(المهدى بالله)

Ebû Abdillâh Muhammed el-Mehdî-Billâh b. Abdillâh el-Mansûr b. Muhammed el-Hâşimî el-Abbâsî (ö. 169/785)

Abbâsî halifesi
(775-785).

126 (744) veya 127 (745) yılında Hûzistan'ın İzec kasabasında doğdu. Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'un oğludur. Annesi, eski Himyerî hükümdarları ailesine mensup

Ervâ bint Mansûr el-Himyeriyye adlı Yemenli bir Arap'tı. Ailesiyle birlikte önce Humeyme'ye, Abbâsî devriminin ardından Kûfe'ye gelen Mehdî-Billâh küçük yaştan itibaren babasının özel ilgisiyle yetiştirildi. Babası tarafından Horasan valiliğinden azledilince isyan eden Abdülcebâr el-Ezdî'nin yerine 141 (758) yılında bölgeye gönderildi. Hâzım b. Huzeyme'yi isyanı bastırmakla görevlendiren Mehdî-Billâh Nişâbur'da konakladığı sırada Abdülcebâr Merverrûz yakınlarında tutuklandı. Mehdî'nin Bağdat'a gönderdiği Abdülcebâr Halife Mansûr'un emriyle öldürüldü. Mehdî daha sonra Taberistan'ı fethetmek üzere görevlendirildi. Hâzım b. Huzeyme ve Ömer b. Alâ gibi kumandanlar vasıtasıyla Taberistan'ı ele geçiren (141/758) Mehdî 144'te (761) kısa bir süre için Irak'a geldi ve amcası Ebû'l-Abbas es-Seffâh'ın kızı Rayta ile evlendi. Ertesi yıl Ali evlâdından Muhammed en-Nefsüzzekiyye'ye destek için isyan eden kardeşi İbrâhim b. Abdullah'ın kuvvetlerine karşı babasının isteği üzerine Hâzım b. Huzeyme kumandasındaki bir orduyu Rey'den Ahvaz'a sevketti. 151 (768) yılına kadar toplam on yıl süreyle Horasan bölgesinde kalan Mehdî Rey şehrinde ikamet etti. Bu süre içinde savaşlara fiilen katılmaktan ziyade bölge ile başşehir arasındaki irtibatın devamını sağlamaya çalıştı. Horasan'dan dönünce ailesi ve yakın çevresiyle birlikte Bağdat'ın doğusunda kendisi için inşa edilmeye başlanan Rusâfe'ye yerleşti. Babası, kardeşi Ebû'l-Abbas es-Seffâh'ın kendisinden sonra halife olmak üzere veliaht tayin ettiği yeğeni İsâ b. Mûsâ'nın yerine oğlu Mehdî'yi getirmek istiyordu. İsâ b. Mûsâ, 147'de (764) Mansûr'un ve Horasan askerlerinin baskısı sonucu veliahtlık önceliğini Mehdî'ye bırakmak zorunda kaldı. 151 (768) yılında Mehdî için veliahtlık biatı yenilendi. Babası tarafından 153'te (770) hac emirliğiyle görevlendirilen Mehdî, 155 (772) yılında babasının isteği üzerine Fırat'ın doğu kıyısında Rakka yakınlarında Râfika şehrini kurdu. Babası hacca giderken 6 Zilhicce 158'de (7 Ekim 775) ölünce Mehdî herhangi bir muhalefetle karşılaşmadan Bağdat'ta tahta çıktı.

Mehdî, halife olduktan sonra başta hanımı Hayzûrân olmak üzere çevresi ve Horasanlı askerlerin de isteği doğrultusunda İsâ b. Mûsâ'nın yerine oğlu Mûsâ'yı ve onun ardından diğer oğlu Hârûn'u veliaht yapmak için uğraştı. Halifenin saraya davetine icabet etmeyen İsâ b. Mûsâ, 159 (776) yılında merkezden gönderilen

kuvvetlerle Kûfe'den getirilip veliahtlık-tan vazgeçmeye zorlanınca Muharrem 160'ta (Kasım 776) Mûsâ el-Hâdî lehine veliahtlıktan çekilip Rusâfe Camii'nde biat etmek zorunda kaldı. Kendisine çok miktarda para (10 milyon dirhem) ve arazi tahsis edildi. Mehdî, 166 (782-83) yılında oğlu Mûsâ'dan sonra diğer oğlu Hârûn'un veliahtlığı için biat aldı ve ona Reşîd lakabını verdi.

Babasından zengin bir hazine, güçlü bir idare ve huzuru geniş ölçüde sağlanmış bir ülke devralan Mehdî tahta çıktığında katil, cinayet, gasp ve anarşi suçlarından mahkûm olanlar dışında babası döneminde hapse atılanları serbest bıraktı. Dinî motiflere babası ve amcasından daha fazla ağırlık verdi. Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin kullandığı "mehdî" unvanını kullanması bu açıdan önemlidir. Sahip olduğu siyasî tecrübenin yanı sıra uzun yıllar bölgede kalmış olması dolayısıyla Horasan kuvvetleriyle dostluk kuran, mensup olduğu Abbâsî ailesi ve devlet yönetiminde etkili diğer güçlerle iyi ilişkiler içerisinde bulunan Mehdî-Billâh babasının politikalarını genel olarak sürdürdü.

Mehdî-Billâh zındıklara karşı mücadeleye önem verdi. Zındık olarak bilinen birçok kimseyi sorgulayarak cezalandırdı. Çeşitli şekillerde zındıklıkla suçlananları hapse attı veya ortadan kaldırdı, bazılarını da tövbe ettikleri için affetti. Zındıkların faaliyetlerine engel olmak ve isyanları bastırmak amacıyla Dîvânü'z-Zenâdîka'yı kurdu. Mehdî-Billâh döneminde zındıklıkla suçlananlar arasında Vezir Ebû Ubeydullah Muâviye b. Ubeydullah'ın oğlu Muhammed (veya Abdullah, Sâlih), yine Mehdî'nin yardımcılarında Dâvûd b. Ravh b. Hâtim, İsmâil b. Süleyman b. Mücâlid, Zâide b. Ma'n b. Zâide, Dâvûd b. Dâvûd b. Ali, Ya'kûb b. Fadl el-Hâşimî ve Ca'fer b. Ziyâd el-Ahmer gibi isimler yer almaktadır. Tenâsüh inancına sahip olup ulûhiyyet iddia eden Mukanna' Horasan bölgesinde çok sayıda taraftar buldu ve 159 (776) yılında ayaklandı. Mehdî-Billâh'ın Mukanna' üzerine gönderdiği kumandanlar başarılı olamadılar. Mukanna' isyanı ancak 161'de (778) Horasan Valisi Muâz b. Müslim tarafından bastırılabilirdi.

Mansûr döneminde ciddi tehlike oluşturan, idam ve hapis dahil çeşitli şekillerde cezalandırılan Ali evlâdına ve taraftarlarına karşı ılımlı bir siyaset izleyen Mehdî-Billâh onları yanına çekmeye çalıştı.

Tahta çıktığında hapiste bulunan Ali evlâdını serbest bıraktı. Muhammed en-Nefsüzzekiyye isyanına destek verdikleri için babasının iptal ettiği Mekke ve Medine'ye ait imtiyazları tekrar verdi. Hicaz halkına ve Ali evlâdına yardımda bulundu. Babası döneminde Ali evlâdının elinden alınan mülkleri iade etti ve onlara yeni araziler verdi. Mehdî-Billâh'ın izlediği bu siyasetin olumlu sonuçları görüldü. Onun döneminde Ali evlâdının önemli bir isyanı görülmedi. Mehdî-Billâh'ın bu konudaki başarısında veziri Ya'kûb b. Dâvûd'un payı büyüktür. Ali evlâdına karşı muhabbet besleyen ve özellikle Zeydîler'e destek veren bir aileden gelen Ya'kûb, Mehdî-Billâh tahta çıktığında hapisten çıkarıldı ve halifenin en yakın danışmanlarından biri oldu. Ebû Ubeydullah Muâviye b. Ubeydullah'tan sonra da vezirliğe tayin edildi (163/780). Bu görevi sırasında devlet yönetiminde ve merkez-taşra ilişkilerinde çok etkili hale gelen Ya'kûb, 166 (782-83) yılında vezirlikten azledilip hapsedilinceye kadar Ali evlâdı ile halife arasında irtibatı sağlamaya devam etti. Ya'kûb, Ali evlâdından isyan eden İbrâhim b. Abdullah'ın oğlu olup Mansûr döneminde kendisiyle birlikte hapis yatan ve isyanından çekinildiği için Mehdî-Billâh tarafından bir süre daha hapiste tutulan, ancak bir yolunu bulup kaçan Hasan b. İbrâhim için de halife nezdinde girişimde bulunarak serbest bırakılmasını sağladı.

Mehdî-Billâh, 160 (777) yılında Ya'kûb b. Dâvûd'la birlikte hac için Mekke'de bulunduğu sırada yanına gelen Hasan b. İbrâhim'e karşı cömert davrandı ve kendisine Hicaz'daki savafiden iktâ verdi. Kâbe'nin örtüsünü yeniledi. Haremeyn halkına bol miktarda giyecek (150.000 adet) ve para (30 milyon dirhem) yardımında bulundu. Medineliler'den 500 kişilik özel bir muhafız birliği oluşturarak Bağdat'a getirdi, onları maaşa bağladı ve iktâlar verdi. Haremeyn şehirleriyle Yemen arasındaki ilk posta teşkilâtını (berîd) kurdu.

Onun döneminde Bizans'a yönelik seferlere önem verildi. 159'da (776) halifenin amcası Abbas b. Muhammed, 160 (777) ve 161 (778) yıllarında Sümâme b. Velîd el-Absî, 162'de (779) Hasan b. Kah-tabe, 164'te (781) Abdülkebîr b. Abdülhamîd b. Abdurrahman kumandasında Anadolu'ya seferler düzenlendi. Halife, oğlu Hârûnürreşîd'i 163 (780) ve 165 (781-82) yıllarında ünlü kumandan ve devlet adamlarının da yer aldığı ordula-

rın başında Bizans'a karşı sefere gönderdi. Hârûnürreşid'in seferleri sırasında birçok kale ele geçirilerek İstanbul Boğazı'nın doğu yakasındaki Khalkedon'a (Kadıköy) kadar ulaşıldı. Henüz küçük yaşta oğlu VI. Konstantinos adına Bizans'ı yönetmekte olan Irene, yıllık 70.000 (veya 90.000) dinar vergi karşılığında üç yıl süreli bir barış anlaşması yapmak zorunda kaldı.

Mehdî-Billâh, 159 (776) yılında Abdülmelik b. Şihâb kumandasında yaklaşık 9000 kişilik bir orduyu Basra'dan deniz yoluyla Sind'e gönderdi. 160'ta (777) Sind'e varan ve Bârbed şehrini fetheden ordu dönüş yolunda fırtınaya yakalanarak büyük zayıat verdi. Öte yandan Ahmed b. Esed kumandasında Fergana'ya sevk edilen ordu bölgenin başşehri Kâsân'ı ele geçirdi.

Ömrünün sonlarına doğru Mehdî-Billâh, hanımı Hayzûrân'ın ısrarı ve Bermekîler'in de desteğiyle veliahtlık konusunda oğlu Hârûnürreşid'i yeğeni Mûsâ'nın önüne geçirmek istedi. Ancak bunu başaramadan 22 Muharrem 169'da (4 Ağustos 785) Mâsebezân'da vefat etti. Av sırasında geçirdiği bir kaza veya zehirlenme sonucu öldüğüne dair rivayetler bulunmaktadır.

Babasının aksine cömertliğiyle tanınan Mehdî-Billâh bunu israf olarak değerlendirenlere itibar etmemiştir. Devlet kurumlarının organizasyonuna önem vermiş, devletin gelir ve giderlerinin muhasebe ve denetlenmesini düzenlemek amacıyla 162 (779) yılında Dîvânü'z-zimâm'ı kurmuş, 168'de de (784-85) Dîvânü zimâmî'le ezimme adıyla yeni bir ordu oluşturarak taşra eyaletlerindeki zimâm divanlarını buraya bağlamıştır. Bu dönemde kâtipler ve mevâlî devlet yönetiminde etkili hale gelmiştir. Kâtipler arasında Bermekîler'den Hâlid b. Bermek ile Hârûnürreşid'e hoca ve kâtip tayin edilen oğlu Yahyâ'nın, mevâliden de Mansûr'un hâcibi olup onun ölümü üzerine Mehdî-Billâh için biat alan Rebî b. Yunus'un önemi büyüktür. İlk icraatları sırasında Rusâfe'deki camiye tamamlatan Mehdî-Billâh daha sonra Basra Camii ile Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ'yı genişletmiş, Irak-Hicaz arasındaki hac yollarının bakımı, güvenliği, yol boyunca hacıların konaklama ve su ihtiyaçlarının temini için çalışmalar yaptırmış, Bizans'ı hedef alan seferlere ağırlık vermiş, hac ve cihad gibi dinî hususlara verdiği önem onun halk nezdindeki itibarını yükseltmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Halife b. Hayyât, *el-Târîh* (Ömerî), s. 436-445; Belâzürî, *Fütûh* (Fayda), bk. İndeks; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 392-403; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), VII, 508, 517, 639; VIII, 37, 46, 110-186; Cehşiyârî, *el-Vüzerâ ve'l-küttâb*, s. 141-166; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb* (Abdülhamîd), III, 319-334; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VI, 32-87; İbn Hallikân, *Vefeyât*, VII, bk. İndeks; İbnü't-Tiktakâ, *el-Fahrî*, s. 143-145, 179-188; Ahmed Ferîd Rifâî, *'Aşrû'l-Memûn*, Kahire 1927, I, 101-106; E. L. Daniel, *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule: 747-820*, Chicago 1979, bk. İndeks; J. Lassner, *The Shaping of Abbasid Rule*, Princeton 1980, bk. İndeks; H. Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate, A Political History*, London 1981, s. 96-109; a.m.f., "al-Mahdî", *EF²* (İng.), V, 1238-1239; "Mehdî", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul 1986, III, 104-117; Abdülazîz ed-Dürî, *el-'Aşrû'l-Abbâsiyyü'l-evvel*, Beyrut 1997, s. 84-100; M. Çokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar* (trc. Ayşe Meral), İstanbul 2002, s. 102-118, ayrıca bk. İndeks; Ahmet Güzel, *Abbâsi Halifesi Mehdî b. Mansûr ve Siyasî Yönü* (doktora tezi, 2002), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Muhammed Qasim Zaman, "Routinization of Revolutionary Charisma: Notes on the 'Abbasid Caliphs al-Mansûr and al-Mahdî", *IS*, XXIX/3 (1990), s. 251-275; K. V. Zetterstéen, "Mehdî", *JA*, VII, 480-481.

NAHİDE BOZKURT

MEHDÎ-BİLLÂH el-ÜMEVÎ

(المهدى بالله الأموي)

Ebû'l-Velîd Muhammed b. Hişâm b. Abdilcebbâr b. Abdirrahmân en-Nâsir (ö. 400/1010)

Endülüüs Emevî halifesi (1009-1010).

366'da (976-77) doğdu. Babası III. Abdurrahman'ın torunlarından Hişâm b. Abdülcebbâr, annesi Müzne adlı İspanyol asıllı bir câriyedir. Hânedana mensup olmamasına rağmen gençlik yıllarını daha çok Kurtuba'nın (Cordoba) gelir düzeyi düşük kesimlerinden serkeş gençlerle geçirdi. Emevî hânedanının bazı mensuplarınınca, gerçek iktidarı elinde tutan hâcib Âmirî ailesine karşı gizlice yürütülen muhalefetin halife adayı olan babasının 397'de (1006) Hâcib Abdülmelik b. Mansûr el-Âmirî tarafından öldürülmesinin ardından muhalefetin başına getirildi. Üç yıl içerisinde muhalefet hareketine canlılık kazandıran ve taraftarlarının sayısını çoğaltan Muhammed b. Hişâm, Hâcib Abdurrahman b. Mansûr el-Âmirî'nin Leon seferine çıkmasını fırsat bilerek Kurtubalıların'da sağladığı destekle 17 Cemâziyelevvel 399'da (17 Ocak 1009) Medînetüzzehrâ'yı ele geçirdi ve II. Hişâm'ı tahttan indirerek Mehdî-Billâh unvanıyla ken-

dini halife ilân etti. Bu arada hilâfet sarayını yağmalamak isteyen Kurtubalıların hâcibin oturduğu Âmirîler'in sarayı Medînetüzzehrâ'ye yönlendirdi ve Medînetüzzehrâ'ya alternatif olarak inşa edilen bu görkemli saray iki gün içinde yağmalanarak yıkıldı. Kurtuba'da gerçekleşen darbeden Tuleytula'da (Toledo) iken haberdar olan Hâcib Abdurrahman, bölge halkını II. Hişâm'ı tekrar tahta oturtmak için yapacağı mücadeleyi desteklemeye çağırırsa da olumlu cevap alamadı; hatta ordusundaki Berberî askerlerin büyük çoğunluğu Kurtuba'daki ailelerinin âkibetini düşünerek onu terk ettiler. Abdurrahman'la birlikte bulunan başkadî (kâdîcemâa) Ebû'l-Abbâs İbn Zekvân da mâsum insanların kanının akıtılmasına sebep olacağı gerekçesiyle Kurtuba'daki yeni yönetime savaş açılmasına karşı çıktı. Hâcib Abdurrahman, buna rağmen az sayıdaki askeriyile Kurtuba yakınlarındaki Armilat'a kadar geldi; fakat burada tehlikenin büyüklüğünü anlayıp bir manastıra sığındı. Abdurrahman'ın yakalanıp öldürülmesi (399/1009) Mehdî-Billâh otuz üç yıldır süren Âmirî tahakkümüne son vermiş oldu; bu durum Kurtuba'da büyük sevinç gösterileriyle karşılandı.

Mehdî-Billâh, daha önce hâciblerin Berberîler'le Sakâlibe'den teşkil ettikleri ordu yerine çoğunluğunu sıradan Kurtubalıların meydana getirdiği bir ordu kurma yoluna gitti. Bu uygulama Kurtubalıların memnun ettiyse de otuz yıldan uzun bir zamandan beri yönetimde ağırlığı hissedilen Berberîler ve Sakâlibe gibi iki önemli güç odağının dışlanması, ülkede farklı güç merkezleri arasındaki çatışmaları körükleyecek ve bunun paralelinde siyasî parçalanmayla sonuçlanacak olan bir sürecin başlamasına yol açtı. Kurtubalıların bir süre sonra Berberîler'e ait evlere saldırıya geçtiler. Mehdî-Billâh, katliamı durduracağı yerde halkı kendilerini savunmak için Armelat'a çekilen Berberîlerin üzerine kışkırttı. Sonunda çok sayıda Berberî öldürüldü; evleri yağmalanarak kadın ve çocukları esir alındı. Kendilerine eman vermesine rağmen Mehdî-Billâh'a güvenmeyen Berberîler ona karşı mücadele kararı aldılar. Diğer taraftan Mehdî, Sakâlibe'nin büyük bir çoğunluğunu Kurtuba'dan çıkardı, bu durum onları da kendisine düşman etti.

Mehdî-Billâh'ın uygulamalarıyla devlet dengelerinin altını üstüne getirmesi, böylece toplumsal çatışmayı ve bunun sonucunda siyasî istikrarsızlığı körükle-

mesi Emevî hânedanı içinde yeni arayışlara sebep oldu. Mehdî-Billâh, bu arayışların ev hapsinde tuttuğu eski halife II. Hişâm'ın adı etrafında kendisine yönelik bir muhalefet hareketine dönüşmesini önlemek için onun öldüğünü ilân etti; ancak buna kimse inanmadı. Bu sırada III. Abdurrahman'ın torunlarından Hişâm b. Süleyman, hilâfete daha lâyık olduğu iddiasıyla Berberîler ile Sakâlibe'nin desteğinde ayaklandysa da başarı kazanamadı ve ailesinden birçok kişiyle birlikte idam edildi. Berberîler bunun üzerine onun yeğeni Süleyman b. Hakem'e bağlılıklarını bildirdiler. Süleyman, sınırdaki bazı kalelerin teslimi karşılığında Kastilya Kralı Sancho Garcia'nın da desteğini sağlayarak Tuleytula'dan Kurtuba üzerine yürüdü (Zilhicce 399 / Ağustos 1009). Mehdî-Billâh'ın çoğunluğunu savaş tecrübesi olmayan halktan insanların teşkil ettiği ordusu Süleyman'ın düzenli ordusu karşısında fazla bir varlık gösteremeden dağıldı. Kaynaklarda, savaş sırasında aralarında âlimlerin de bulunduğu 10.000 Kurtubalı'nın hayatını kaybettiği, bunlardan 3000'inin Süleyman'ın ordusundaki hıristiyan askerler tarafından kılıçtan geçirildiği belirtilmektedir. Mehdî-Billâh, bu hizmet karşısında iktidarı kaybetmemek için daha önce öldüğünü açıkladığı II. Hişâm'ı saraya getirterek tekrar hilâfet makamına oturttu ve halka da bundan sonra kendisinin yalnızca onun yardımcılığını yapacağını bildirdi. Fakat bunun bir faydası olmadı ve Medînetüzzehrâ'ya giren Süleyman, Müstaîn-Billâh unvanıyla halife ilân edildi (17 Rebûlevvel 400 / 8 Kasım 1009). Böylece Mehdî-Billâh'ın dokuz ay süren birinci halifelik dönemi sona erdi.


Süleyman'ın Kurtuba'yı ele geçirmesi üzerine Mehdî-Billâh, hâlâ kendisine bağlı olan kuzeydeki sınır şehirlerinden Tuleytula'ya kaçmak zorunda kaldı. Onun adına Tuleytula ve civarını yöneten Sakâlibe'den Vâzih'in kumandası altında düzenli askerlerden oluşan bir ordu bulunmaktaydı. Mehdî-Billâh, halifeliği tekrar ele geçirebilmek için Barselona (Berşelûne) kontundan aldığı yardımla Kurtuba'nın kuzeyinde Akabetülbakar denilen yerde Süleyman'ı ağır bir yenilgiye uğrattı (Şevval 400 / Haziran 1010); ardından Medînetüzzehrâ'ya girerek ikinci defa hilâfet makamına oturdu. Mehdî-Billâh elde ettiği bu galibiyet sonrasında, kendisine karşı en şiddetli mücadeleyi veren ve o sırada Cezîretülhadrâ yolu üzerindeki Vâdiyarû'da (Guadiaro) mevzilen-

miş bulunan Berberîler'den tamamen kurtulmak için 30.000'i müslüman, 9000'i hıristiyan askerden oluşan büyük bir orduyla üzerlerine yürüdü; ancak ağır bir yenilgiye uğradı (Zilkade 400 / Haziran-Temmuz 1010) ve Kurtuba'ya çekilerek Berberîler'in yapacağı bir saldırıya karşı şehri tahkim etti. Fakat bu sırada kendisine bağlı Vâzih, Hayrân ve Anber gibi kumandanlarla arası açıldı; 8 Zilhicce (23 Temmuz) günü onlar tarafından tahttan indirilerek öldürüldü; yerine de tekrar II. Hişâm halife ilân edildi.

Mehdî-Billâh bir devlet adamında bulunması gereken niteliklerden uzak, tecrübesiz, kavgacı ve saldırgan bir insandı. Âmirî ailesine karşı verdiği mücadele ile iktidarı kısa vadede yeniden Emevîler'e geçmesini sağlamış, fakat uzun vadede onların iktidardan tamamen mahrum kalmasıyla neticelenecek olan bir süreci başlatmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hazm, *Cemhere*, s. 101-102; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis* (nşr. M. Tâvî et-Tancı), Kahire 1386/1966, s. 18-19; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 679-682; Abdülvâhid el-Merrâküşî, *el-Mu'cib fi telhîsi aḥbârî'l-Mağrib* (nşr. M. Saîd el-Uryân - M. el-Arabî), Dârülbeyzâ 1978, s. 64-66; İbnü'l-Ebbâr, *el-Hulletü's-siyerâ* (nşr. Hüseyin Münis), Kahire 1963, II, 5-7; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, III, 50 vd.; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb* (nşr. M. Ebû Dayf Ahmed), Fas, ts., s. 128-136; İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm* (nşr. E.Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 111-116; M. Abdullâh İnân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, Kahire 1969, II, 622-649; R. Dozy, *Historia de los musulmanes de España*, Madrid 1986, III, 216 vd.; C. S. Albornoz, *España Musulmana*, Madrid 1986, I, 515-534; E. Lévi-Provençal, *España Musulmana*, Madrid 1987, IV, 457-470; a.mlf., "Mehdî", *IA*, VII, 482-483; a.mlf., "al-Mahdî", *EP* (İng.), V, 1239-1240.

 MEHMET ÖZDEMİR

MEHDÎLER

(المهدية)

Sudan'da Muhammed Ahmed el-Mehdî'nin başlattığı, İslâmî ıslahı amaçlayan dinî-siyasî hareket.

Başlangıcından itibaren devrimci bir siyasî tavır takınan bu hareket aslında Sudan'daki Mısır-Türk iktidarı aleyhine tertiplenen bir ayaklanma idi (1881-1898). Bazı araştırmacılar, bunun Mısır veya Mısır'daki iktidar aleyhine değil Vâdinnîl denilen Mısır ve Sudan'a müdahale eden yabancı güçlere karşı bir hareket olduğunu ileri sürmekte, Mısır ve Sudan'daki vatan sever insanların birbirleriyle dostluklarını

ve Muhammed Abduh ile hocası Cemâleddîn-i Efgânî'nin bu hareketi desteklemesini buna delil göstermektedirler. Hareketin, Mısır ve Sudan'ı İngiliz hâkimiyetinden kurtaracak tek yol olduğuna inanan Muhammed Abduh ile Cemâleddîn-i Efgânî, *el-Urvetü'l-vüşkâ*'da (*DİA*, X, 458 vd.) İngilizler'in Mısır'ı ele geçirdikten sonra Sudan'ı da işgal edecekleri endişesini taşıdıklarını açıklıyorlardı.

Kavalalı Mehmed Ali Paşa, 1821 yılında Sudan'daki birçok kabile ve cemaatin özgürlüğüne son vererek Mısır'ın güneyinde modern bir siyasî otorite kurmuştu. Sudan'ın muhafazakâr toplumu, bu yeni otoriteye ve Mehmed Ali Paşa'nın giriştiği büyük değişim sürecine karşı ayaklanma hareketi başlattı. Çünkü Sudan'a gönderilen Mısırlı memurlar beceriksiz ve güvenilmez insanlardı. Ayrıca Sudan'da asırlardan beri devam eden tarikatlara bağlı idare sistemini ve fakihlerin yürüttüğü dinî tedrisatı bir çırpıda değiştirerek yerine yeni bir sistem oturtmak kolay değildi. Bu sebeple dinî liderler büyük bir rekabet içine girdiler; Muhammed Mehdi de yeni sistemden yararlanarak çocuklarını Ezher'de okutan ve birtakım resmî görevler alan devletin desteklediği bazı eski fakih ailelerine mensup âlimleri "kötü âlimler" diye nitelendirdi.

Hidiv İsmâil'in, Mehmed Ali Paşa'nın son döneminde görülen ve ondan sonraki iktidar tarafından sürdürülen hoşgörünün aksine kendi katı otoritesini ortaya koyan müstebit tutumu Sudan vatandaşlarıyla Mısır hükümeti arasındaki gerginliği tırmandırdı. Hidivin devlet işlerini yürütmek ve planlarını uygulamak için Batılı hıristiyanları yüksek mevkilerde görevlendirmesi Sudanlılar'da hayal kırıklığına yol açtı. Üst düzeydeki memurlardan biri de hidivin planladığı modern idare sistemini gerçekleştirmekten ve köle ticaretini durduraktan sorumlu İngiliz subayı Charles George Gordon'du (Gordon Paşa). 1877-1879 yılları arasında Sudan genel valiliği yapan Gordon Paşa kayda değer bir başarı elde edemedi ve 1879'da Osmanlı hükümeti tarafından Hidiv İsmâil azledilirken onun da işine son verildi. Bunun üzerine yeni tayin edilen görevlilerin zaafından faydalanan isyancılar Sudan'ın tamamına yayıldı, bu uygun ortam Muhammed Mehdi'nin bir siyasî güç olarak ortaya çıkması sonucunu doğurdu.

Mehdi'nin Hartum ve Fâşûdâ bölgesinde müridleri çoğalmaya başladığı sırada

hocası Şeyh Muhammed eş-Şerif'in öğlunu gösterişli bir düğünle sünnet ettirmesi, Mehdî'nin onu eleştirerek kendisinden ayrılmasına ve müridleriyle beraber Mavi Nil kıyısındaki Müsellemiyeye şehrinde yaşayan Şeyh el-Karaşî'ye intisap etmesine yol açtı. Orada geniş halk kitlelerine İslâm dinine sarılıp bu fânî dünyada sade bir hayat sürmelerini tavsiye etmeye başladı. Mehdî, mezheplere ve tarikatlara ayrılmanın müslümanlara hiçbir şey kazandırmadığını, aksine İslâm'ın bölünmesine ve zayıflamasına sebep olduğunu vurguluyor, Kur'an ve Sünnet'in esas alınması gerektiğini söylüyordu. Halkın dinî duygularını istismar eden fakihlere düşman kesilen Muhammed Mehdî meydanlarda onların kitaplarını yakmaktan çekinmiyordu. Onun kararlı ve ödün vermeyen bu tutumundan etkilenen Sudanlılar kısa sürede düşüncelerini ve İslâm dinine yeniden dönüş hareketini benimsediler. Mehdî de kendini hilâfet-i kübrânın sahibi ve Resûlullah'ın halifesi olarak ilân etti; talebelerine ise Hulefâ-yi Râşidîn'in halifeleri diyordu. Hükümet taraftarı din adamları ise onun vasıfları hadislerdeki mehdî tanımlamasına uymadığı için mehdîliğini reddetmişlerdi; ancak Muhammed Mehdî, bu davanın kendisine rüyasında gördüğü Hz. Muhammed tarafından bizzat verildiğini iddia ediyordu.

Muhammed Mehdî, Ebâ adası dışında ve Müsellemiyeye çevresindeki bölgelerde "Dervişler" (Derâvişe) diye anılan taraftarlarının sayısını çoğaltmaya çalıştı. Daha sonra halifesi olacak olan Abdullah b. Muhammed et-Teâyişî'nin tavsiyesiyle onun kabilesi Teâyişî'nin yaşadığı Sudan'ın batı kesimini dolaştı. Buradaki halkın özellikle Gordon Paşa'nın kendilerine karşı yürüttüğü savaştan dolayı besledikleri düşmanlığı gördü ve kendisine desteklerinin

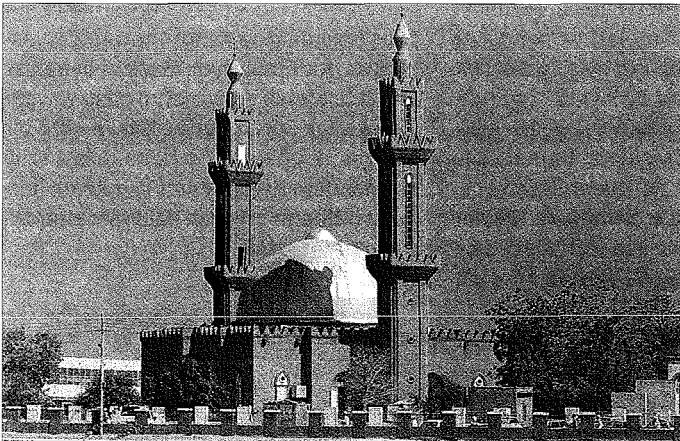
derecesi hakkında fikir edindi. Mehdî'nin bölgede gerçekleştirmeyi düşündüğü faaliyetlerle ilgili haberler Hartum'a ulaşınca Sudan'ın Mısırlı genel valisi Rauf Paşa tedirgin oldu ve onu caydırmak için Hartum'a çağırmak amacıyla küçük bir askerî grup ile birkaç din âlimini görevlendirdi. Ancak Mehdî Hartum'a gitmediği gibi din âlimlerini ve ahaliyi cihada davet ederek iktidara karşı savaş açtı. Rauf Paşa, Mehdî'nin ne kadar büyük bir tehlike oluşturduğunu anlamasına rağmen 1881 Ağustosunda gücünü iyice hesaplama dan onun Hartum'a getirilmesi için 200 asker görevlendirdi. Hükümet kuvvetleriyle ilk defa savaşa giren Mehdî onları bozguna uğrattı; böylece müridlerinin gözünde gerçek mehdî olduğuna dair yerini daha da sağlamlaştırdı. Muhammed Mehdî, zaferinin arkasından hükümetin bu yenilgiyi kabullenemeyeceğini anlayarak müridleriyle beraber Nûbe'deki Kadîr dağına gitti. Bu gidişine hicret, oradaki karşılayıcılarına da ensar adını verip başarılarını Hz. Peygamber'in başarılarına benzetti. Hükümet ise Aralık 1881'den Mayıs 1882'ye kadar yürüttüğü faaliyetlerden herhangi bir sonuç alamadı.

19 Ocak 1883'te Ubeyd şehrini teslim alan Mehdî burayı idare merkezi yaptı. Mısır hükümeti o sırada çok güçsüzdü, İngilizler de Sudan'a askerî müdahale hususunda tereddüt gösteriyorlardı. Nihayet Hindistan'dan dönen General William Hicks, Mısırlı askerlerden oluşan bir gücün başında Beyaz Nil'in engebeli bir bölümünden Kordofan'a doğru yola çıktı, ancak Şeyhân'da yenildi (5 Kasım 1883). Aralık 1883'te Kordofan, Nisan 1884'te Bahrülgazâl bölgelerine giren Mehdî, Batı Sudan'ın tartışılmaz lideri haline geldi. Bunun üzerine Muhammed Mehdî'nin güney tarafını da ele geçirmesinden endişelenen İngiliz hükümeti Gordon Paşa'yı

gerekli tedbirleri almakla görevlendirdi; Hidiv Tefvik de onu Sudan'a genel vali tayin ederek oradaki asayiş ve güvenliği sağlamaktan sorumlu tuttu. Gordon Paşa Hartum'da hemen hazırlıklara başladıysa da Osman Dikne'nin başarılı çıkışıyla Kızıldeniz'i Nil nehrine ulaştıran yolu kapatması ve Nil kenarındaki Berber kasabasıyla çevresinin 1884 Mayısında Mehdî'ye bağlı kuvvetlerin eline geçmesi Nil boyunca kuzeye giden ana yolun kesilmesine yol açtı. Bu yüzden Mehdî'nin Hartum üzerindeki baskısı daha da arttı, uzun bir kuşatmadan sonra şehir ele geçirilerek Gordon Paşa öldürüldü. Fakat Gordon Paşa'yı verip Mısır'ın millî önderlerinden Urâbî Paşa'yı İngiliz esaretinden kurtarmak isteyen Mehdî kendisinin bilgisi dışında yapılan bu işten çok rahatsız olmuştu.

Başşehir Hartum'un düşmesiyle Sudan'ın bütün bölgelerine hâkim olan Muhammed Mehdî idare merkezini buradan Omdurman'a (Ümmüdürmân) nakletti. Onun 22 Haziran 1885'te ölümü üzerine yerine Abdullah b. Muhammed et-Teâyişî seçildi. Teâyişî, hâkimiyetini sağlama aldıktan sonra Mehdî'nin ölümüyle duraklayan fetih faaliyetlerine tekrar başladı ve yeniden cihad ilân etti. Onun en büyük hedefi Mısır'ı İngilizler'in elinden kurtarmaktı. Bu amaçla bir saldırı başlattıysa da başarı sağlayamadı; gönderdiği ordu 3 Ağustos 1889'da Vâdîhalfâ'nın kuzey kesiminde İngilizler tarafından tamamen yok edildi. Bu yenilgi, Mehdîler'in kurdukları devletin askerî sürecinin sona ermesinin başlangıç noktasını oluşturdu. On yıl içerisinde çeşitli çarpışmaları kazanan İngilizler, nihayet Lord Kitchener kumandasındaki Mısır-İngiliz ortak ordusuyla Omdurman'ı kanlı bir savaştan sonra ele geçirdiler (1898). Teâyişî Kordofan'a kaçmayı başardıysa da 22 Kasım 1899'da bir çarpışma sırasında öldürüldü.

İngiliz-Mısır orduları Sudan'ı ele geçirek Mehdîler Devleti'ne son vermişlerse de Mehdîlik özellikle Batı Sudan'da güçlü bir biçimde etkisini sürdürmüştür. 1899-1916 yılları arasında Sudan'ı yönetmekle görevlendirilen General O. Charles Wingate bu hareketi yasaklamış, yaşamakta olan liderlerini hapse attirmiş ve bütün dinî isyan hareketlerini şiddetle bastırmıştır. Ancak Mehdîlik, Mehdî'nin ölümünden sonra dünyaya gelen oğlu Abdurrahman'ın şahsında yeni bir tavırla tekrar ortaya çıkmıştır. Çok zeki bir insan olan Abdurrahman kendisine uhrevî bir rol seçmiş ve Batı'da eğitim gören Mehdî



Omdurman'da
(Ümmüdürmân)
Mehdî Camii –
Sudan

tarafтары onu millî kahraman ilân ederek 1945'te kurdukları Ümmet Partisi'nin başkanlığına getirmişlerdir. Sudan tarihinde önemli bir rol oynayan Mehdîler'in etkisi bugüne kadar süregelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Dârü'l-kütübî'l-Mısıryye'de Muhammed Ahmed Mehdî'ye ait 5303 nolu dokümanlar; F. R. Wingate, *Mahdizm and the Egyptian Sudan*, London 1891; İsmâil Abdülkâdir el-Kürdüfânî, *Sa'âdetü'l-müstehtâ bi-sireti'l-İmâm el-Mehdî* (nşr. M. İbrâhîm Ebû Sâlim), Beyrut 1972; a.e.: *The Life of the Sudanese Mahdî* (trc. H. Shaked), New Brunswick 1978; a.mf., *el-Harbül-Habeşiyeye es-Südâniyye (1885-1888): et-Tirâzû'l-menkûş bi-bûsrâ katlı Yuhanâ meliki'l-cüyüş* (nşr. M. İbrâhîm Ebû Sâlim – M. Saîd el-Kaddâl), Hartum 1972; Ch. Neufeld, *A Prisoner of the Khaleefa: Twelve Years' Captivity at Omdurman*, London 1899; İbrâhîm Fevzî, *es-Südân beynê yedey Gordon ve Kitchner*, Kahire 1319; Neûm Şukayr, *Târîhu's-Südân*, Kahire 1903, tür.yer.; H. C. Jackson, *Osman Digna*, London 1926; J. S. Trimmingham, *Islam in the Sudan*, London 1949; Celâl Yahyâ, *es-Şevretü'l-Mehdiyye ve usûlü's-siyâseti'l-Britâniyye fi's-Südân*, Kahire 1959; R. O. Collins, *The Southern Sudan: 1883-1898*, New Haven - London 1962; M. İbrâhîm Ebû Sâlim, *Menşûrâtü'l-Mehdiyye*, [baskı yeri yok] 1969; a.mf., *Müzekkirâtü 'Osmân Dukna*, Hartum 1974; G. Warburg, *The Sudan under Wingate*, London 1971; M. Saîd el-Kaddâl, *el-Mehdiyye ve'l-Habeşe*, Hartum 1973; Avad Abdülhâdî el-Atâ, *Târîhu Kurdufân es-siyâsi*, Hartum 1973; Mûsâ Mübârek el-Hasan, *Târîhu Dârfür es-siyâsi*, Hartum, ts.; F. Reh-fich, "Omdurman During the Mahdiyya", *Sudan Notes and Records*, XLVIII (1967), s. 33-61; P. M. Holt, "al-Mahdiyya", *EP* (İng.), V, 1247-1253; *el-Mevsû'atü'l-müeyyessere fi'l-edyân ve'l-mezâhibi'l-mu'âsıra*, Riyad 1972, s. 465-472; Hayreddin Karaman, "Efgânî, Cemâleddin", *DİA*, X, 458 vd.



EYEMEN FUÂD SEYYİD

MEHDİLER

1159-1174 yılları arasında
Yemen'de hüküm süren
bir İslâm hânedanı.

Hânedanın kurucusu Ali b. Mehdî, sonradan başşehirleri olan Zebîd'in Ambere köyünde doğdu; babasından İslâmî ilimleri öğrendi. Hac maksadıyla gittiği Hicaz'da İslâm dünyasının çeşitli yerlerinden gelen âlimlerle tanıştı ve onlardan ilim tahsil etti. Yemen'e döndüğünde uzlete çekilerek zühd ve takvâ yolunu seçip halka dinî öğütlerde bulundu. Mehdîler'le ilgili başlıca kaynak olan *Târîhu'l-Yemen*'in müellifi çağdaşları Umâre el-Yemenî'ye göre Ali b. Mehdî, 531 (1137) yılından itibaren Zebîd sahilindeki faaliyetleri ve konuşmalarıyla dikkat çekti. Onun ileride olacaklarla ilgili söylediklerinin gerçek-

leştiğini gören halk kendisine gönülden bağlanmaya başladı. Daha sonra şöhretinin gittikçe artması üzerine Zebîd'de hüküm süren Necâhî Emîresi Ümmü Fâtik Alem'in emriyle ailesi, akrabaları ve himayesi altında olanlarla birlikte vergiden muaf tutuldu (536/1141-42). Umâre el-Yemenî, bu sayede onların kısa bir süre içinde imtiyazlı bir konuma geldiklerini ve durumlarının çok iyileştiğini söyler.

Ali b. Mehdî, Necâhîler'e karşı eyleme geçecek güce sahip olduğu kanaatine varınca etrafına topladığı 40.000 yeminli adamıyla birlikte Kedrâ şehri üzerine yürüdü. Ancak Necâhî kumandanı İshak b. Merzûk'a yenildi ve çok sayıda askeri öldürüldü. Sonuçta dağlık bölgeye çekilerek 541 (1146) yılında Ümmü Fâtik Alem'in, devlet adamlarına ve dönemin fakihlerine rağmen etrafındakilerle birlikte Tihâme'ye dönmesine izin vermesine kadar orada ikamet etmek zorunda kaldı. Ardından birkaç yıl vergiden muaf olarak topraklarını işletmeye devam etti; bir taraftan da hutbelerinde taraftarlarına hurûc vaktinin geldiğini söylüyordu.

Ümmü Fâtik Alem öldüğünde (545/1150) Ali b. Mehdî ve taraftarları dağlık bölgelerden Zebîd şehrine ve Tihâme çevresindeki topraklara yönelik amansız bir mücadele başlattılar. Kendisiyle Tihâme'den gelenleri "muhâcirîn" ve yöre halkını "ensar" diye isimlendiren Ali b. Mehdî, Zû Cible şehrinde yaşayan Aden hâkimi Dâî Muhammed b. Sebe'nin yanına giderek Zebîdliler'e karşı yardım talebinde bulunduysa da olumlu cevap alamadı. Ancak Zû Cible'den döndüğünde Necâhî reislerinden Sürûr el-Fâtikî'yi ortadan kaldırmaya muvaffak oldu (551/1156); arkasından da Zebîd'i kuşattı. Zebîdliler kuşatma karşısında şiddetle direndiler ve Sa'de hâkimi Zeyd İmamı Mütevekkil-Alellah Ahmed b. Süleyman'dan yardım istediler. Mütevekkil-Alellâh da reisleri Fâtik b. Muhammed b. Fâtik'i öldürmeleri ve kendisini hükümdar yapmaları şartıyla isteklerini kabul etti. Zebîdliler 553 (1158) yılında Fâtik'i öldürdüler, ancak Mütevekkil-Alellah onlara yardımcı olmadı. Bunun üzerine Ali b. Mehdî, 14 Receb 554'te (1 Ağustos 1159) Zebîd'e girmeyi ve Necâhî (Benî Necâh) Devleti'ne son vermeyi başardı. Fakat kendisi de iki ay sonra Şevval 554'te (Ekim-Kasım 1159) vefat etti.

Ali b. Mehdî'nin ölümünden sonra meydana gelen olaylar hakkındaki bilgilerde açıklık yoktur. Umâre el-Yemenî yerini babası Mehdî'nin aldığı söylerse de bu kişi

onun babası değil oğlu olmalıdır (*EI²* [İng.], V, 1244). Mehdî'den sonra yönetim 559 (1164) yılında Ali'nin oğlu Abdünnebî'nin eline geçti. Abdünnebî, hâkimleri Zürey'iler'le yıllık vergi karşılığında barış anlaşması imzaladığı Aden dışında Yemen'in hemen hemen tamamını hükmü altına aldı. Umâre el-Yemenî'nin tabiriyle bütün Yemen krallarının mülk ve hazineleri ona intikal etti. Abdünnebî 561'de (1166) Taiz ve İb şehirlerini de aldıktan sonra Aden'i kuşattı. Zor durumda kalan Aden hâkimi Hâtim b. Ali ez-Zürey'î, kendisi gibi İsmâilî olan San'a hâkimi Ali b. Hâtim el-Hemdânî'den yardım istedi. Böylece oluşturulan Zürey'î-Hemdânî ittifakı 569'da (1173-74) Abdünnebî'yi kuşatmayı kaldırarak Zebîd'e çekilmeye mecbur etti. Bunun üzerine o sıralarda bu karışık durumlari izleyen Selâhaddîn-i Eyyûbî, kardeşi Turan Şah'ın emrinde gönderdiği orduyla Mehdîler'in hâkimiyetine son verdi ve Yemen topraklarının tamamını ülkesine kattı (569/1173-74).

Umâre el-Yemenî, Mehdîler'in mezhep ve itikadları hakkında müsbet kanaat sahibidir ve onların fûrû'da Hanefî olduğunu söyler. Fakat onun günah işleyeni tekfir edip öldürmeleri, itikadlarına uymayan ehl-i kiblenin dahi öldürülmesine fetva vermeleri, esirlerin ırzlarını mubah saymaları ve çocuklarını köleleştirmeleri gibi hususlarda yazdıkları dikkate alınırsa Mehdîler'in Hâricî mezhebine mensup oldukları söylenebilir. Ali b. Mehdî askerlerinden içki içen, müzik dinleyen, zina eden, cuma namazına ve kendisinin vaaz meclislerine katılmayanların da öldürülmesini emretmekteydi. Umâre el-Yemenî'nin dediği gibi taraftarlarının ona verdiği mevki Hz. Peygamber'inkinden daha yüksekti. Ali b. Mehdî, bütün arazilerin beytümâle ait olduğu ve kendisi tarafından halka dağıtılması gerektiği kanaatindeydi. Aynı şekilde at ve silâhlar da devlete ait ahır ve depolarda tutulmakta, ihtiyaç halinde yine kendisi tarafından askerlere verilmekteydi. Başka kaynaklar ise Ali b. Mehdî'yi siyasetini gasp ve yağma üzerine kuran mutaassıp ve kötü bir kişi olarak gösterir. Bundan dolayıdır ki Selâhaddîn-i Eyyûbî onun Yemen'de kurduğu iktidarın ortadan kaldırılmasını zorunlu görmüştür.

BİBLİYOGRAFYA :

Umâre el-Yemenî, *Târîhu'l-Yemen* (nşr. Hasan Süleyman Mahmûd), Kahire 1957; a.e. (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva'), Kahire 1965; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XI, 261; ayrıca bk. İndeks; Ebû Şâme, *Kitâbü'r-Ravzateyn*, I, 552; İbn Vâsil, *Müferricü'l-kürûb*, I, 238; Muhammed b. Yûsuf el-

Cenedî, *es-Sülûk fi Şabakâti'l-ulemâ' ve'l-mülûk* (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva'), San'a 1993; Abdülbâki b. Abdülmeccid el-Yemânî, *Târîhu'l-Yemen* (nşr. Mustafa Hicâzî), Beyrut 1985, s. 20 vd.; Ali b. Hasan el-Hazrecî, *el-Kifâye ve'l-İlâm*, Patna Hudâbahş Ktp., nr. 2883; a.mlf., *Şirâzî a'lâmî'z-zemen fi Şabakâti a'yânî'l-Yemen*, Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, Teymûriyye, Tarih, nr. 783; İbnü'd-De'ya', *Kurretü'l-uyûn fi ahbâri'l-Yemeni'l-Meymûn* (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva'), Kahire 1971-77, I-II; Yahyâ b. Hüseyin es-San'ânî, *Gâyetü'l-emânî fi ahbâri'l-ku'ri'l-Yemânî* (nşr. Saîd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1388/1968; Zambaur, *Manuel*, s. 118; M. Abdülâl Ahmed, "Dirâse havle akvâli'l-mü'errihîn 'an esbâbi'l-fethi'l-Eyyûbî li'l-Yemen", *MMMA* (Kahire), XIII (1967), s. 319-338; M. Emîn Sâlih, "Devletü'l-Havâric fi'l-Yemen Benü Mehdî fi Zebîd (554-569 h.)", *el-Mecelletü't-Târîhiyye-tü'l-Mısriyye*, XXV, Kahire 1978, s. 127-148; G. R. Smith, "The Ayyûbids and Early Rasûlids in the Yemen", *GMS*, XXVI/2 (1978), s. 56-62; a.mlf., "Mahdids", *EP* (İng.), V, 1244-1245.

﴿ EYMEYEN FÜÂD SEYYİD ﴾

﴿ MEHDÎ-LİDİNİLLÂH,
(bk. İBNÜ'L-MURTAZÂ). ﴾

﴿ MEHDÎ-LİDİNİLLÂH
(المهدى لدين الله) ﴾

Ebû Tayr el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Hüseyin b. Ahmed b. Kâsım er-Ressî (ö. 656/1258)

﴿ Yemen Zeydî imamlarından
(1248-1258). ﴾

Zilkade 612'de (Mart 1216) Bilâdüzzâhir'in Kûme beldesinde doğdu. Nesebi Muhammed b. Kâsım er-Ressî'ye ulaşır. Ahmed b. Muhammed er-Rassâs, Hasan el-Kinânî, Kâsım b. Ahmed eş-Şâkirî, Sâlih b. Ahmed el-Arif ve Ahmed b. Muhammed el-Ekva' gibi hocalardan hadis ve fıkıh öğrendi. Yemen'de Zeydiyye arasında önemli bir hadisçi ve fakih olarak tanındı.

646 Saferinde (Haziran 1248) San'a'nın kuzeybatısında Hadûn bölgesindeki Benî Hamza'nın ve Resûlîler'in desteğiyle mensuplarından biat alarak Mehdî-Lidînillâh unvanı ile imâmetini ilân etti. daveti kısa zamanda Yemen'e yayıldı. İmam Abdullah b. Hamza el-Mansûr-Billâh'ın 614 (1217) yılında ölümü üzerine Yemen'de anarşiyle karşı karşıya gelen Zeydîler için Mehdî-Lidînillâh'ın imamlığını ilân etmesi, Zeyd b. Zeynelâbidîn yahut İmam Hâdî-İlelhakk'ın devlet anlayışlarının uygulanması bakımından önemli bir olay olarak kabul edilip desteklendi. Ancak daha sonra Yemen'de hüküm süren Resûlî Hükümdarı el-Melikü'l-Mansûr, Sultan

Nüreddin Ömer tarafından yenilgiye uğratılıp Sülâ Kalesi'nde muhasara edildi; Benî Hamza da 647'den (1249-50) itibaren ona cephe aldı. Nüreddin Ömer'in Zebîd'de katledilmesi Mehdî-Lidînillâh'ın işlerini büyük ölçüde kolaylaştırdı. Kısa zamanda güç kazanan imam 648 (1250) yılında Sa'de üzerine yürüdü, burayı ele geçirerek Benî Hamza ile barış antlaşması imzaladı. Ardından güneye yöneldi; hareketi San'a'da duyulunca Resûlîler'in buradaki valisi Esedüddin Muhammed b. Hasan, Birâş Kalesi'ne iltica etti. Cemâziyelevvel 648'de (Ağustos 1250) San'a'yı ele geçiren Mehdî-Lidînillâh, Resûlî Hükümdarı el-Melikü'l-Muzaffer ile, Sa'de ve San'a şehirleriyle bunlar arasında kalan bölgelerin kendisine verilmesi ve 8000 dirhem tutarında maddî tazminat ödemesi şartıyla barış yaptı. Ertesi yıl Bilâdüşşeref'in Cebelülhareme bölgesi ve Mesverilâa'yı zaptetti. Bir süre sonra Resûlîlerle barışın bozulması üzerine (650/1252) Mehdî-Lidînillâh'ın ordusu ile Resûlî güçleri arasında cereyan eden savaşıardan kesin bir sonuç alınamadı. Ertesi yıl, imamın yönetimindeki yerleri ele geçirmek isteyen Benî Hamza eşrafını çeşitli vaadlerle kandırarak savaşa sevkeden el-Melikü'l-Muzaffer'in bütün çabalarına rağmen yapılan savaşların çoğunda Mehdî-Lidînillâh'ın taraftarları galip geldi. 652 yılı Ramazan ayında (Ekim-Kasım 1254) Hecer yakınında Resûlîler'le yapılan savaşta imamın önde gelen yardımcılarından, *el-Hadâ'iku'l-verdiyye* müellifi Kadı Humeyd'in öldürülmesi onun için önemli bir kayıp oldu. 655'te (1257) Yemen'de ortaya çıkan büyük kıtlık üzerine, San'a ve Sa'de'de ahalinin çoğunun açlıktan ölmesi ve büyük sıkıntılarla karşılaşılması imâmete büyük darbe vurdu. Mehdî-Lidînillâh'ın hocası ve en önemli dâilerinden biri iken ona muhalif olan Ahmed b. Muhammed er-Rassâs başkanlığında toplanan ulemâ imamın tavır ve tasarruflarını eleştirerek kendisine karşı cephe aldı. Bilâduzr ve Hucûr'a çıkan bu âlimler Mehdî Lidînillâh'ı tenkide başladılar. Bunlarla imam arasında çeşitli yazışmalar oldu. İmam onları ikna etmek için Şerîf Ahmed b. Vehhâs el-Hamzî'yi görevlendirdi ve bu kişinin isabetsiz olduğu yolundaki uyarıları dikkate almadı. Ancak Ahmed b. Vehhâs, Mehdî-Lidînillâh'ın aleyhine dönüp muhaliflerin safına katıldı. Bu gelişmeyi öğrenen şeriflerden el-Mansûr-Billâh'ın oğlu Emir Ahmed b. Abdullah b. Hamza San'a'dan Bevn'e geldi. Muhalifler imama Bevn'de buldukları

nı bildirerek kendisini münazara için davet ettiler. Mehdî-Lidînillâh onlara isyanı bırakıp kendisine itaat etmelerini bildirmesine rağmen muhalif güçlerin imamın bazı yakınlarının da bulunduğu Zirve (Zerve) Kalesi'ne hücum edip yağmalamaları işi daha da güç duruma soktu. Mehdî-Lidînillâh, 656 yılı Safer ayı başlarında (Şubat 1258) 300 atlı ve 3000 piyadeden meydana gelen ordusu ile Şüvâbe'de toplanan muhaliflere yöneldi. Muhaliflerin öncü kuvvetleri âni bir baskınla imamın ordusunu bozguna uğrattılar. Zafârlılar'dan bir kısmı Mehdî-Lidînillâh'ı öldürüp kesik başını Ahmed b. Abdullah b. Hamza ve Rassâs'ın çadırına götürdüler. Daha sonra kesik baş Zafâr yakınında Kâhir Kalesi'nin eteğinde gömüldü. Ardından Ahmed b. Abdullah b. Hamza'nın emriyle Şüvâbe'ye götürülerek burada Şir'a denilen yerde cesedinin yanında defnedildi. Naaşı üç yıl sonra Zîbin'deki meşhedine nakledildi. Yahyâ b. Hüseyin'in belirttiğine göre mezarı bir ziyaret mahallidir (*Gâyetü'l-emânî*, s. 444).

Eserleri. 1. *Hâlifetü'l-Kur'an fi nüket min ahkâmi ehli'z-zamân*. Müellif, Kur'an'daki yeminlerle ilgili olan bu risâlesinde imâmete dair görüşlerini savunmakta ve kendisine başlangıçta biat edip daha sonra karşı çıkanlara yaptıkları sadakat yeminini hatırlatmaktadır. Eserin iki nüshası San'a'da Mektebetü'l-câmi'de kayıtlıdır (nr. 1489, 1529). Bir mecmua içinde yer alan diğer bir nüsha da British Museum'da bulunmaktadır (Or., nr. 03811). 2. *er-Risâletü'z-zâcîre li-şâlihi'l-ümme 'an isâeti'z-zânni bi'l-e'imme*. Eserin bir yazması San'a'da Mektebetü'l-câmi'de kayıtlı (nr. 1025) bir mecmua içinde, diğer iki nüshası British Museum'da (Or., nr. 03811, bir mecmuada) ve İtalya'da Ambrosienne Kütüphanesi'ndedir (nr. 119). 3. *el-Müfîdü'l-câmi' li-manzûmâti çarâ'ibi'ş-şerâ'î*. Mehdî-Lidînillâh'ın, çağdaşı fakih Ali es-Sarîmî tarafından toplanan fetvalarını ihtiva eder. Bir nüshası Mektebetü'l-câmi' Kütübü'l-medreseti'l-ilmîyye serisi içinde (nr. 184), bir başka nüshası British Museum'da bir mecmuada (Or., nr. 03811) bulunmaktadır. 4. *'Ahd mine'l-imâm ketebehû liba'zî ümerâ'ih*. Kumandanlarından birine yazdığı bu tâlimatın bir yazması British Museum'da kayıtlıdır (Or., nr. 03811). 5. *Naşşu kitâb lehû ilâ ba'zî ümerâ'ih*. Bu tâlimatın bir nüshası da British Museum'da anılan numaradaki mecmuada bulunmaktadır (müellifin eserleriyle ilgili olarak bk. Ahmed b. Muhammed eş-Şâmî,

III, 197; Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Meşâdirü'l-fikri'l-İslâmî*, s. 603; *Mü'elleftâf*, s. 51).

BİBLİYOGRAFYA :

el-Melikü'l-Eşref er-Resûlî, *Turfetü'l-aşhâb fi ma'rifeti'l-ensâb* (nşr. K. W. Zettersteen), Beyrut 1412/1992, s. 101-102; İbn Hâtîm, *es-Simţü'l-gâli's-şemen fi ahhbâri'l-mülûk mine'l-Ğuz bi'l-Yemen: The Ayyûbids and Early Rasûlids in the Yemen* (nşr. G. R. Smith), London 1974, I, bk. İndeks; Abdülbâki b. Abdülmecid el-Yemânî, *Târîhu'l-Yemen* (nşr. Mustafa Hicâzî), Beyrut 1985, s. 87, 90, 92; Ali b. Hasan el-Hazrecî, *el-'Ukkûdü'l-lü'lü'iyye* (nşr. M. Besyûnî Asef), Kahire 1332/1914, bk. İndeks; Yahyâ b. Hüseyin es-San'ânî, *Ğäyetü'l-emânî fi ahhbâri'l-kuţri'l-Yemânî* (nşr. Saîd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1388/1968, s. 429-444; Ahmed Hüseyin Şerefeddin, *Târîhu'l-Yemen eş-şekafi*, Kahire 1387/1967, IV, 235-237; G. R. Smith, *The Ayyûbids and Early Rasûlids in the Yemen (567-694/1173-1295)*, London 1978, II, bk. İndeks; Ahmed Mahmûd Subhî, *ez-Zeydiyye*, Kahire 1404/1984, s. 592; Ahmed b. Muhammed eş-Şâmî, *Târîhu'l-Yemeni'l-fikri fi'l-'asri'l-Abbâsî*, Beyrut 1407/1987, III, 182-209; Abdullah b. Abdülkerîm el-Cürâfî, *el-Mukteţaf min târihi'l-Yemen*, Beyrut 1407/1987, s. 187-188; Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Meşâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen*, Beyrut 1408/1988, s. 601-603; a.mlf., *Mü'elleftâfû hûkkâmî'l-Yemen*, Wiesbaden 1979, s. 50-51; Muhammed b. Ahmed el-Akilî, *Târîhu'l-mihlâfi's-Süleymânî*, Riyad 1402/1982, I, 333-334; R. Strothmann, "Mehdî Li-Dini'llâh", *İA*, VII, 489-490; a.mlf. – [G. R. Smith – J. R. Blackburn], "al-Mahdî li Dîn Allah Ahmad", *EP* (İng.), V, 1241.



MUSTAFA ÖZ

MEHDİLİK

İslâm Tarihinde Mehdilik Hareketleri. Mehdî kelimesi, Muâviye b. Ebû Süf-yân'ın ölümünün (60/680) ardından çıkan iç savaşlar sırasında "İslâm'ı aslî hüviyetine kavuşturacak olan beklenen idareci" anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Bu dönemde Abdullah b. Zübeyr islah amaçlı bir halifelik iddiasında bulunmuş, onun bu tavrı gelecekteki mehdî düşüncesinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Muhtâr es-Sekafî, 66 (685) yılında Kûfe'de isyan ettiğinde Hz. Ali'nin oğullarından Muhammed b. Hanefiyye'yi imam ve ilâhî kurtarıcı diye tanıtmıştır. Kûfe'de fitne çıkmasından çekindiği için daha önce Basra'ya intikal etmiş bulunan ve halk tarafından mehdî kabul edilen Mûsâ b. Talha'nın yanına giden Muhammed b. Hanefiyye, burada kendisinin beklenen mehdî olarak müslümanların başına geçmesini isteyen çok sayıda insanla karşılaşınca bu iddiaları reddedip Abdullah b. Ömer gibi tarafsız kalmaya özen göstermiştir. Keysâ-

niyye adıyla anılan aşırı Şîfî fırkası Muhammed b. Hanefiyye'nin ölmediğini, Medine yakınındaki Radvâ dağında bulunduğu ve âhir zamanda ortaya çıkıp dünyayı islah edeceğini iddia etmiştir (Sa'd b. Abdullah el-Kummî, s. 27, 28; Nevbahtî, s. 26-27). Emevî halifeleri içinde, sefellerinin zulümlerini ortadan kaldırıp bu tür düşünceyi destekleyen ve kendisini mehdî olarak hissettiren ilk kişinin Süleyman b. Abdümelik olduğu kaydedilmektedir. Daha sonra Ömer b. Abdülazîz bizzat iddia etmemesine rağmen takvâsı ve âdil idaresi sebebiyle daha Medine'de vali iken başta muhafazakâr Medineliler olmak üzere çağında yaşayan pek çok kimse tarafından mehdî diye kabul edilmiştir. Bununla birlikte bu sıralarda İslâm dünyasını kurtaracak mehdînin Ehl-i beyt'e mensup bir genç olduğu şeklindeki rivayetler yaygın durumdaydı.

Aynı dönemlerde mehdînin kimliği konusundaki tartışmalar farklı istikametlerde gelişmiş, bu durum konuyla ilgili inanç ve düşüncelerin de farklılaşmasına sebep olmuştur. Yaygın geleneksel inançlar ve cereyan eden olaylardan etkilenen Mehdîlik düşüncesi Hz. İsa'nın mehdî olduğu, Kahtâniler'den insanları asâsiyle yola getiren bir kimse çıkmadan kıyâmetin kopmayacağı gibi haberlerle desteklenmeye çalışılmıştır. Özellikle İbnü'l-Eş-'as'ın 80 (699) yılındaki isyanından önce yayılan rivayetler sebebiyle bu kişi Kahtânî ve "Nâsırü'l-mü'minîn" diye anılıyordu (Mes'ûdî, s. 314). Bu arada Emevîler'e sadık bir belde olan Humus'ta mehdînin Kureys'ten geleceği, fakat Yemen asıllı olacağı düşüncesi yanında Basra'da Ömer b. Abdülazîz'in mehdî olduğu kanaati de yayılmıştı. Hatta mehdînin Hz. İsa olduğunu, bunun dışında müslümanların içinden mehdî çıkmayacağını söyleyen Hasan-ı Basrî, eğer çıkarsa bunun Ömer b. Abdülazîz'den başkası olmayacağını ifade ediyordu (İbn Sa'd, V, 245). Basra'da yaşayan Muhammed b. Sîrîne göre ümmet içinden Hz. Ebû Bekir ve Ömer'den daha üstün bir mehdî çıkacak, Hz. İsa gökten indiğinde onun arkasından namaz kılacaktır. Emevîler'in son devrinde Matar b. Tahmân, Basra'da Kâ'b el-Ahbâr'dan gelen haberlere dayanarak mehdînin Tevrat ve İncil'in Antakya'da kaybolmuş aslî nüshalarını bulup çıkararak kişi olacağını söylüyordu. Kûfe'de Abdullah b. Bişr el-Has'amî'den nakledilen, mehdînin ordusunun Rum beldelerine sefere gideceği, Antakya'da bir mağarada bulunan Mûsâ'nın tabutunu ve içindeki asıl Tevrat'la

ve İncil'i ortaya çıkaracağı, yedi veya dokuz yıl dünyaya hâkim olacağı rivayetleri konuşuluyordu. Hz. Ali taraftarlarının yaygın olduğu Kûfe'deki hadis geleneği, mehdînin Hz. Peygamber'in Ehl-i beyt'inden yahut Ali'nin neslinden geleceği konusunda ısrarlı idi. İbn Mes'ûd'a isnat edilen rivayetlerde ise ismi Resûl-i Ekrem'in ismine uyan Ehl-i beyt'ten bir kimşenin Araplar üzerinde hâkimiyeti gerçekleşmeden dünyanın sona ermeyeceği haberi yaygınlık kazanmıştı.

Abbâsîler, başlattıkları ihtilâl hareketini mesih beklentileri ve Ehl-i beyt'ten dinî alanda islahat yapacak ve adaletli bir idare kuracak kişiyi iktidara getirme düşüncesiyle desteklediler. İlk Abbâsî halifesi Ebû'l-Abbâs, 132 (749) yılında Kûfe Mescidi'nde yapılan merasimde kendisini mehdîye verilen yaygın sıfat olan "Sef-fâh" lakabıyla tanıttı, şair Sudeyf de ona Hâşimîler'in mehdîsi diye hitap etti. Ebû Dülâme'nin mehdî olarak hitap ettiği ikinci halife Ebû Ca'fer el-Mansûr, Hasan b. Ali neslinden gelen ve Medine'de taraftarlarına mehdî kabul edilen Muhammed b. Abdullah en-Nefsüzzekiyye ile kıyasıya bir mehdîlik mücadelesine girişti. Üçüncü halife Muhammed b. Abdullah ise açıkça "mehdî" unvanıyla beklenen mehdî şeklinde takdim edildi ve unvanının gereği olarak siyasî af ilân edip özellikle kutsal beldelerdeki halka ihسانlarda bulundu. Abbâsî ailesinin mehdîlik iddiaları Kûfe'de kısmî bir destek buldu. Bu dönemde İbn Abbas ve İbnü'l-Müseyyeb'e dayandırılan rivayetlerde Hz. Peygamber'in Seffâh, Mansûr ve mehdînin kendilerinden olduğunu söylediği haberleri yayılmaya çalışıldı.

Bu devirde mehdîlik konusunda Abbâsîler lehinde yerleşmiş olan gelenek, halkın beklentilerinin gerçekleşmemesi sebebiyle kısa sürede değişerek Ali evlâdının lehine gelişme kaydetti. Mehdînin Resûl-i Ekrem'in Fâtıma neslinden gelen evlâtlarından olup dünyayı adaletle dolduracağı ve yedi yıl süreyle hâkim olacağı şeklindeki hadisler (Ebû Dâvûd, "Mehdî", 1) Kûfe dışında da yayılmaya başladı. Mehdînin ve babasının isminin Hz. Peygamber'in ve babasının adına uygun olacağı şeklindeki nakiller, sonraları Zeydiyye imâmet silsilesi içinde zikredilen Muhammed b. Abdullah en-Nefsüzzekiyye'ye işaret eder mahiyettedir. Bu esnada Abdullah b. Amr b. Âs'a dayandırılan, mehdînin Hz. Hüseyin neslinden geleceği, doğudan zuhur edeceği ve önünde hiçbir gücün du-

ramayacağına dair Mısır'da yaygın rivayet Abbâsî hareketinden sonra ikinci bir ihtilâli hatırlatılmaktaydı. Irak menşeli olan, Mısır ve Suriye'den de etkilenen bu beklentiye göre Temîm kabilesinden Şuayb b. Sâlih liderliğindeki kuvvetler Horasan'dan beyaz elbiseler içinde küçük siyah bayraklarla Rey'e hareket edecek ve mehdînin gelişine uygun ortamı hazırlayacaklardı. Bu rivayete, olayların Hz. Peygamber neslinden birinin öldürüleceği sırada cereyan edeceği hususu eklendi. Sözü edilen niteliği taşıyan Muhammed en-Nefsüzzekiyye de öldürülünce bu defa mehdînin Mekke'de zuhur edeceği, Şuayb b. Sâlih'ten biat alacağı, Kelb ordusunu mağlûp edip Süfyânî'yi de öldüreceği haberleri yaygınlaşmaya başladı. Suriye'de yayılan bazı rivayetlere göre mehdî Kudüs'e yerleşecek, yirmi dört ile kırk yıl arasında hâkimiyet kuracak, ailesinden bazı halifeler yahut Kahtânî ona halef olacaktır. Buna göre âhir zamanda ikinci bir mehdî gelecek, Konstantinopolis'i zaptedip gökten incek olan Hz. İsmâ'il'in emrine girecekti.

Mehdî ile ilgili haberler, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i başta olmak üzere Sünnîler'in *Kütüb-i Sitt*e diye bilinen hadis kaynaklarından Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'nin kitaplarında ve diğer hadis koleksiyonlarında yer almaktadır. Sonraki hadisçilerden Taberânî, Hâkim ve Beyhakî'nin eserlerinde yer alan haberlerle mehdînin âhir zamanla ilgili rolü pekiştirilmiş, Hz. İsmâ'il'in mehdînin İslâm toplumuna hâkim olacağı, namazda imâmet görevini yerine getireceği, daha sonra liderliği Hz. İsmâ'il'e teklif edeceği, deccâlin öldürülmesinde ona yardım edeceği Sünnî çevrelerde umumî kabul gören bir inanç olmuştur.

Şîa'da, Hz. Peygamber ailesinden dinî alanda ıslahat yapacak ve dünyada adaleti tesis edecek olan mehdînin gelmesini bekleme ve geleceğine inanma Sünnîliğin aksine başlangıçtan beri yaygın ve aslî inançlardan birini teşkil etmiştir. İlk devirlerden itibaren hemen bütün Şîî fırkalarında, mehdî kabul edilen şahsın gaybeti yahut geçici bir süre gözden kaybolmasının ardından toplum içine dönerek işlevini yürüteceğine inanılmıştır. Genellikle Ehl-i beyt'ten gelen bir kısım imamlar, yaşadıkları dönemlerde kendilerinden beklenenini yerine getirememişlerse de mensupları onların ikinci gelişlerinde bu görevleri ifa edeceklerine inanmışlardır. Hz. Hüseyin'in şehid edilmesinden sonra

ortaya çıkan Keysâniyye fırkası ilk defa Muhammed b. Hanefiyye'nin ölmediğini ve mehdî olarak döneceğini iddia etmiş, ardından diğer bazı imamların da mehdî olarak geleceği söylenmiştir. Mehdînin gaybet döneminin ardından tekrar ortaya çıkacağına inanç (kıyâm) dolayısıyla Şîa fırkalarında mehdî hakkında Emevîler'in son devirlerinden itibaren "el-kâimü'l-mehdî" yahut "kâimü âl-i Muhammed" ifadesi kullanılmaya başlanmıştır. Mehdîlik hareketleri aşırıları dışında Şîa'nın üç ana fırkası olan Zeydiyye, İsmâiliyye ve İmâmîyye'de farklı boyutlarda gelişme göstermiştir.

Zeydiyye mehdîlik fikrine iltifat etmemiş, ancak bazı Zeydî grupları Muhammed en-Nefsüzzekiyye, Muhammed b. Ca'fer es-Sâdik ve Muhammed b. Kâsım et-Tâlekân gibi liderlerin ölümlerinden sonra mehdî olarak dönüp gerekli işlevleri yerine getireceklerini iddia etmişlerdir.

İsmâiliyye mensupları İsmâ'il'in ölmediğini, geri dönerek dünyayı ıslah edeceğini ileri sürmüşlerdir. 148-297 (765-910) yılları arasındaki gizlilik döneminde eski doktrine göre Muhammed b. İsmâ'il'in mehdî olarak geri dönmesi beklenirken Ubeydullah'ın mehdîlik iddiasıyla ortaya çıkıp Fâtımîler Devleti'ni kurmasıyla Karmatîler dışındaki İsmâilîler'ce kabul edilen ve yeni doktrin de denilen Fâtımî doktrinine göre zuhur devri başlamıştır. Fâtımî Halifesi Âmir-Biahkâmîllâh'ın vefatı esnasında (524/1130) sekiz aylık olan Tayyib isimli oğlunun imam olması gerektiği konusunda Müsta'liyye içinde başlayan ihtilâf bir süre devam etmiş, ardından dâi-i mutlak tarafından yönetilen fırka bünyesinde onun ortaya çıkıp dünyayı ıslah edeceğine dair inanç yerleşmiştir.

Şîa içinde mehdî konusuyla en çok ilgilenen fırka İmâmîyye'dir. İmâmîyye'nin Nâvûsiyye fırkası Ca'fer es-Sâdik'in ölmediğini, kâim el-mehdî olduğunu, Vâkıfiyye denilen grup ise onun oğlu Mûsâ el-Kâzım'ın ölmediğini ve kâim el-mehdî olduğunu iddia etmiştir (Nevbahtî, s. 61, 67-70). Babasının sağlığında vefat eden Muhammed b. Ali en-Nakî'nin mehdîliği ileri sürenler yanında kardeşi Ca'fer'in kâim el-mehdî olduğunu söyleyenler de vardır (a.g.e., s. 88-89). Bunun ardından Hasan el-Askerî'nin bir süre kaybolduktan sonra mehdî olarak zuhur edeceğine inananlar yanında İmâmîyye en son kâim el-mehdî olarak Muhammed b. Hasan el-Askerî'de karar kılmıştır. İmâmîyye doktrinine göre on ikinci imam Mu-

ammed b. Hasan el-Askerî halen gaybet halindedir ve sağdır; yeryüzünü adaletle dolduracağı belirtilen kâim el-mehdî odur. İmâmîyye'de onun zuhuruna ve beklenen mehdî olduğuna inanmak bir iman esasıdır. Mehdînin ortaya çıkacağı yer ve zaman da merak konusu olmuş, onun Bedir Savaşı'na katılanların sayısı kadar (313) insanla gerçekleştireceği zafer ve hâkimiyet süresi konusunda birbiriyle çelişen haberler nakledilmiştir. Rivayetlere göre mehdînin zuhur devresinde yeryüzü aydınlığa kavuşacak ve bütün hazinelerini ortaya çıkaracak, halk refah ve mutluluğa ulaşacak, mehdî vasıtasıyla hidayete erecek ve mehdînin otoritesi bütün dünyaya hâkim olacaktır.

Hadislerin tedvininden sonra yazılan eserlerde konuyla ilgili rivayetlerin ele alınarak mahallî olaylara uygulandığı görülmektedir. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'nin *et-Tezkire* adlı eseri bunun açık bir örneğidir. Endülüs'ün sosyal ve ekonomik sıkıntılarla karşılaştığı bir dönemde bu rivayetleri zikreden Kurtubî mehdînin Fas'ın Sûs şehrinde zuhur edip Endülüs'ü kurtaracağını belirtmektedir (*et-Tezkire*, II, 463-464). Bu düşüncede mehdîliği iddia eden İbn Tûmert gibi bir ıslahatçının tesiri olduğu görülür. Bu arada doğu İslâm dünyasında beklenen mehdînin Hz. Hasan veya Hüseyin neslinden geleceğine ve yapacağı işlere dair çoğu hadisçi çeşitli âlimlerin bazı eserler telif ettikleri görülmektedir (*Eİ²* [İng.], V, 1235).

İlk sūfîlerin mehdî konusuyla ilgilenmesine karşılık Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve İbn Seb'in konuya dair fikirleri ileri sürmüşlerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber nasıl nebîlerin sonuncusu ise vasîlerin sonuncusu olan mehdî de Hasan b. Ali neslinden gelecek, İslâm fıkını uygulayacak, ictihadında yanılmayacak, Hz. İsmâ'il'in vezirlerinden biri olacaktır.

İslâm dünyasında özellikle buhran ve sıkıntıların arttığı dönemlerde kendilerini mehdî olarak tanıtan kişiler ortaya çıkmış, bazıları da çevresindeki insanlar tarafından mehdî ilân edilmiştir. İsimleri yukarıda geçenler yanında Horasan'da Emevîler'e karşı başlatılan hareketin liderlerinden Hâris b. Süreyc, yine Horasan'da Abbâsî ihtilâlinin lideri olan ve Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından katledilen Ebû Müslim-i Horasânî mehdî kabul edilmiştir. Kuzey Afrika'da Muvahhidler Devleti'nin kurucusu İbn Tûmert, 515 (1121) yılında kendisinin Mağrib'de çıkması beklenen mehdî olduğunu söyleye-

rek davetini başlatmıştır. XVI. yüzyıl ortalarında mehdilik iddiasıyla ortaya çıkan Şeyh Alâî, Cavnpur'da (Jaunpur) Mehdeviler adlı grubun liderliğini üstlenen Seyyid Muhammed Cavnpurî, Bâbürlü Hükümdarı Ekber Şah devrinde Bedaşşan'da ortaya çıkan Kübrevî Şeyhi Seyyid Muhammed Nurbahş ve İngiliz sömürge idaresi zamanında mehdî olduğunu iddia ederken sonraları bir tür nebî olduğunu ileri süren Mirza Gulâm Ahmed Hindistan'da ortaya çıkan tanınmış mehdilik iddialıdır.

XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyıl başlarında Afrika'da sömürgecilğe karşı çıkmak ve İslâm'ı yaymak için mehdilik düşüncesinden faydalanan önemli hareketler görülmüştür. 1881'de Sudan'da mehdilik iddiasında bulunan Muhammed Ahmed el-Mehdî ile bundan kısa bir süre sonra Somali'de ortaya çıkan Muhammed b. Abdullah Hasan, mehdîliğini iddia ederek Avrupalı sömürgecilere karşı bir cihad hareketi başlatan önemli şahsiyetlerdir. Muhammed Cum'a da 1941 yılında Nijerya'da Ijebu-Ode şehrinde mehdîliğini ilân etmiştir. Günümüzde de zaman zaman mehdilik iddiasıyla ortaya atılan şahıslara rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

el-Müsned, I, 84; III, 21, 22; IV, 126, 127; İbn Mâce, "Muḳaddime", 6, "Fiten", 34; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5, "Mehdî", 1; Tirmizî, "İlim", 16, "Fiten", 53; Hassân b. Sâbit, *Divân*, Tunus 1281, s. 24; Ferezdak, *Divân* (nşr. Abdullah İsmâil es-Sâvî), Kahire 1936, s. 7, 88, 544; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 245; Sa'd b. Abdullah el-Kummî, *el-Maḳâlât ve'l-fırak* (M. Cevâd Meş-kûr), Tahran 1963, s. 27, 28; Nevbahtî, *Firaku's-Şi'a*, s. 26-27, 61, 67-70, 88-89; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), bk. İndeks; Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf* (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1967, s. 314; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *et-Tezkire fî aḫvâlî'l-mevtâ ve umûrî'l-âhire* (nşr. Ebû Süf-yân Mahmûd b. Mansûr), Medine 1417/1997, II, 449-471; İbn Haldûn, *Muḳaddime*, II, 725-758; Ahmed Emîn, *el-Mehdî ve'l-Mehdeviyye*, Kahire 1951, tür.yer.; P. M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan*, Oxford 1958, s. 37-57; Avni İlhan, *Mehdilik*, İzmir 1976, tür.yer.; W. M. Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh 1968, s. 124-125; Abdulaziz A. Sachedina, *Islamic Messianism*, New York 1981, tür.yer.; Abdülmeccid en-Neccâr, *el-Mehdî İbn Tümert*, Beyrut 1403/1983, tür.yer.; J.-O. Blichfeldt, *Early Mahdism*, Leiden 1985, tür.yer.; G. van Vloten, *Emevî Devrinde Arab Hakimiyeti, Şi'a ve Mesih Akidesi Üzerine Araştırmalar* (trc. Mehmed Said Hatiboğlu), Ankara 1986, s. 65-80; Y. Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, Ankara 1987, II, 56, 76, 92; Mustafa Öz, *İmamîyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdi İnançları*, İstanbul 1995, s. 77-83; W. Madelung, "al-Mahdî", *EI²* (İng.), V, 1230-1238; D. S. Margolouth, "Mahdî", *ERE*, VIII, 336-340.

 MUSTAFA ÖZ

MEHDİYE

(المهدية)

Fas'ın Atlas Okyanusu sahilinde tarihî bir şehir.

Başşehir Rabat'ın 30 km. kuzeydoğusunda Sebû Irmağının sol kenarındaki vadiye hâkim, denizden 150 m. yükseklikteki sarp kayalıklar üzerinde kurulmuştur. Şehrin milâttan önce V. yüzyılda Fenikeliler veya Kartacalılar tarafından ticarî amaçlarla tesis edildiği ileri sürülmektedir. IV. (X.) yüzyıl Arap tarihçileri Sebû Irmağının denize döküldüğü yerde Ma'mûre (Halku'l-ma'mûre, Halkusebû) adlı bir şehrin varlığından bahsederler. Ebû'l-Kâsım ez-Zeyyânî bu şehrin, IV. (X.) yüzyılın sonuna doğru Fas'ın Güney Atlantik kısmında geçici bir süre hüküm süren Berberî Benî İfren kabilesi tarafından 326'da (938) kurulduğunu kaydeder. Murâbit Hükümdarı Yûsuf b. Tâşfin kumandasındaki Lemtûne kabileleri burayı ele geçirerek yağmalayınca camisi ve surlarından başka geriye bir şey kalmamıştı.

VI. (XII.) yüzyılda Fas'a hâkim olan Muvahhidler Devleti'nin kurucusu Abdülmü'min el-Kûmî tarafından burada yeni bir şehir inşa edildiği ve şehre yakınında bulunan ormanın adından dolayı Ma'mûre denildiği kaydedilmektedir. Batı kaynaklarında şehrin adı Mamora şeklinde geçmektedir. Muvahhid Sultanı Abdülmü'min, ihtiyaç duyduğu 120 gemiyi inşa etmek için Ma'mûre'ye bir tersane kurmuş, bu tersane sayesinde şehir, Avrupalı tâcirlerin ülkelerinden getirdikleri ticaret mallarını Fas'ın mallarıyla değiştirdikleri küçük bir merkeze dönüşmüştür. Ma'mûre'nin bu refah dönemi uzun süreli olmamış ve şehir Merînî Sultanı Ebû Saîd Osman'a muhalefet eden Sa'dîler tarafından yıkılmıştır. Bu tarihten X. (XVI.) yüzyıla kadar Mehdiye hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Şehir, müslümanların Endülüs'ten uzaklaştırılma sürecinde Avrupalıların en çok sahip olmak istedikleri yerlerden biri olmuştur.

Sebû Irmağının ağzına bir kale yaptırmak isteyen Portekizliler 921 (1515) yılında savaşı bir şekilde Ma'mûre'yi ele geçirdiler ve buraya San Jean de Mamoura adını verdikleri bir kale inşa ettiler. Ancak bir süre sonra Sa'dîler, Portekiz askerlerini öldürerek kaleyi ve şehri ele geçirdiler. Hasan el-Vezzân (Afrikalı Leon) savaş sırasında şehirde bulunduğunu ve savaşta hıristiyanların tamamına yakınının öldürüldüğünü kaydeder.

Ma'mûre, X. (XVI.) yüzyılda Atlantik kıyısında korsanlık yapan Avrupalılara sığınak oldu. 1610'da Arâiş'i (Larache) işgal eden İspanya, Hollanda'nın ele geçirmek için hazırlık yaptığı Ma'mûre Limanı'na Amiral Luis Fajardo kumandasındaki donanmasını gönderdi. 1023'te (1614) İspanyol birlikleri limana çıktı. İspanyollar, San Miguel de Ultramar adını verdikleri şehre 1500 askerden oluşan kuvvetli bir garnizonu yerleştirdiler, bir süre sonra da çekildiler.

Bu dönemde Selâlî el-Ayyâşî adlı bir kişinin önderliğinde gönüllü birlikler oluşturan müslümanlar, İspanyollar tarafından işgal edilen Atlantik sahilindeki şehirleri geri almak için yoğun gayret sarfettiler. Müslümanların 1628, 1630 ve 1647 yıllarında önemli saldırılarına rağmen bölgede İspanyol işgali altmış yedi yıl sürdü. 1092'de (1681) Ma'mûre'yi ele geçirmeyi başaran Filâlî Sultanı Mevlây İsmâil şehre Mehdiye adını verdi. Ma'mûre adı Selâ ile Vâdisebû arasındaki meşe ormanlarının adı olarak kullanılmaya devam etti. Şehri yönetmek üzere tayin edilen Ali er-Rîfî, surlarına giriş kapıları, cami, saray, hamam ve diğer binalar inşa etti. Bugün onun yaptırdığı eserlerden kale duvarı, biri doğuda yer alan iki kapı sur içinde hâlâ ayakta. Kesme taşta inşa edilen bu kapılar basit ve âhenkli çizgileriyle Selâ Tersanesi kapılarını ve Muvahhidler zamanında Rabat'ta yapılan kale kapılarını hatırlatmakta, harabe halindeki diğer binalar dışında Ali er-Rîfî'nin evi, İspanya Moresk üslûbundaki hamam, sarnıçlar, hapishane ve cami tarihî şehrin mimari yapısına büyük zenginlik kazandırmaktadır.

1911 yılında Fransızlar tarafından işgal edilen Mehdiye'nin adı 1932'de Fransız Mareşal Lyautey'in adına izâfeten Port Lyautey olarak değiştirilmiş, Fas'ın bağımsızlığa kavuştuğu 1956 yılında tekrar eski adını almıştır. Günümüzde Batı Fas eyaletinin Benî Ahsen idarî bölümü içinde küçük kasabalardan biri olan Mehdiye yaz aylarında çok turist çekmektedir. Halen Atlantik'ten yapılan balıkçılık ve madenlerin deniz yoluyla taşımacılığında önemli yer alan bir limana sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA :

Şerîf el-İdrisî, *La géographie d'Edrisi* (trc. P. A. Jaubert), Amsterdam 1975, s. 225; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, V, 229; Abdülvâhid el-Merâküşî, *el-Mu'cib fî telhîşî aḫbârî'l-Mağrib* (nşr. M. Saîd el-Uryân), Kahire 1383/1963, s. 169, 246-247, 272, 274, 294; İbn Saîd el-Mağribî, *Kitâbü'l-Bedî'* (trc. E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb* içinde), Alger 1924 → (ed.

Fuat Sezgin, Frankfurt 1993, s. 14; İbn Zünbül, *Tuḥfetü'l-mülûk* (a.e. içinde), s. 166; Hasan el-Vezzân, *Vasfû İfrîkiyye*, s. 210-213; Zeyyânî, *et-Tercümânetü'l-kübrâ fi aḥbâri'l-ma'mûr berren ve bahren* (trc. Abdülkerîm el-Filâlî), Rabat 1412/1991, s. 80; E. Reclus, *Nouvelle géographie universelle: Afrique septentrionale*, Paris 1886, XI, 727-728; J. Brignon v.dğr., *Histoire du Maroc*, Paris 1967, s. 230; Sıddîk İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Mağrib*, Beyrut 1404/1984, s. 188-189; J. M. Abu'n-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period*, Cambridge 1987, s. 222, 232; Hüseyin Münis, *Târîhu'l-Mağrib ve ḥadâretüh*, Beyrut 1412/1992, II/3, s. 210; Ch. Picard, *L'océan atlantique musulman de la conquête arabe à l'époque almohade*, Paris 1997, tür.yer.; *Kâmûsü'l-a'lâm*, IV, 4498; E. Lévi-Provençal, "al-Mahdiya", *Et²* (Fr.), V, 1236.



AHMET KAVAS

MEHDİYE

(المهدية)

Tunus'un Akdeniz sahilinde tarihî bir şehir.

Tunus'un doğu sahilinde Akdeniz'e doğru küçük bir çıkıntı şeklinde uzanan kayalık yarımada'nın (İfrîkiye burnu) üzerinde kurulmuştur. Adını ilk Fâtîmî halifesi Ubeydullah el-Mehdî'den alır. Tutuklu bulunduğu Sicilmâse'den kaçarak Kayrevan şehrine gelen ve buradaki Sünnîler'le Hâricîler'in baskısından kurtulmak için Tunus şehriyle Kartaca arasındaki sahil şeridinde güvenli bir yer arayan Ubeydullah el-Mehdî, Tunus şehriyle Trablusgarp arasında sadece deniz yoluyla ulaşılabilen bu yarımada'yı Mısır seferi için uygun bularak Mehdiye'nin temellerini attı. Başşehir Tunus'un 230 km. güneyinde denize doğru 500 m. genişliğinde, 1.500 m. uzunluğunda bir çıkıntı yapan bu kayalık yarımada üzerinde önce surlarla çevrili bir kale inşa edildi. Kaleye biri denize, diğeri karaya bakan iki büyük kapıdan giriliyor, Ubeydullah el-Mehdî'nin sarayı kalenin içinde yer alıyordu. Anakara tarafında Berberîler'in gönlünü almak için eski bir Berberî kabilesinin adının verildiği Zevîle adlı başka bir mahalle kuruldu. İnşası 8 Şevval 308 (20 Şubat 921) tarihinde tamamlanan şehir Şifler için güvenli bir sığınak olmuştu. Kalenin etrafı 8,30 m. yüksekliğinde surlarla çevrildi. Surların üstünde on altı kule bulunuyordu. Halifeliğinin ilk altı yılını Kayrevan'da, geri kalan on dokuz yılını Mehdiye'de geçiren Ubeydullah el-Mehdî 322'de (934) vefat ettiğinde buraya defnedildi.

Mehdiye'nin ortasında kayaların oyulmasıyla oluşan mendirek küçük gemilerin içeri girmesine imkân veriyordu. Gü-

ney tarafında dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı şehri koruyacak ve büyük ticaret gemilerinin yaklaşmasına imkân verecek bir limanla bir tersane yapıldı. Buraya İskenderiye, Suriye, Sicilya, İspanya ve diğer yerlerden gemiler gelmeye başladı.

Pîrî Reis'in bildirdiğine göre Mehdiye halkı şehri tahrip etmelerinden endişe ettikleri mühtedileri sur içine almıyor ve girenleri de çıkarıyorlardı. Mehdiye tarih boyunca hiçbir zaman büyük insan kitlelerini barındırmadı. Burada ticarî faaliyette bulunan ahalinin çoğunluğu daha ziyade Zevîle mahallesinde oturuyor, gündüzleri kale içindeki iş yerlerinde çalışıp akşam evlerine dönüyordu.

Hâricî Ebû Yezîd en-Nükkârî'nin 332 (943-44) yılında Fâtîmîler'e karşı başlattığı büyük harekât sırasında Mehdiye, Fâtîmî Halifesi Kâim-Biemrillâh için güvenli bir sığınak oldu. İfrîkiye'nin bütün şehirleri Ebû Yezîd'in eline geçtiği halde Mehdiye sekiz ay boyunca direndi (333/944-45). Kâim-Biemrillâh kuşatma esnasında vefat edince yerine geçen oğlu İsmâil Mehdiye'yi başarıyla savundu. Çekilmek zorunda kalan ve ardından yakalanan Ebû Yezîd aldığı yaralar yüzünden ölüncü teşhir için Mehdiye'nin ana giriş kapısına asılmıştı. Mehdiye'yi savunduğu için kendisine Mansûr-Billâh lakabı verilen İsmâil, Kayrevan çevresindeki Sabra'da Mansûriye adıyla yeni bir şehir kurarak Mehdiye yerine burayı başşehir yaptı (Safer 337 / Ağustos 948). Mısır'ın Fâtîmîler tarafından 358'de (969) fethinden birkaç yıl sonra Muiz-Lidînilâh'ın Kahire'ye göçüne kadar Mehdiye'nin başşehir olarak kaldığı da rivayet edilir. Muiz-Lidînilâh Mısır'a giderken İfrîkiye valiliğini Zîrîler'den Bulukkîn b. Bâdis'e bırakmıştı.

Mehdiye'deki Fâtîmî hâkimiyeti Zîrî hânedanının bağımsızlığını ilân ettiği 1048 yılına kadar devam etti. Bu duruma kızan Fâtîmîler, daha önce Arap yarımadasından getirip Yukarı Mısır'a yerleştirdikleri bedevî Arap kabilesi Benî Hilâl'i Kayrevan üzerine sevkettiler. Zîrî Sultanı Muiz b. Bâdis, bu akın yüzünden Mansûriye'yi terk ederek daha iyi korunma imkânı olan, oğlu Temîm'in vali bulunduğu Mehdiye'ye sığındı (449/1057).

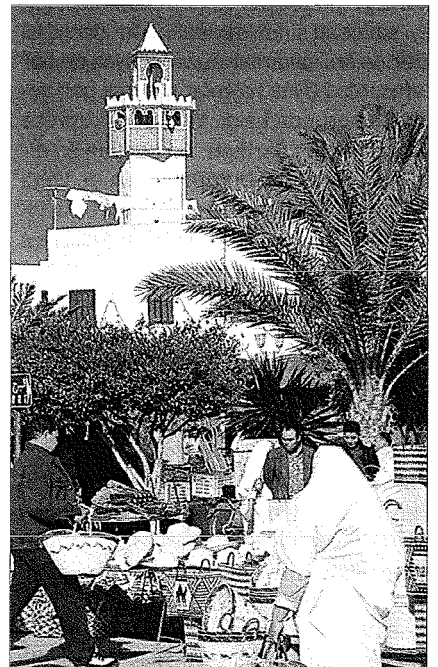
1087 yılında Mehdiye bir süre için Pizalı ve Cenevizli korsanların eline geçti. Sicilya'yı zapteden Normanlar'ın 1148-1160 yıllarında Tunus'un doğusundaki sahil şehirlerine saldırdıklarında ilk aldıkları şehirlerden biri de Mehdiye idi. Zîrî hânedanının son emîri Hasan b. Ali es-Sanhâcî,

Normanlar şehri ele geçince Benî Hilâl Emîri Muhriz b. Ziyâd'a sığındı. Emîr Hasan ardından Muvahhidler'in kurucusu Abdülmü'min el-Kûmî'den yardım istedi. Abdülmü'min yedi ay süren bir muhasaradan sonra 555'te (1160) Mehdiye'yi Normanlar'dan geri aldı.

Muvahhidler döneminde Mehdiye'nin idaresini üstlenen Muhammed b. Abdülkerîm er-Recrâcî bağımsızlığını ilân ederek halife unvanını kullanmaya başladı. 584'te (1188) Benî Gâniye'den Yahyâ b. Gâniye tarafından zaptedilen şehir 602 Cemâziyelâhîrine (Ocak 1206) kadar Benî Gâniye'nin elinde kaldı. İfrîkiye'nin bu bölgesinde çıkan karışıklıklar yüzünden Muvahhidler şehre Hafsî hânedanına mensup bir vali tayin ettiler. Daha sonra da Tunus'taki Hafsî sultanının oğullarından biri Mehdiye'nin idaresine memur edildi. 748'de (1347) Merînî Sultanı Ebû'l-Hasan şehri ele geçirdiyse de 754 (1353) yılında Hafsî sultanı tarafından tekrar geri alındı.

Mehdiye VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren deniz korsanları için bir sığınma yeri oldu. Cenevizli, Sicilyalı, Fransız ve Aragonlu hıristiyanlar, 792'de (1390) Bourbon dükünün kumandasındaki bir donanmayla şehri bir ay müddetle kuşattılsa da Hafsî Valisi Ebû'l-Abbas'ın güçlü savun-

Mehdiye'den bir görünüş



ması karşısında başarı sağlayamadılar. 927 (1521) yılında Kont Pierre Navarro da dokuz savaş gemisiyle şehri muhasara etti, ancak ahalinin direnişiyile karşılaştığı için geri çekilmek zorunda kaldı.

Mehdiye, Hafsîler'in sonuna doğru İspanyollar'la Osmanlılar arasında büyük bir mücadeleye sahne oldu. 1539 yılında Hafsî Sultanı Mevlây Hasan ile bir anlaşma yapan Şariken, Tunus şehrini ele geçirdiği gibi Mehdiye'ye de bir garnizon yerleştirdi. Ardından şehrin ileri gelenleri Tunus'tan bağımsız hareket ederek beş kişilik bir şehir meclisi kurup burayı yönetmeye başladılar.

Batı Akdeniz'i bir faaliyet alanı haline getiren Turgut Reis Mehdiye'nin güvenli bir karargâh olduğunu düşünüyor ve burasının kendisine verilmesini istiyordu. Fakat böyle bir durumda Hıristiyan Avrupalılar buraya saldıracağı için şehir meclisi üyeleri arasında ihtilâf çıktı. Turgut Reis, bunlardan İbrâhim Berat'la anlaşarak onun sorumluluğundaki kuleden bir gece 500 kadar askeriyle şehre girdi (947/1540) ve idaresini ele alarak kendisi için müstakil bir emirlik haline getirdi. Ancak burada fazla durmadı, yerine yeğeni Hızır Reis'i bırakıp Güney Avrupa sahillerini vurmak için sefere çıktı.

Turgut Reis'in Mehdiye'yi ele geçirmesinden tedirgin olan Şariken Napoli, Sicilya, Floransa, papalık ve Malta'ya harekete geçirecek İspanyol Generali Don Garcia de Toledo'nun emrinde ve Andre Doria'nın kumandasında 40.000 kişilik bir donanma hazırlattı. 22 Haziran 1550 tarihinde Mehdiye'yi kuşatan Haçlı donanması, kaleyi savunan sınırlı sayıdaki Türk denizcisi üzerine âni saldırılar düzenlediyse de her defasında büyük kayıplar vererek geri çekilmek zorunda kaldı. Yardımcı kuvvete ihtiyaç duyan Şariken, Avrupa'nın en dırayetli amirallerinden Don Juan de Vega ve Don Garcia de Toledo dahil dört büyük amiralin sevk ve idaresinde muhasarayı sürdürdü.

Turgut Reis Avrupa seferinden dönüşünde Mehdiye'nin kuşatıldığını görünce dışarıdan desteklemeye karar verdi. Ay-larca devam eden muhasara sırasında herhangi bir ilerleme gösteremeyen Haçlı donanması, kale içinden kendilerine yardım eden bir casusun yönlendirmesiyle Mehdiye'nin deniz tarafındaki güney surlarının zayıf olduğunu öğrenip o tarafın yıkılabileceğini düşündüler. Buraya 28 Ağustos'ta başladıkları saldırı sonunda 10 Eylül'de kaleye girmeyi başardılar. Mehdiye'yi savunan Hızır Reis'i yaralı ele

geçirirken Türkler'in tamamına yakını katlettiler. 7000 kişiyi esir alan Haçlı donanması buraya bir garnizon bırakıp çekildi. Kanûnî Sultan Süleyman, Şariken'e bir mektup yazarak bu kuşatmanın 1545 yılında yaptıkları anlaşmaya aykırı olduğunu bildirdiği gibi kuşatma sırasında buradaki Türkler'e yardım etmediği için Cezayir Beylerbeyi Hasan Paşa'ya da azletti. Turgut Reis'in o dönemde diğer Türk denizcileri gibi henüz kendi başına hareket etmesi yüzünden Osmanlı kaynaklarında Mehdiye'nin kuşatılması ve düşmesine fazla yer verilmemiştir. Mehdiye'nin işgaline tepki gösteren Osmanlı donanması 958 (1551) yılında Trablusgarp'ı İspanyol işgalinden kurtarmış, Fransızlar'la birlikte Korsika'da Cenevizliler'e savaş açmış-tır.

İspanyollar, Mehdiye'yi uzun süre Turgut Reis'e karşı koruyamayacaklarını bildikleri için burayı Malta şövalyelerine (İsbitâriyye) vermek istediler. Fakat onlar da aynı sebeple bunu kabul etmeyince İspanya'dan Don Fernand de Cunha 1555'te surlarını yıkarak şehri harabeye çevirdi. Burası Turgut Reis'in eline geçse bile artık tehlikeli olmayacaktı. Nitekim 958'de (1551) Trablusgarp Osmanlı hâkimiyetine girince Tunus'un doğu sahillerindeki diğer şehirler gibi Mehdiye de oraya bağlandı. Ancak şehir eski önemini kaybet-ti. 999 (1591) yılında Mehdiye'ye gelen Temgrûti burada yıkıntılardan başka bir şey göremediğini söyler.

Osmanlı hâkimiyetine girmesinin ardından Mehdiye'de yeni bir dönem başladı. Şehir XVII. yüzyılda kaptanıderyâ eyaletine (Cezâyir-i Bahr-i Sefid) bağlı sâlyâneli bir sancak merkezi oldu. Bu devirde şehrin ileri gelenlerinden nakit akçe alınarak Osmanlı donanmasına bir gemiyle katılması sağlandı. Mehdiye 982-1022 (1574-1613) yılları arasındaki paşalık döneminde, 1041-1114 (1631-1702) yıllarında eyaletin idaresini üstlenen Murâdî hânedanı ve 1705-1957 arasında Hüseyinî hânedanı devirlerinde Tunus eyaletine bağlı olarak yönetildi. Mehdiye'yi yeniden canlandıran Osmanlılar buraya Anadolu'dan, Endülüs'ten, Arnavutluk'tan nüfus getirip yerleştirdiler. Mehdiyeliler, özellikle Tunus Beyi Osman Dayı tarafından getirilen Endülüs'lüleri iyi karşıladılar. Osmanlılar'ın 1018'de (1609) İspanya'dan kurtardıkları Endülüs'lü müslümanlarla oradan çıkarılan yahudileri Mehdiye'ye yerleştirmelerinin ardından şehir ve çevresinde ziraat ve değişik meslek kollarında büyük bir

canlanma oldu. Osmanlılar döneminde Mehdiye'yi muhafaza etmek için eski kalenin surları kısmen onarıldı. 1003 (1595) yılında Ebû Abdullah Muhammed Paşa tarafından yaptırılan ve 1133'te (1721) tamir edilen Burcülkebir hâlâ ayakta olup müze olarak kullanılmaktadır.

Mehdiye'de 1100 (1689) yılında veba salgını çıktı. 1153'te (1740) Tunus beyi, şehir ahalisini amcasına aşırı sadakatlerinden dolayı cezalandırarak bir süre için şehirden çıkardı. 1856 yılında görülen kolera salgını çok sayıda insanın ölümüne sebep oldu. Tunus Valisi Mehmed Sâdık Paşa'nın 1864'te eyaletin dış borçlarını ödeyebilmek için halktan alınan vergiyi iki katına çıkarması üzerine halk ayaklanarak 25 Nisan günü şehri yağmaladı.

Bir Osmanlı eyaleti olan Tunus'a bağlı son dönemdeki yirmi kadar şehirden biri olarak Mehdiye isminin devlet sâlnâmelerinde yer aldığı görülür. 1881'deki Fransız işgalinin ardından burada bir okul açıldı. Ertesi yıl sömürge idaresi şehri bir idarî birime dönüştürdü. Kısa süre sonra ülkede sömürgeciğe karşı yayılan millî hareketler Mehdiye'yi de etkiledi. 6 Ağustos 1920 tarihinde hayat pahalılığına karşı harekete geçen halk şehri bir defa daha yağmaladı.

Osmanlılar zamanında Mehdiye'ye Anadolu'dan sevk edilen çok sayıda asker ve diğer görevlilerin yerli kadınlarla evliliğinden doğan ve "kuloğlu" denilen kimseler son dönemlerde şehrin nüfusunun çoğunluğunu oluşturuyordu. Bunlar, yaşayış biçimleriyle olduğu kadar isimleriyle de diğer ahaliden kolayca ayrılmaktadır. Özellikle Anadolu'dan gelen Hamza ailesiyle Arnavut asıllı Safer ailesi meşhurdur.

Sahildeki bütün şehirler gibi buraya da değişik zamanlarda Maltalı, İtalyan, Fransız ve Yunanlılar gibi yabancılar ihracat ve balıkçılık yapmak üzere yerleştiler. Son dönemlerde Mehdiye'nin en büyük zenginliği zeytin ticareti, balıkçılık, halıcılık ve sabunculuk olup bu sektörlerle ait çok sayıda işletme açılmış bulunmaktadır. 1994'te uluslararası turizme açılmasının ardından Mehdiye için yeni bir gelir kaynağı doğdu.

Kurucusu Ubeydullah el-Mehdi'nin bizat kendisi ve ölümünden sonra yerine geçecek oğlu Kâim-Biemrillâh için yaptırdığı sarayların dışında idarî binalar, tahılların muhafazası için yer altı binaları, kuyular, sarnıçlar ve denizin doldurulmasıyla inşa edilen Mehdiye Ulucamii başlıca tarihî eserlerdir. Cami XVIII. yüzyılda ve

XIX. yüzyılın başlarında gördüğü tamirlerden sonra 1961-1965 yılları arasında ilk mimarisine uygun tarzda yeniden inşa edilmiştir. Günümüzde Mehdiye'de mimari eserlerden ayakta kalanların çoğu Osmanlı dönemine aittir. Anadolu'dan buraya göç eden Hamza ailesinin ileri gelenleri tarafından 1192 (1778) yılında yaptırılan ve 1914'te tamir edilen Hacı Mustafa Hamza Camii, 1239'da (1824) inşa edilen ve 1976'da ciddi bir onarım geçiren Hacı Süleyman Hamza Camii, XVIII. yüzyıl sonlarına ait Daloğlu Mescidi, 1289'da (1872) kimin tarafından yaptırıldığı bilinmeyen Ramazanoğlu Zâviyesi ve Hamza Türbesi bu eserler arasında sayılabilir.

Şehrin XX. yüzyılın başlarında 10.000'i geçen nüfusu (1905'te 12.000) 1946'da 15.000'e ulaşmış, 1966'da 20.000'i aşmış, 2003 yılında 45.000'e yaklaşmıştır (44.600). Mehdiye halkı farklı etnik kimliklerden gelmesine rağmen genelde Arap kültürünü benimsemiştir. Şehir, nüfustaki artışa paralel olarak mekân üzerinde de Sfaks ve Sûs istikametinde genişleme eğilimi göstermektedir. Mehdiye'de yetişen önemli şahsiyetler arasında İbn Arabiyye (İbn Ureybe) diye tanınan Ebû Amr Osman B. Atîk el-Kaysî el-Mehdevî, şair İbnü's-Simât ve Kuzey Afrikalı mutasavvıf Ebû Medyen'in öğrencisi Kutb ed-Dahmânî zikredilebilir.

BİBLİYOGRAYYA :

İbn Havkal. *Sûretü'l-arz*, s. 71; Şerîf el-İdrîsî, *La géographie d'Edrisi* (trc. P. A. Jaubert), Amsterdam 1975, s. 257-259; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, V, 229-232; Ticânî, *Rihletü't-Ticânî*, Tunus 1378/1958, s. 241-242, 320-375; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib* (Kettânî), s. 62-64, 244-245; İbn Battûta, *er-Rihle*, Beyrut 1987, s. 229; Hasan el-Vezzân, *Vaşfü'l-İfrikîyye*, II, 85-87; İbn Zübnül, *Tuhtetü'l-mülûk* (trc. E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb* içinde), Alger 1924 → (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, s. 154-155, 162; Pîrî Reis, *Kitâb-ı Bahriyye* (nşr. Ertuğrul Zekâi Ökte v.dğr.), İstanbul 1988, IV, 1401; Ayn Ali, *Kavânîn-i Âl-i Osmân*, s. 20-21; Zeyyânî, *et-Tercümânetü'l-kubrâ fi ahbâri'l-ma'mûr berren ve bahren* (trc. Abdülkerîm el-Filâlî), Rabat 1412/1991, s. 166-167; Hammer (Atâ Bey), VI, 112-116; E. Reclus, *Nouvelle géographie universelle: Afrique septentrionale*, Paris 1886, XI, 222-223; J. de la Gravière, *Les corsaires barbaresques et la marine de Soliman le grand*, Paris 1887, s. 158-187; Aziz Sâmîh İlter, *Şimalî Afrikada Türkler*, İstanbul 1937, II, 189, 191-194, 197; H. Pieri, "L'accueil par les tunisiens aux morisques expulsés d'Espagne", *Etudes sur les moriscos andalous en Tunisie* (ed. M. de Epalza - R. Petit), Madrid 1973, s. 128-134; Tahar Guiga, *Dorgouth Rais: La magnifique seigneur de la mer*, Tunus 1974, s. 67-79; L. C. Brown, *The Tunisia of Ahmad Bey: 1837-1855*, Princeton 1974, s. 141, 149, 377; Jamil

M. Abu'n-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period*, Cambridge 1987, s. 64-66, 70, 99-101, 110-111, 126, 131; K. J. Perkins, *Historical Dictionary of Tunisia*, London 1989, s. 83; G. Marçais, *La Berbérie musulmane et l'orient au moyen âge*, Paris 1991, s. 134; a.mlf., "Mehdiye", *IA*, VII, 493-494; Habîb Kerîm, *el-Mehdiyye fi't-târîh ve'l-müctema'*, Tunus 1992, tür.yer.; Hâdî Rûcî İdrîs, *ed-Devletü's-Şanhâciyye* (trc. Hammâdî es-Sâhîlî), Beyrut 1992, II, 53-57; Ali Rıza Seyfî, *Turgut Reis*, İstanbul 1994, s. 31-35, 37-38, 41, 56; Nâcî Celûlî, *Les fortifications côtières ottomanes de la régence de Tunis XVI^e-XIX^e siècles*, Zaghouan 1995, s. 44-45, 256-278, 320, 343; Kadir Pektaş, *Tunus'ta Osmanlı Mimari Eserleri*, Ankara 2002, s. 17-18, 76-79, 84-86, 113, 154, 157-160, 237-238; L. Golvin, "Mahdiya à la période fâtimide", *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée*, sy. 27, Aix-en-Provence 1979, s. 75-98; *Kâmûsü'l-a'lâm*, IV, 4497; Muhammed Talbi, "Mahdiya", *EP* (Fr.), V, 1236-1238.

▲ AHMET KAVAS

MEHİR

(المهر)

Nikâh akdinin sonucu olarak kocanın karısına ödemek zorunda olduğu para veya mal.

Sözlükte **mehir** (**mehr**) "ücret" mânâsına gelir. Bir fıkıh terimi olarak evlilik esnasında ödenen para veya malî ifade etmesi bu uygulamanın evlilik kurumunun Sâmi kültüründeki ilk şekilleriyle irtibatlı olmalıdır (aş. bk.). Kur'ân-ı Kerîm'de mehir anlamında **ecrin** çoğulu olarak **ücür**, **farîza** ve **saduka** (çoğulu **sadukât**) kelimeleri geçmektedir. Hadislerde bu mânâda daha çok **mehir** ve **sadak** terimlerine rastlanmaktadır (Wirsinck, *el-Mu'cem*, "şdk" ve "mhr" md.leri). Bazı durumlarda "misil mehir" anlamında **ukr** kelimesi de kullanılmıştır. Türkçe'de ise daha çok **mihir** şeklinde kullanılır.

Evlenme sırasında veya öncesinde evlenecek erkeğin kız tarafına belirli bir para yahut mal verme uygulamasının muhtelif din ve kültürlerde oldukça eski bir geçmişi vardır. Bu uygulamanın bilhassa ilk şekilleri nikâh akdinin satım akdine benzer özellikler taşıdığını, çeşitli isimler altında yapılan ödemenin de satış bedeli olarak kabul edildiğini düşündürmektedir. Zaman içinde uygulama nikâhî satım akdi, yapılan ödemeyi de satış bedeli olmaktan çıkarmış, ailelerin birbirine yaklaşmasını sağlayan hediyeleşmeye veya kadın için ekonomik ve sosyal bir güvenceye dönüştürmüştür.

Romalılar'da ve Atinalılar'da kadın tarafına evlilik öncesi yapılan ödemeler bir

tür satış bedeli özelliğini taşımaktadır. Yahudi hukukunda da evlenecek kızın ailesine **mohar** adı altında yapılan ödeme önemli bir yer tutmaktadır. Mohar ödemeye gücü yetmeyenler, evleneceği kızın ailesine belli bir süre hizmet ederek bu yükümlülüğü yerine getirirdi. Nitekim Hz. Mûsâ, kıızıyla evlenebilmek için kayınpederine sekiz yıl hizmet etmek zorunda kalmıştı (el-Kasas 28/27; ayrıca bk. Çıkış, 2/21). Câhiliye Arapları da mehri evlenmenin temel şartlarından biri olarak kabul etmişti; evlilik ancak mehir ödenildiğinde geçerlilik kazanır, böyle bir ödeme yapılmadığı takdirde nikâhsız bir birleşme olarak görülür ve utanç verici kabul edilirdi. Nitekim Antere kıssasında mehir ödenmeden evlenmeye zorlanan kadınlar bu tür evliliği onur kırıcı olarak nitelermektedir. Câhiliye döneminde mehir evlenecek kızın velisine ödenirdi, kadınlar mehirden bir pay alamazlardı. Nişanlanma sırasında verilen birtakım hediyeler daha çok sadak ismiyle anılırdı. Ancak İslâm'ın zuhurundan kısa bir süre önce mehirin bir kısmının bizzat evlenecek kadına verilmesi başlandığı görülmektedir. Bu ödemeye İbrânice'de **mohar**, Arapça'da mehir denmiş olması, uygulamanın Sâmi kültüründeki ortak tarihi kökenlerini ortaya koyması bakımından önemlidir. Mehir benzeri bir uygulama eski Türk hukukunda da görülmekte ve buna **kalın** (< **kalîn**) ismi verilmektedir. Türkler'in İslâmiyet'i benimsemesinden önce hukukî bir kurum olarak varlığı bilinen kalın uygulaması İslâmiyet'in kabulünden sonra yerini mehre bırakmış, ancak kalın da bu isimle veya "başlık, ağırlık, namzetlik akçesi" gibi adlar altında sosyal bir kurum olarak varlığını sürdürmüştür (bk. BAŞLIK).

Kur'ân-ı Kerîm'de kendileriyle evlenen kadınlara mehirlerinin verilmesi gerektiği belirtilmiş (el-Bakara 2/236-237; en-Nisâ 4/4, 24, 25; el-Mâide 5/5), hadislerde de mehirle ilgili fikhî hükümlerin ayrıntıları yer almış, ayrıca evlenmeyi zorlaştıracak tarzda mehir miktarında aşırıya kaçılmaması öğütlenmiştir (*Miftâhu künûzi's-sünne*, "nikâh" md.).

İslâm hukukunda nikâh kıyılması esnasında genelde taraflar kadına ödenecek mehirin miktarı ve ödeme şekli hususunda anlaşılır; bu anlaşma nikâh akdinin yazı ile tesbit edildiği durumlarda nikâh belgesinde de yer alır. Kitap ve Sünnet'te mehir ödemenin gerekliliği üzerinde durulmasına rağmen mehir hukukuların çoğuna göre evliliğin şartlarından

değil sonuçlarından biridir. Bu sebeple nikâh esnasında mehir belirtilmemiş, hatta verilmeyeceği şart koşulmuş bile olsa evlilik geçerlidir. Ancak mehri nikâhın şartlarından kabul eden Mâlikîler böyle bir şartla yapılan evliliği geçerli saymaz. Kur'ân-ı Kerîm'de mehir belirlemeden evlenen çiftlerin boşanmaları halinin düzenlenmesi (el-Bakara 2/236) mehir belirlenmeyen evliliklerin geçerli olduğunu göstermektedir. Bu durumda önceden kararlaştırılmış bir mehir (mehr-i müsem-mâ) olmadığından benzer şart ve konumdaki kadınlara ödenen miktar (mehr-i misil) esas alınır. Belirlenen mehrin bir sebeple geçersiz olması halinde de misil mehir ödenir. Mehrin evliliğin sonuçlarından biri olarak düzenlenmesi nikâh akdinin bir satım akdi, mehrin de satış bedeli olarak görülmediğinin açık göstergesidir. Çünkü nikâh akdi bir satım akdi olarak görülmüş olsaydı mehir miktarının belirlenmesi akdin temel şartlarından biri olur ve belirlenmemesi durumu akdin geçerliliğini etkilerdi. Nitekim satım akdinde semenin tesbit edilmemesi akdin geçerli olarak doğmasını engeller. Kadınlara mehrlerinin verilmesini öngören âyet de (en-Nisâ 4/4) mehrin -bir yönüyle- bir bağış ve hediye olarak verilmesinden bahseder. Ancak yukarıda belirtildiği âyet ve hadislerde yer alan mehir ödemenin gerekliliğine dair ifadeler, bazı şarkiyatçıları mehir ödemenin akdin kurucu unsuru saydığı ve mehrsiz nikâhın geçersiz olduğu fikrine götürmüştür (EP [İng.], VI, 79).

Para, eşya (mütekavvim mal) ve ekonomik değeri olan menfaat -meselâ bir mülkün belirli bir süre kullanım hakkı- mehir olarak belirlenebilir; ekonomik değeri olmayan menfaatler -mevcut eşini boşamak, bulunduğu şehirden başka şehre göç etmemek gibi- mehir olarak tesbit edilemez. Bu sebeple Kur'an öğretimi için ücret alınamayacağı görüşünde olan ilk dönem Hanefî hukukçuları bunun mehir olarak belirlenmeyeceğini söylemişlerdir. Daha sonraki hukukçular ise bu öğretim karşılığında zarureten ücret alınmaya başlanması karşısında bunun da mehir olabileceğine hükmetmişlerdir. Esasen Kur'an öğretiminin mehir olarak tesbit edilebileceğine dair Hz. Peygamber döneminden bir örnek hadis kitaplarında yer almıştır (Buhârî, "Vekâlet", 9; "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 21, 22; "Nikâh", 14, 32). Belirlenen mehrin geçersiz olması akdin geçersizliğini gerektirmez; bu durumda kadına misil mehir ödenir. Ancak mehri akdin şartı kabul eden Mâlikîler

mehrin geçersiz olmasının akdi de geçersiz kıldığı kanaatindedir. Mehrin tesbitinde tarafların, bazı durumlarda velilerin iradelerinin yanı sıra örf ve âdetlerle ekonomik şartlar da etkili olmaktadır. Mehr için Hanefîler 10, Mâlikîler 3 dirhem kadar gümüş değerini alt sınır kabul etmişlerdir; Şâfiî ve Hanbelîler'de ise bir alt sınır belirlenmemiştir. Evliliği kolaylaştırmak için mehrin çok yüksek olarak tesbiti tavsiye edilmemişse de mehir için bir üst sınır da öngörülmüş değildir. Hz. Ömer'in bir üst sınır getirme yolundaki teşebbüsü Kureyşli bir hanımın, "Eğer bir kadını bırakıp yerine başka bir kadın almak isterseniz ne kadar çok olursa olsun birincisine verdiğiniz hiçbir şeyi geri almayın" (en-Nisâ 4/20) meâlindeki âyeti delil göstererek miktar sınırlamasına itiraz etmesi üzerine sonuçsuz kalmıştır. Bu sebeple Osmanlı Devleti'nde sadece yeniçerilerle ilgili olarak mehir için bir üst sınırın konulduğu görülmektedir. Yeniçeriler bâkirelerle evlendikleri takdirde en çok 1000, dul kadınlarla evlendiklerinde 600 akçe mehir verebilirlerdi. Bu miktarların üzerinde bir mehir belirlenebilirse de eşler arasında mehir konusunda ihtilâf çıktığında belirlenen miktarların üzerindeki bir mehir talebi mahkemede dikkate alınmazdı. XIX. yüzyılda benzer bir sınırlama bütün evlenecek kişiler için getirilmiş, 25 Şâban 1291 (7 Ekim 1874) tarihli bir fermanla evlenecek olanlar dört gruba ayrılarak her grupta yer alanların düğün için yapacakları masraflar ve ödenecek mehir belirlenmiştir (Aydın, s. 141-142). Ancak bu sınırlamanın fiilen ne ölçüde uygulanabildiği tartışmalıdır.

Mehrin tamamı nikâh anında ödenebileceği gibi tamamının veya bir kısmının ödenmesi daha sonraya da bırakılabilir. Bir kısmının peşin (mehr-i muaccel), kalanının daha sonra (mehr-i müeccel) ödenmesi genel bir uygulama gibi görünmektedir. Boşanmaların sık rastlandığı Kuzey Afrika bölgesinde belli dönemlerde mehrin sonraya bırakılan kısmının boşama hakkının kötüye kullanımını engellemek için yüksek tutulduğu belirtilmektedir. Mehr için herhangi bir vadenin belirlenmediği durumlarda mahallî örf ve âdetler esas alınır. Taraflardan birinin ölümü halinde veya boşanma durumunda mehrin vadesinin geldiği kabul edilir.

Mehir bütünüyle kadının malıdır, onda dilediği gibi tasarruf edebilir. Evlenecek kadın veya yakınları mehir karşılığında bir çeyiz hazırlamak mecburiyetinde değildir. Bu yönüyle de Türkler'de yaygın bi-

çimde uygulanan ve karşılığında belli bir çeyiz hazırlama yükümlülüğü getiren başlıktan ayrılmaktadır. Ancak bu esas her yerde uygulamaya tam olarak yansımamıştır.

Geçerli bir nikâh akdi mehri gerektirmekle birlikte bu husus, akidle beraber koca için her hâlükârda ödenmesi gerekli şahsî bir borç (müekked borç) haline dönüşmez; bir kısmının veya tamamının ortadan kalkması ihtimal dahilindedir. Mutlaka ödenmesi gereken bir borca dönüşmesi için Hanefî ve Hanbelîler'e göre nikâhın kıyılmasından sonra ya zıfaf veya geçerli (sahih) halvet durumu gerçekleşmelidir. Bunlar olmadan taraflardan birinin ölmüş olması da aynı sonucu doğurur. İmam Mâlik ve Şâfiî sahih halveti borcu müekked hale getiren durumlar arasında saymaz. Nikâh kıyıldığı halde belirtilen şıklardan biri gerçekleşmeden taraflar ayrılırlarsa bu ayrılığa kocanın sebep olması -meselâ karısını boşaması- durumunda kadın mehrin yarısına hak kazanır. Velisinin kefâet sebebiyle evliliği feshetmesi gibi bir gerekçe ile ayrılığa kadın sebep olursa veya erkek bulûğ muhayyerliği sebebiyle nikâhı feshetmişse kadın mehre hak kazanamaz. Evliliğin herhangi bir sebeple geçersiz (fâsid) sayılması halinde mehir, ancak taraflar fiilen birlikte yaşamaya başlamışlarsa gerekli olur. Bu durumda ortada geçerli bir nikâh akdi ve tarafları bağlayıcı bir mehir olmayacağından misil mehir icap eder. Misil mehir nikâhta belirlenen mehrinden fazla ise Hanefî mezhebindeki hâkim görüşüne göre kararlaştırılan mehir (mehr-i müsem-mâ) ödenir. Misil mehrin ödenmeyeceği hallerde ise kadına müt'a adıyla bir ödeme yapılır (bk. MÜT'A).

Kocaya kadına nisbetle daha geniş boşama imkânlarının verildiği İslâm hukukunda mehrin özellikle müeccel mehrin yüksek tutulması halinde boşama hakkının kötüye kullanılmasına önemli ölçüde engel olduğu ve evli kadına belirli bir ekonomik güvence ve bağımsızlık sağlama amacına da hizmet ettiği söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Wensinck, *el-Mu'cem*, "sdk" ve "mhr" md.leri; *Miftâhu künûzi's-sünne*, "nikâh" md.; Buhârî, "Vekâlet", 9; "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 21, 22; "Nikâh", 14, 32; M. Ebû Zehre, *Muḥâdarât fi 'aḳdi'z-zevâc ve âşârîh*, Kahire 1391/1971, s. 201-251; M. Mustafa Şelebî, *Aḥkâmü'l-üsre fi'l-İslâm*, Beyrut 1397/1977, s. 339-416; M. Âkif Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul 1985, s. 69-70, 103-107, 141-142; Zekiyüddin Şa'bân, *el-Aḥkâmü's-ser'iyye li'l-ahvâli's-şahsiyye*, Bingazi 1989, s. 255-304; Mah-

müd M. eş-Şeyh, *el-Mehr fi'l-İslâm beyne'l-mâzî ve'l-hâzır*, Beyrut 2000; A. Moors, "Women and Dower Property in Twentieth Century Palestine: The Case of Jabal Nablus", *Islamic Law and Society*, 1/3, Leiden 1994, s. 301-330; Mona Siddiqui, "Mahr: Legal Obligation or Rightful Demand", *Journal of Islamic Studies*, VI/1, Oxford 1995, s. 14-24; O. Spies, "Mahr", *El²* (İng.), VI, 78-80; "Marriage", *IDB*, III, 283-284; "Mahr", *Mu.F.*, XXXIX, 151-209.



M. ÂKİF AYDIN

MEHMED I

(محمد)

(ö. 824/1421)

Osmanlı padişahı
(1413-1421).

788 (1386) veya 789 (1387) yılında dünyaya geldi. I. Bayezid'in Devlet Hatun adlı bir câriyesinden doğma dördüncü oğludur. "Çelebi" veya Yunanca *krytsez* (genç efendi) kelimesinden gelen "Kirişçi" lakabıyla tanınır. Fetret devrinde kardeşi Süleyman (1402-1411) ve Mûsâ (1411-1413) Edirne'den Rumeli topraklarını kontrol ederken 804-816 (1402-1413) yılları arasında Anadolu'da Tokat, Amasya ve Bursa'ya hâkim olmuştur. 805-806 (1403-1404) ve 813-816 (1410-1413) yıllarında Batı Anadolu ve Bursa'ya hâkimiyeti altına almış, kendi hükümdarlığı döneminde Osmanlı Devleti'nin iki parçasını birleştirmeyi başarmıştır.

801 Şevvalinde (Haziran 1399) Amasya, Tokat, Sivas ve Ankara'ya da içine alan, daha önce Eretna hânedanının toprakları olan Rum vilâyetine vali olarak gönderildi. Ertuğrul (ö. 802/1400), Mustafa (804 [1402] yılında Timur tarafından yakalanıp Semerkant'a götürüldü [Enverî, s. 90]), Süleyman, Mûsâ, İsâ ve Kasım adlı altı kardeşi vardı. 804'te (1402) Mûsâ babasıyla birlikte Timur tarafından yakalandığında Kasım Bursa'daki sarayda bulunuyordu. Süleyman, İsâ, Mehmed ve Mûsâ ise "dârüssaltana" olarak kabul edilen Bursa'ya ve Rumeli'nin merkezi Edirne'ye ele geçirmek için birbirleriyle mücadeleye giriştiler.

Timur'un İzmir kuşatması esnasında (6 Cemâziyelevvel – 10 Cemâziyelâhir 805 / 2 Aralık 1402 – 5 Ocak 1403) Süleyman'a Boğaz'ın öte yakasındaki topraklar üzerinde hâkimiyetini belirleyen bir yarlık verildi (Şerefeddin, s. 424). Kütahya'ya yürümek üzere çağırılan Mehmed ise bu emre itaat etmedi veya edemedi. Tokat ve Amasya bölgesindeki Türkmen beylerine karşı Mehmed'in ilk faaliyeti, bazı Os-

manlı tarihleri içinde yer alan *Menâkıbnâme*'de (Neşrî, II, 423-551) destansı bir üslûpla anlatılmıştır. Hükümrânlığını kabule karşılık olarak bu beylerin topraklarındaki mülkiyeti kendisinin tasdik etmesiyle neticelenen bir uzlaşmanın söz konusu olduğu görülmektedir. İleride Osmanlı merkezîyetçiliği yeniden tesis edildiğinde mirasa dayalı bu mülk-timar konusu önemli bir problem haline gelecektir. Bu mahallî hânedanların kontrolündeki Türkmen veya Tatar kuvvetleri Mehmed'in ordusunda önemli bir güç oluşturmuyorlardı. 816'da (1413) Mûsâ'ya karşı olan savaşta yanında Tatar ve Türkmen tümenleri vardı (a.g.e., II, 512-513).

Kara Devletşah, Kubad-oğlu, Mezid Bey ve Taşan ailesi (bu ailenin menşei hakkında bk. Esterâbâdî, s. 397), Ankara Savaşı'ndan sonra Timur'un hükümrânlığını kabul eden ve Osmanlı hâkimiyetine meydan okuyan yerel hânedanlardı. Mehmed de Timur'un hükümdarlığını kabul etti ve böylece Tokat, Amasya bölgesindeki hükümrânlığını meşrulaştırdı. Burada rakiplerine karşı otoritesini kurma mücadelesinde ulemâ ve şehir eşrafı tarafından desteklendiği görülürken (*Amasya Târihi*, III, 157-198) yerel beylerin Tatar ve Türkmen tâbileriyle ona karşı ne prestijleri vardı ne de bunlar Osmanlı şehzadesinin sahip olduğu meşruiyeti haizdi.

Hâkim Türk geleneğine göre bir hükümdarın çocuklarından her birinin babasının yerine geçme hakkı vardır ve veraseti düzenleyen bir kanun olmadığı için onun meşruiyeti tartışılmaz. *Menâkıbnâme*'nin açıkça ifade ettiği gibi (Neşrî, II, 432, 434, 446, 456, 462, 504, 508) tanınmak için mücadele eden şehzadelere halkın çoğunluğu, Allah'ın yardımının işareti olarak yorumladıkları savaşı kazanma zorunda olduklarını söylendi. Her ne kadar ilk başlarda Mehmed kendinden büyük kardeşi Süleyman'ın otoriteyi temsil ettiğini kabul etse de (*Anonim Tevârih-i Âl-i Osmân* [nşr. F. Giese], s. 47) yaşta büyüklük prensibi bağlayıcı değildi.

Osmanlı şehzadeleri (çelebiler) arasında cereyan eden 1402-1413 yıllarındaki mücadele *Menâkıbnâme*'den takip edilebilir. Bu kaynağa göre karşılaşmalarının birçoğunda İsâ Çelebi, Batı Anadolu beyleri ve Kastamonulu İsfendiyar'ın ittifakını elde etmesine rağmen Mehmed'e yenildi ve Mehmed Bursa'ya aldı (Neşrî, II, 422-450). Ardından onu yakalayıp Eskişehir'de öldürdü (806/1403-1404). Elizabeth Zachariadou, İsâ'nın 1403'te Süleyman tarafından öldürüldüğünü belirtir (*Isl.*, X

[1983], s. 283-291). 806'da (1403-1404) Mehmed, Süleyman Çelebi ile yaptığı mücadeleden sonra Bursa ve Ankara'ya kaybetti, Tokat-Amasya üssüne çekilmek zorunda kaldı ve Mûsâ'ya Rumeli'ye gitmeye teşvik etti (Neşrî, II, 473-474). Mûsâ, Eflak Voyvodası Mircea'nın davetini kabul ederek 809'da (1406) Eflak'a deniz yoluyla ulaştı (Dersca, X-XI [1968], s. 116-117'de Guboğlu'nu zikrederek 1406 tarihini verir. Neşrî'deki *Menâkıbnâme*'de bu tarih tasdik edilir: II, 478-479; burada Ali Paşa'nın vefat ettiği bilgisi yer alır ki bunun tarihi 17 Receb 809 / 28 Aralık 1406'dır; bk. İdrîs-i Bitlisî, s. 278). Mûsâ'nın Doğu Balkanlar'daki başarıları Süleyman'ı Rumeli için Bursa'ya terketmeye mecbur etti. Yanbolu savaşındaki ilk zaferinin ardından (8 Şevval 812 / 13 Şubat 1410) Mûsâ iki defa yenildi (Safer 813 / Haziran 1410; bk. Dersca, X-XI [1968], s. 122, 123). Sonunda âni bir saldırı ile Edirne'ye ele geçirdi ve Süleyman'ı öldürdü (22 Şevval 813 / 17 Şubat 1411). Süleyman'ın Anadolu'dan ayrılmasının ardından Mehmed Bursa'ya yeniden ele geçirdi (Neşrî, II, 480). Ancak Mehmed ile olan anlaşmasına uymayan Mûsâ bağımsız tarzda hareket etmeye başladı, uç beylerinin hırçın politikalarını benimseyerek vasal devletleri kendinden soğuttu, onlar da Mehmed'in tarafına geçti (İdrîs-i Bitlisî, s. 281-288; Neşrî, II, 486-516). Mûsâ'ya karşı 814'te (1411) iki başarısız teşebbüste bulunduktan sonra uç beyleri ve vasal devletlerin ittifakıyla 5 Rebûlâhir 816'da (5 Temmuz 1413) raki-

I. Mehmed



bini yendi ve saf dışı bıraktı (İdrîs-i Bitlisî, s. 286-288; Neşrî, II, 506-516). Neşrî'deki *Menâkıbnâme*'ye göre 805'ten (1402) başlamak suretiyle Süleyman sekiz yıl on ay on yedi gün, Mûsâ iki yıl yedi ay yirmi gün ve Mehmed yedi yıl on bir ay hükümdarlık yapmışlardır.

Timur'un hükümraniği altında yeniden eski beyliklerini ele geçiren Candaroğulları, Karamanlılar, Germiyan, Saruhan ve Aydın beyleri, Osmanlı şehzadelerinin başşehir kabul edilen Bursa'yı elde etme mücadelesine fiilen katıldılar. Onların bu mücadelelerdeki politikaları Bizans, Eflak ve Sırbistan'ın gibi Ankara Savaşı'ndan sonra oluşan statünün devam ettirilmesine yönelikti. Her bir Osmanlı şehzadesi kendi adına onların otonomi veya bağımsızlıklarına saygılı davranacağını göstererek destek veya tarafsızlıklarını kazanmaya çalıştı. Timur'un ayrılışı, Anadolu hânedanlarının Osmanlı güç ve üstünlüğünün henüz sarsılmaz bir gerçek olduğunu anlamalarını sağladı. Hatta bazıları varlığını devam ettirme pahasına Bursa'yı hangi şehzade ele geçirdiyse onun hükümraniğini kabul etti.

Bizans ve Balkanlar'daki vasalet devletleri I. Murad (1362-1389) ve I. Bayezid (1389-1403) dönemlerinde haraç ödüyorlardı. Ankara Savaşı'nın ardından bağımsız hale geldiler ve bazı topraklarını geri aldılar. Fetret döneminin karışık ortamında bir Osmanlı şehzadesini diğerine karşı destekliyor ve sığınma hakkı veriyor, kendi üzerlerinde hükümraniyet iddia edecek kadar güçlü hale gelen ve sultanlık hakkı iddia eden herhangi birine karşı diğer Osmanlı şehzadelerini karşı kullanıyorlardı. Dolayısıyla Eflak Voyvodası Mircea ve Bizans İmparatoru II. Manuel'in politik manevraları Osmanlı şehzadeleri arasındaki mücadeleyi ciddi şekilde etkilemiştir. Uç beyleriyle kaybedilen toprakları alma siyasetini benimseyen ve daha çok akınlarla meşgul olan Mûsâ bu politikaların dışında kalmakla birlikte diğer şehzadeler Süleyman ve Mehmed bazan uzlaşarak bazan da tâviz vererek hıristiyan hükümdarlarla irtibatlarını kesmediler. Fetret dönemi boyunca Bizans merkezî bir rol oynadı ve rakip Osmanlı şehzadelerinin itimadını muhafaza etti. Bu durum, Süleyman Çelebi ile 1403 antlaşmasından sonra Bizans'ın Anadolu ve Rumeli arasındaki geçişleri kontrol etmesi gerçeğine dayanır. Osmanlılar genel olarak 1403 antlaşmasını bu şekilde yorumluyordu. 1403'te Süleyman Anadolu'ya geçip Bur-

sa'daki Mehmed üzerine yürümeye karar verdiğinde küçük kardeşi Kasım ve kız kardeşi Fatma'yı imparatora rehine olarak bırakmıştı. Daha sonra yatıştırma politikasının bir parçası olarak Süleyman oğlu Orhan'ı imparator II. Manuel'e rehin olarak gönderdi. İmparator da önce Mûsâ'ya karşı ve o bertaraf edildiğinde 816'da (1413) Mehmed'e karşı, Süleyman'ın meşrû halefi olarak Osmanlı tahtını talep eden Orhan'ı kullanmayı denedi. Mehmed'in nihai başarısı, kendisine baba dediği (Dukas, s. 114) imparatora karşı çoğunlukla yatıştırıcı ve uzlaşmacı tavrına dayanır. Mûsâ'nın sert şahsiyeti veya verasetle beylige gelen uç beylerini gücendiren merkezîyetçi ve otokratik politikası onları Mûsâ'dan soğutmuştu.

816'da (1413) Edirne'de Osmanlı ülkesinin tek hükümdarı olarak tahta çıkışı üzerine Bizans, Sırbistan, Eflak, Mora Despotluğu, Atina Prensiği dahil I. Mehmed haraç ödeyen vasalet ülkelerin elçilerini kabul etti ve onları kuvvetli bir barış ve dostluk garantisıyla geri gönderdi. Balkanlar'da kendini emin hissedince sonraki iki yılı Anadolu'daki hâkimiyetini yeniden tesis etme mücadelesine ve kendisine karşı Mûsâ'ya yardım eden beyleri cezalandırmaya ayırdı. Mûsâ'yı bırakarak İzmir'e dönen ve orada beyliğini yeniden canlandıran Cüneyd'i 817'de (1414) yenip bütün Batı Anadolu'yu ele geçirdi. Aydın-ili işgal edildi ve bir Osmanlı sancağı haline getirildi. Bu mücadelede Germiyanoğulları, Menteşeoğulları, Sakız adasındaki Cenevizliler, Midilli adası hâkimi, Foça, Rodos şövalyeleri Cüneyd'in haşin ve sert davranışını hesaba katarak Mehmed'in tarafını tuttular. Mücadele sırasında Mehmed şövalyelerin İzmir'de tekrar inşa ettiği kaleyi yıktı. Menteşeoğulları da onun hükümdarlığını kabul etti (Witteck, *Das Fürstentum Mentesche*, s. 97). 816'da (1413) Mehmed Rumeli'de Mûsâ'ya karşı ilerlerken Karaman Beyi Mehmed Bursa'yı kuşattı ve kale etrafındaki mahalleleri yaktı (Makrîzî, IV, 47^a; Neşrî, II, 519-520). Mehmed'in Mûsâ'ya karşı zaferi haberi geldiğinde Karamanlılar otuz bir gün süren kuşatmanın ardından geri çekildiler. Mehmed hemen Candaroğlu İsfendiyar'a karşı bir sefere hazırlanırken o, Karamanlılar'a karşı planlanan sefere yardımcı kuvvet göndereceğine söz vererek bağlılık bildirdi. Karamanlılar tarafından işgal edilen Germiyan ise Osmanlılar'ın tabii müttefiki ve vasaletiydi (Neşrî, II, 516-534). Karaman'a karşı büyük seferden önce Mehmed, Karaman-

lılar'ın hâmesi kabul edilen Memlûk sultanına pahalı hediyelerle bir elçi gönderdi (İbn Hacer, III, 518; İnegöl'de iken yazdığı mektup evâsıt-ı Zilhicce 817 [Şubat 1415 ortaları] tarihidir; bk. Feridun Bey, I, 145). Mehmed bu seferde Karamanlılar'ı yendi ve Konya'yı kuşatma altına aldı (Muharrem 818/Mart 1415). Karamanoğlu barış istedi, Hamîd-ili (Isparta yöresi), Said-ili toprakları Osmanlı ülkesine katıldı.

Anadolu ve Rumeli'de Osmanlı idaresinin kurulup toprakların bir hükümdarın emri altında yeniden birleşmesi ve Mehmed'in daha önceki Osmanlı vasalet devletleri üzerinde tekrar hâkimiyet tesisi üzerine, Bizans imparatoru, Papa ve Venedik birlikte Osmanlılar'a karşı Haçlı seferi çağrısında bulunmak için diplomatik faaliyete başladı (Barker, s. 290-353). Fetret dönemindeki karışıklıklardan istifade eden Venedik kontrolünü Batı Yunanistan, Arnavutluk ve Mora adasına kadar genişletmeyi başarmıştı. I. Mehmed ile bir anlaşmaya varma müzakereleri ise onun kardeşlerine karşı galibiyetiyle birlikte başarısızlığa uğradı. I. Mehmed'in 817'de (1414) Cüneyd'e karşı mücadelesi sırasında Nakşa adasının Venedikli dükü, bağılıklarını yenileyen Ege'deki diğer Latin emirlere katılmadı. Bunun üzerine I. Mehmed, 818'de (1415) Batı Anadolu'daki deniz gazilerini Venedikliler'in Ege'de sahip oldukları yerler üzerine akına gönderdi. Çalı Bey kumandasında Gelibolu donanmasını da (on üç kadırga olmak üzere 112 gemi) Kiklat adalarına yolladı (Dukas, s. 119, Thiriet, II, nr. 1569, 1573, 1584, 1588, 1597, 1598). Venedik bu saldırıya saldırı ile karşılık vermeye karar verdi. Pietro Loredano kumandasındaki Venedik donanması sürpriz bir atak yaparak Gelibolu'daki Osmanlı donanmasını tahrip etti (1 Rebûlâhîr 819 / 29 Mayıs 1416).

I. Mehmed'in kardeşi Mustafa, Timurlu Şâhruh tarafından serbest bırakıldıktan sonra Trabzon'a ulaştı (Zilkade 817 / Ocak 1415). Mustafa'nın yolladığı adamları Venedikliler ve Bizans imparatoruyla müzakereye başladı (Thiriet, II, nr. 1563, 1564). Önce Konya'ya, sonra Kastamonu'ya gelen Mustafa oradan deniz yoluyla Rumeli yakasına, Eflak'a geçti. I. Mehmed tarafından Niğbolu beyliğiyle uzaklaştırılmış olan Cüneyd Bey ona katıldı. I. Mehmed'in büyük kardeşi Mustafa'nın sahneye çıkması Anadolu ve Rumeli'deki vasalet devletlerin düşmanca tavrı dinî-içtimâî ayaklanmaları beraberinde getiren bir iç savaşta tekrar başlattı. Askerî olarak Mir-

cea tarafından desteklenmesine rağmen Mustafa ve Cüneyd uç kuvvetlerini kendilerine çekmekte başarısız oldular ve İstanbul'a dönmeye mecbur kaldılar. İmparator bu defa (bahar 819/1416) onları Selânik'e gönderdi (Jorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, I, 373). I. Mehmed Bizans'a karşı savaş ilân etti. Mustafa ve Cüneyd Makedonya'da Serez'i ele geçirdiler ve bununla Osmanlı uç kuvvetlerinin desteğini kazanmayı ümit ettiler. Ancak bunda başarısız oldular, I. Mehmed onları yine Selânik'e ilticaya zorladı (sonbahar 819/1416; bk. *a.g.e.*, I, 374). Sonunda imparator onları I. Mehmed hayatta olduğu müddetçe hapiste tutma hususunda onunla anlaştı ve bunun karşılığında I. Mehmed'den yıllık 300.000 akçe (10.000 altın duka civarında) tazminat almayı kabul etti (Dukas, s. 125).

Rumeli'de Mustafa'ya karşı savaşırken I. Mehmed aynı zamanda Batı Anadolu'da ve Rumeli'de Deliorman'da Şeyh Bedreddin tarafından düzenlenen ayaklanmayla uğraşmak zorunda kaldı (819'un [1416] yaz ve sonbaharı). Şeyhi koruyan ve bilfiil destekleyen Mircea Deliorman'ı işgal etti ve Silistre'ye saldırdı (sonbahar 819/1416; bk. Jorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, I, 374). I. Mehmed şeyhi Zağra'da yakalayarak Serez'de idam ettirdi. Onun Rumeli'deki bu meşguliyeti sırasında Anadolu beyleri yine hareketlenmeye başladılar. Bunun üzerine I. Mehmed önce şeyhin Eflak'e geçmesine yardım eden İsfendiyar Bey'e karşı yürüdü (820'nin [1417] başları). İsfendiyar'ın I. Mehmed'in hükümranlılığını kabul etmesi üzerine barış sağlandı. 820'de (1417) I. Mehmed ciddi şekilde hasta olduğu için Karaman üzerine olan sefer Bayezid Paşa tarafından düzenlendi, Karaman beyi yakalandı (İdris-i Bitlisi, s. 289-291; Neşri, II, 530-534; ilk Osmanlı derlemelerinde, Karaman'a yapılan çeşitli seferler birbirine karıştırılmıştır).

Fetret döneminde Balkanlar'daki Osmanlı hâkimiyetine karşı en önemli rakip olarak belirginleştiği için Eflak Voyvodası Mircea, Macaristan Kralı Sigismund tarafından desteklendi. I. Mehmed'in 822'de (1419) Mircea'ya karşı seferi (doğru tarih için bk. İbn Hacer, III, 526; Mehmed'in Şâhruh'a Şevval 822 / Kasım 1419 tarihli mektubu için bk. Feridun Bey, I, 164) Sigismund'un Balkanlar'ı işgal etme planıyla alakalıdır.

I. Mehmed'in Anadolu'daki vasalları Karamanlı ve Candaroğulları beyleri bu büyük sefere oğullarının kumandasında

destek kuvvetler gönderdiler. I. Mehmed Eflak üzerine akın düzenledi, Yeni Yergöğü (daha sonra Rusçuk) Kalesi'ni Tuna'nın sağ kıyısında inşa ettirdi, ardından "Macaristan vilâyetine varıp Severin Kalesi'ni" aldı (Neşri, II, 536; *Anonim Tevârih-i Âli Osmân*, nr. 1047, vr. 34^{a-b}; burada Mehmed'in bu seferi için verilen 817/1414 ve 819/1416 tarihleri uç beylerinin önceki akınlarına ait olmalıdır; bk. Dukas, s. 125). Neşri'ye göre Eflak Voyvodası Mircea teslim oldu ve üç oğlunu sultana rehin olarak gönderip haraç ödemeyi kabul etti.

Karakoyunlular'ın Azerbaycan ve Batı İran'daki başarıları ve I. Mehmed'in Anadolu'daki statükoyu değiştirmesi Timurlular'a karşı bir meydan okuma anlamına geliyordu. Şâhruh, doğudaki hâkimiyetini tesis ettikten sonra Batı'da kontrolü yeniden oluşturmak için harekete geçti. Önce 819'da (1416) Osmanlı topraklarında iç savaşın yeniden başlamasına sebebiyet veren bir hareket olarak Semerkant'ta tutuklu bulunan Mustafa'yı serbest bıraktı. Mustafa'nın serbest bırakılmasının Timurlu planı olduğu, I. Mehmed'in kardeşlerini bertaraf etmesinin ardından buna Şâhruh'un gösterdiği tepkiden açıkça anlaşılmaktadır (I. Mehmed'e mektubu için bk. Feridun Bey, I, 150-151). Buna cevabında I. Mehmed, Karakoyunlu Kara Yûsuf'u desteklemediğini ispat etmeye çalışmakta ve Osmanlı Devleti'nin bölünmesinin İslâm düşmanlarına yaradığını ve bu bölünmeden dolayı Selânik dahil birçok yeri müslümanların kaybettiğini ileri sürmektedir. 822'de (1419) Şâhruh'un Batı'ya geniş çaplı bir sefer hazırlığı Osmanlı tarafında büyük endişeye yol açtı, hatta bu ihtimale karşı Karakoyunlular ile Osmanlılar arasında elçiler gidip geldi (*a.g.e.*, I, 150-157). Azerbaycan'ı işgal ettikten sonra Şâhruh, I. Mehmed'i uyarak Kara Yûsuf'un oğlu İskender'in Osmanlı topraklarına sığınması halinde ona yardım etmesini istedi (Zilhicce 823 / Aralık 1420). Bu uyarıya cevabında I. Mehmed tam bir teslimiyet ifade etti. Bu sırada Osmanlılar büyük endişe ile doğu cephesindeki gelişmeleri izliyordu. Akkoyunlu Kara Osman'ın İskender tarafından mağlûp edilmesi üzerine (Rebîülâhîr 824 / Nisan 1421) Şâhruh Doğu Anadolu'ya girmiş ve İskender'e karşı ezici bir zafer kazanmıştı (Receb 824 / Temmuz 1421). Bu ortamda I. Mehmed, Şâhruh tarafından tehdit edilen Memlûkler'le dostane ilişkilerini sürdürmeye çalışıyordu (*a.g.e.*, I, 145-146, 164-167).

Son yılında I. Mehmed'in hastalandığı anlaşılmaktadır. Hastalığı sırasında en büyük amacı, büyük oğlu Murad'ın herhangi bir krize sebebiyet vermeksizin tahta çıkmasını temin etmek olmuştur. Süleyman'ın oğlu Orhan kör edilip zindanda tutulmasına rağmen Mehmed'in kardeşi Mustafa ciddi bir rakipti ve bazı Osmanlı liderleri tarafından sultan olarak tanındığı için Bizans imparatoru onu uygun bir zamanda serbest bırakabilirdi. Şehzade Murad'ı destekleyenler, Mustafa'nın öldüğü ve taht iddiasında bulunanın Düzmece Mustafa olduğu dedikodusunu yaydılar. Murad'ın tahta çıkışını sağlamak için yöneticilere karşı kendini çok liberal gösterdi ve imparatorla anlaşma yaptı (Dukas, s. 129; Sırp voyvodasıyla aynı nitelikte bir anlaşma için bk. *Lebensbeschreibung*, s. 56-58). Buna göre Murad Edirne'de kendisinin halefi olacak; oğlu Mustafa Anadolu'da kalacak; iki küçük oğlu Yûsuf (sekiz yaşında) ve Mahmûd (yedi yaşında) II. Manuel'in yanında rehine olarak İstanbul'a gönderilecek ve buna karşılık imparator da Mustafa'yı serbest bırakmayacaktı (*İA*, V, 598-599). İmparator bu iki Osmanlı şehzadesinin muhafazası için yıllık bir para alacaktı. I. Mehmed 23 Cemâziyelâhîr 824'te (25 Haziran 1421) Edirne'de vefat ettiğinde Murad Bursa'da tahta çıktı ve kardeşlerini imparatora göndermeyi reddetti.

I. Mehmed'in saltanatı boyunca en temel mesele, Osmanlı Devleti'nin Anadolu ve Balkanlar'da 1402 felâketinden sonraki olumsuz şartlarda hâkim bir güç olarak yeniden ortaya çıkmasının gerçekleşmesidir. İlk önce Ankara Savaşı'nın ardından askerî çöküntüye rağmen Osmanlılar her iki bölgede de büyük askerî güç olmaya devam ettiler. İkinci olarak Osmanlı hânedanı, feodal beyler ve bölgedeki diğer hânedanlar üzerinde tek meşruiyet kaynağı olan emperyal geleneği tesis edebildi. 1405 ve 1413 yıllarında meselâ Sırp prenslerinin arasındaki çekişmenin çözümünde Osmanlı yöneticileri devreye girmişti (*Lebensbeschreibung*, s. 27, 55). En az bunlar kadar önemli bir başka husus da Osmanlı askerî grupları, sipahiler, yaya, müsellemler, kapıkulları ve köylülerin kendi statülerinin ve toprak hukukunun, meşruiyet ve kabulünün Osmanlı merkezî hükümetinin varlığına ve işlerliğine dayalı olduğunu bilmeleriydi. Bundan dolayı Osmanlı tahrir ve timar sistemi bu dönemde geliştirilmiş ve yaygın olarak uygulanmıştır.

I. Mehmed'in altı oğlu (Murad, Mustafa, Kasım, Ahmed, Yüsf, Mahmud) ile yedi kızının olduğu bilinmektedir. Bursa'da camii (822/1419), medrese, imaret ve türbe (824/1421) yaptırmış, bunlara vakıflar tahsis etmiştir. Ayrıca Edirne'de yaptırılan Eski cami onun zamanında tamamlanmış (816/1413) ve buraya vakıf olmak üzere bir bedesten inşa ettirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Esterâbâdî, *Bezme ü Rezm* (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1928, s. 397; Makrîzî, *es-Sülûk*, IV, vr. 47^a, 51^a, 66^a; İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gümür*, III, 518-526; İbn Arabşah, *'Acâ'ibü'l-makdûr* (nşr. A. M. Ömer), Kahire 1979, s. 203-219; Şerefeddin, *Zafernâme* (Urumbayev), s. 417-431; Dukas, *Historia Turco-Byzantina* (tcr. H. J. Margoulias), Detroit 1975, s. 96-152; Aşıkpaşazâde, *Târih* (Atsız), s. 146-157; İdrîs-i Bitlîsî, *Heşt Bihîşt*, TSMK, Hazine, nr. 1655, s. 263-267, 275-276, 278, 281-288, 289-294; Neşrî, *Cihannümâ* (Unat), I, 367-419; II, 422-551; Feridun Bey, *Münşeât*, I, 145-146, 150-167; Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-tevârih*, İstanbul 1279, I, 191-273; Mustafa Âli, *Kühû'l-ahbâr*, İstanbul 1285, IV, 144-194; Anonim *Tevârih-i Âli Osmân* (nşr. F. Giese), Breslau 1922, s. 47; a.e., Paris Bibliothèque Nationale, Suppl., Turc. nr. 1047, vr. 29^b, 33^a, 34^{a-b}; Enverî, *Düstûrnâme*, s. 90-92; N. Jorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Gotha 1918, I, 325-378; a.mlf., "Une description grecque sur le sultan Mousa: 1407-1408", *RHSE*, III (1965), s. 8-13; *Amasya Târîhi*, III, 157-198; P. Wittke, *Das Fürstentum Mentesche*, İstanbul 1934, s. 97; a.mlf., "De la défaite d'Ankara à la prise de Constantinople", *REI*, XII (1938), s. 1-34; a.mlf., "Zu einigen frühosmanischen Urkunden", *WZKM*, LIII (1957), s. 300-314; LIV (1957), s. 240-256; LV (1959), s. 122-141; LVI (1960), s. 267-284; LVII (1961), s. 102-117; LVIII (1962), s. 165-197; LIX-LX (1963-64), s. 201-223; P. P. Panaitescu, *Mircea cel Bătrân*, Bucharest 1943, s. 292-354; M. M. Alexandrescu-Dersca, *La campagne de Timur en Anatolia*, Bucharest 1947, tür.yer.; a.mlf., "Les relations du prince de Valachie Mircea", *TAD*, X-XI (1968), s. 113-125; *İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Târîhî Takvimler* (nşr. Osman Turan), Ankara 1954, s. 20, 56; *Lebensbeschreibung des Despoten Stefan Lazarevic* (ed. M. Braun), Wiesbaden 1956, s. 27, 47-55, 56-58; F. Thiriet, *Régistre des délibérations du sénat de Venise*, Paris-The Hague 1958, II, nr. 1563-1564, 1569, 1573, 1584, 1588, 1592, 1597-1598; Abdülbaki Gölpınarlı, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul 1966, tür.yer.; C. Jireček, *Geschichte der Serben*, Amsterdam 1967, s. 139-156; Cüneyt Ölçer, *Yıldırım Bayezid'in Oğullarına Ait Akçe ve Mangırlar*, İstanbul 1968; Nuri Pere, *Osmanlılarda Mâdenî Paralar*, İstanbul 1968, s. 59-71; N. Filipović, *Princ Musa i Şeyh Bedreddin*, Sarajevo 1971, tür.yer.; Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârîsi II*, tür.yer.; E. Werner, *Ketzer und Weltverbesser*, Berlin 1974, tür.yer.; P. Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, Vienna 1975-77, I-II, tür.yer.; J. E. Woods, *The Aqquyunlu*, Minneapolis - Chicago 1976, s. 56-60; K. M. Setton, *The Papacy and the Levant (1205-1571)*, Philadelphia 1976-78, I, 370-404; II, 1-38; J. W. Barker, *Manuel*

Il Palaeologus (1391-1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship, New Brunswick 1969, s. 200-385; E. Zachariadou, *Trade and Crusade*, Venice 1983, tür.yer.; a.mlf., "Süleyman Çelebi in Rumili and the Ottoman Chronicles", *Isl.*, X (1983), s. 268-296; a.mlf., "Marginalia on the History of Epirus and Albania (1380-1418)", *WZKM*, LXXXVIII (1988), s. 195-210; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Çelebi Sultan Mehmed Tarafından Verilmiş Bir Temliknâme ve Sasa Bey Ailesi", *TTK Belleten*, III/11-12 (1939), s. 389-399; a.mlf., "Çelebi Sultan Mehmed'in Kızı Selçuk Hatun Kim ile Evlendi", a.e., XXI (1957), s. 253-260; a.mlf., "Mehmed I", *IA*, VIII, 496-506; Halil İnalçık, "Murat II", a.e., V, 598-599; Şevkiye İnalçık, "İbn Hacer'de Osmanlılara Dair Haberler", *DTCFD*, V/3 (1947), s. 189-195; VI/4 (1948), s. 349-358; VI/5 (1948), s. 517-529; M. S. Nâsturel, "Une victoire du voévode Mircea l'ancien sur les turcs devant Silistra (c. 1407-1408)", *SAO*, I (1958), s. 247; G. T. Dennis, "The Byzantine-Turkish Treaty of 1403", *Orientalia Christiana Periodica*, XXXI (1967), s. 77-88; M. Balivet, "Un épisode méconnu de la campagne de Mehmed I ...", *Turcica*, XVIII, Paris 1986, s. 137-146.

HALİL İNALÇIK

MEHMED I MEDRESESİ

Merzifon'da
XV. yüzyılın ilk çeyreği içinde
inşa edilen yapı.

Çelebi Sultan Mehmed tarafından 817-820 (1414-1417) yılları arasında yaptırılmıştır. Yapı erken dönem Osmanlı medreseleri içinde âbidevî görünümü, Osmanlı öncesi Türk mimarisine bağlanan tasarımı ve Memlük mimarisinden etkiler taşıyan ayrıntılarıyla dikkati çeker.

Türk-İslâm mimarisinin en eski medrese tasarımlarından olan açık avlulu ve dört eyvanlı tasarımı Osmanlı devrinde belirli bir ölçüde yaşatan bu medresenin yöre halkı arasında Merzifon Sultâniyesi olarak anıldığı bilinmektedir. Dönemin önemli bilim kurumlarından olan medresede kuruluşunun ardından Ferîdüddîn-i Dîvânî, Seydî Şemseddin Ahmed-i Kırımı, Amasyalı Rükneddin Abdülkerim, Nizâmeddin Abdurrahman-ı Âftâbî gibi ileri gelen âlimler müderrislik yapmışlardır. 1844'ten itibaren müderrisliğin veraset yoluyla intikal etmeye başlaması üzerine medresenin ilmî hayatı sona ermiş, bir müddet silâh deposu olarak kullanılan yapı, Cumhuriyet devrinde Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından onarılarak çeşitli kültür faaliyetlerine tahsis edilmiştir.

Giriş eyvanının kimeri üzerine yerleştirilmiş bulunan sülüs hatlı Arapça mensur kitâbe inşaatın Çelebi Sultan Mehmed'in emriyle 817 (1414) yılında başladığını ve 820'de (1417) Urmur Bey b. Ali

tarafından tamamlandığını, mimarının Ebû Bekir b. Muhammed Hamza el-Müşeymeş olduğunu göstermektedir. Mimarın, Amasya'da 817 (1414) tarihli Bayezid Paşa Camii'nin kitâbelerinden birinde "el-Muallim Ebû Bekir b. Muhammed el-Ma'rûf bi-İbn Müşeymeş ed-Dîmaşkı" olarak adı geçmekte, Anadolu'da eser vermiş, aslen Şamlı bir mimar ailesine mensup olduğu anlaşılan bu sanatkârın, Ankara'daki 831 (1427-28) tarihli Karaca Bey Camii'nin kitâbesinde Ahmed b. Ebû Bekir el-Müşeymeş el-Muallim şeklinde zikredilen bir oğlunun bulunduğu tesbit edilmektedir.

Yatayda ve düşeyde yapı kitlesinden taşınarak âbidevî bir görünüm kazandırılmış olan giriş eyvanı, Memlük zevkini çağrıştıracak şekilde koyu kırmızı ve açık sarı renkte taşlarla işlenmiş bir sivri kemerle dışa, aynı örgü malzemesine sahip basık ve geçmeli bir kemerle avluya açılmaktadır. Eyvanın üzerinde yükselen ve silindirik biçimindeki tuğla gövdesiyle minareyi andıran saat kulesi 1282'de (1865) Amasya mutasarrıfı Ziyâ Paşa tarafından inşa ettirilmiştir. Eyvanın cephesi sade bir kuşakla çerçevesiz, bu kuşakla sivri kemer arasında kalan, kitâbenin bulunduğu bölge iki renkte yatay taş sıraları ile örülmüş, cephe kabartma bir palmet dizisiyle taçlandırılmıştır. Yanlardan iki renkli örgüye sahip sivri kemerli sathı

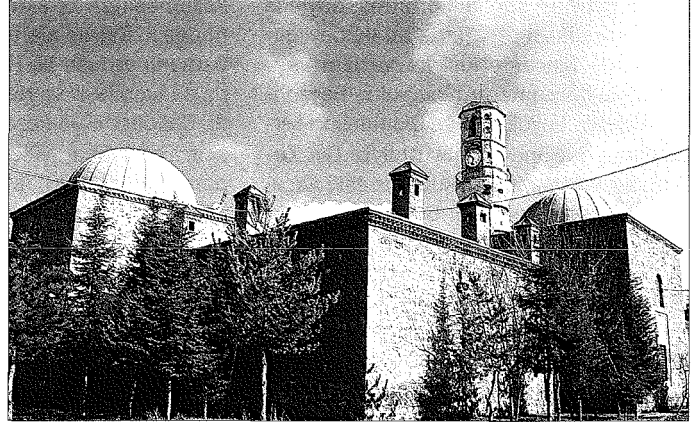
I. Mehmed Medresesi'nin taçkapısı



nişlerle donatılmış olan eyvanın üstüne kubbeli bir mekân yerleştirilmiştir. Merkezdeki sekiz kollu yıldızdan dağılan geometrik kabartmaların süslediği eyvan tavanı söz konusu mekânın zemin döşemesini meydana getirir. Mukarnaslı bir yaşmakla donatılmış, birleşik kemerli birer pabuçluk ve yaşmağı mukarnaslı birer nişle yanlardan kuşatılmış olan avlu kapısından girince sağda ve solda yer alan merdivenler çatıya, oradan da eyvanın üstündeki kubbeli mekâna geçit verir. Avlu kapısının geometrik motifler, rûmîler ve sülûs hatlı hadis ibareleriyle süslü olan ahşap oyma kanatları halen Ankara Etnografya Müzesi'nde sergilenmektedir.

Yapının ortasına bir kenarı yaklaşık 15 m. uzunluğunda kare planlı, üstü açık bir avlu yerleştirilmiş, medreseyi oluşturan birimler bu avlunun bir zamanlar şadırvanın bulunduğu merkezinde dik açıyla kesişen iki eksene göre kusursuz bir simetri arzedecek şekilde dağıtılmıştır. Giriş eyvanının karşısına yazlık dersane niteliğinde kare planlı ve kubbeli bir eyvan, diğer eksen üzerine de aynı boyutlara ve üst yapıya sahip olan birer kapalı (kışlık) dersane, yapı kitlesinden eşit miktarda (3 m.) dışa taşan bu dört birimin aralarına da beşerden toplam yirmi hücre yerleştirilmiştir. Kare planlı ve tonozlu olan hücreler avluya açılan birer kapının yanı sıra mazgal türünde pencereler, dolap nişleri ve ocaklarla donatılmıştır. Dershaneleri kubbeleri baklavali kuşaklara oturur.

Bütün bu mekânlarla avlu arasında uzanan beşik tonozlu revakın yine iki çeşit taşla örülmüş sivri kemerleri, aynı mimara ait Amasya Bayezid Paşa Camii'nin



I. Mehmed Medresesi - Merzifon

son cemaat yerindekilere benzeyen kısa ve kalın pâyelere oturur. Revakın dört kolunda da dershanelerle giriş eyvanına isabet eden açıklıklar yanlarındaki birer açıklığa göre daha geniş ve daha yüksek tutulmuş, söz konusu açıklıklar revak tonozuna dik gelişen sivri beşik tonozlarla donatılarak avluya açılan eyvan niteliğine kavuşturulmuş, böylece medresenin dış mimarisinde gözlenen dört eyvanlı tasarım avlu mekânında da vurgulanmıştır. Giriş eyvanında ve avlu cephelerinde düzgün kesme taş işçiliğinin tercih edilmesine karşılık dış cephelerde tuğlalarla kuşatılmış moloz taşlardan oluşan kasetli almaşık örgüyle yetinilmiştir. Bu arada Merzifon Çelebi Sultan Mehmed Medresesi ile Merzifon yakınında Gümüşhacıköy'de 816-818 (1413-1415) yılları arasında yaptırılmış olan Hacı Halil Paşa Medresesi arasındaki benzerlik dikkati çeker. Yalnız Hacı Halil Paşa Medresesi'nde avlu bir kubbeyle örtülmüş ve giriş eyvanı avlu yönüne açılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Hüseyin Hüsameddin [Yasar], *Amasya Tarihi* (s.nşr. Ali Yılmaz - Mehmet Akkuş), Ankara 1986, I, 326, 329; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], *Kitâbeler*, İstanbul 1845/1927, I, 112-116; A. Gabriel, *Monuments Turcs d'Anatolie*, Paris 1934, II, 25-31, 72; L. A. Mayer, *Islamic Architects and Their Works*, Cenevre 1956, s. 37; G. Goodwin, *A History of Ottoman Architecture*, London 1971, s. 70, 78, 145; Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârîsi II*, s. 185-190; *Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler*, Ankara 1972, I, 310-312; Metin Sözen v.dğr., *Türk Mimarîsinin Gelişimi ve Mimar Sinan*, İstanbul 1975, s. 111; Yıldız Demiriz, *Osmanlı Mimarîsinde Süsleme I: Erken Devir 1300-1453*, İstanbul 1979, s. 151-152, 621; Oktay Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimarîsi*, İstanbul 1986, s. 35-36; Zeki Sönmez, *Başlangıcından 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslâm Mimarîsinde Sanatçılar*, Ankara 1989, s. 403; Mahmut Akok, "Merzifon'da Çelebi Mehmet Medresesi", *Mimarlık*, IX/1-2, Ankara 1952, s. 29-37.



M. BAHA TANMAN

MEHMED II

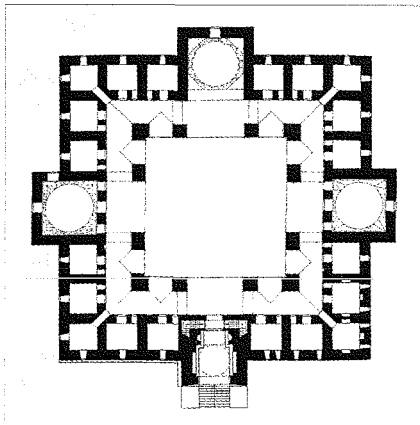
(محمد)

(ö. 886/1481)

Osmanlı padişahı
(1444-1446, 1451-1481).

27 Receb 835 (30 Mart 1432) tarihinde Edirne'de doğdu. II. Murad'ın dördüncü oğludur. Altı yaşında iken Amasya'ya vali tayin edildiği iddiası şüphelidir; 1443 baharında iki lalası Kassabzâde Mahmud ve Nişancı İbrâhim b. Abdullah Bey ile Edirne'den Manisa'ya vali gönderildiği bilinmektedir. Aynı yılın sonlarında ağabeyi Amasya valisi şehzade Alâeddin Ali Çelebi'nin vefatı üzerine tahtın tek vârisi durumuna geldi. Tahttan çekilmeyi düşünen II. Murad 847 (1444) baharına doğru onu Manisa'dan yanına getirtmiştir. 24 Safer 848'de (12 Haziran 1444) Edirne'de Macar kralı, Sırp despotu ve Hunyadi Yanoş'un (Yanko) elçileriyle barış antlaşması imzalanırken Mehmed de hazır bulundu. Ardından II. Murad oğlu Mehmed'i tahtına geçirip "kaymakam ederek" Anadolu'ya geçti ve temmuzda Yenisehir'de Karamanoğlu ile kendi adına ve "Mehmed Bey" adına bir ahidnâme (sevğendnâme) imzaladı. Oradan dönüp ağustosta Mihaliç ovasında kapıkulu ve paşalar önünde tahtı resmen oğlu Mehmed'e bıraktığını ilân etti. Kendisi Bursa civarında zâhidlerle inzivâ hayatına çekildi. Devletin henüz on iki yaşında olan tecrübesiz bir gencin eline bırakılması içeride ve dışarıda büyük buhranlara yol açtı. Balkanlar'da ve Anadolu'da II. Murad zamanında alınan yerler terkedildi. Nitekim 1440'ta tamamıyla fethedilen Sırp despotluğu eski sahibi Georg Branković'e iade edilerek canlandırılmış, Eflak beyinin tâbiyet bağları Macar aracılığı sonucunda gevşetilerak şahsen padişaha kulluğunu sun-

I. Mehmed Medresesi'nin planı



maya gelmesi şartı kaldırılmış, böylece Osmanlı ülkesi etrafında bu iki beyliğin üzerinde Macar etkisi kuvvetlenmişti. Anadolu'da ise Karamanoğlu'na Beyşehir, Akşehir, Seydişehir ve Oklukhisarı terk edilmişti. Güney Arnavutluk'ta Gin Zenebissi ayaklanmasını kuzeyde eski Akçahisar subaşı İskender Bey'in isyanı izledi. Güneyde Mora Despotu Konstantin, Korint berzahını aşarak Osmanlı nüfuz bölgesine girdi. 846 (1443) kışında düşmanla birleşerek Sofya'da bir vladikayı başlarına getiren Bulgarlar bile bir tehlike unsuru olarak görünmekteydi. Edirne'de kararlaştırılan barışa karşı Macaristan'da savaşı bir cereyan uyanmış ve bir Haçlı seferi için hazırlıklara başlanmıştı. Batı hıristiyanları Bizans'ın aracılığı ile Karamanoğlu'nu da ortak bir saldırıda aralarına almaya çalışıyorlardı.

Sultan Mehmed aynı zamanda büyük bir iç bunalımla da karşı karşıya kaldı. O yaz pâyitahta paşalar arasındaki rekabet ve çekişme, Edirne'de korku içindeki halkın Anadolu'ya kaçı, gösteriler ve nihayet kanlı Hurûfî ayaklanması (8 Cemâziyelâhir 848 / 22 Eylül 1444), şehri harap eden büyük yangın bu buhranın başlıca görüntüleridir. Küçük yaştaki padişah duruma hâkim olamıyordu. II. Murad devleti daha ziyade ulu veziri Çandarlı Halil Paşa'nın yetkili ellerine bırakmıştı. Fakat diğer devlet büyükleri, bilhassa Çandarlı'nın eski rakibi Rumeli beylerbeyi vezir Şehâbeddin Şâhin ile şehzade lalası Nişancı İbrâhim ve Zağanos paşalar (hepsi kul aslından) Çandarlı'ya karşı II. Mehmed'in etrafında toplanmışlar, iktidarı onun adına Çandarlı'nın elinden almaya çalışıyorlardı. O yaz Bizans'ın elindeki Osmanlı şehzadesi Orhan Çelebi tahtı Mehmed'in elinden almak ümidiyle İstanbul'dan harekete geçmiş, İnceğiz'e gelmiş, taraftar bulamayınca Dobruca'ya kaçmış, nihayet Şehâbeddin Paşa'nın sıkı kovalaması sonucunda bir şey yapamadan tekrar İstanbul'a sığınmıştı.

Haçlı ordusu 18-22 Eylül'de Tuna'yı aştı. Macarlar ile hareket eden en büyük yardımcı kuvvet Eflak beyinin gönderdiği askerlerdi. Bir Haçlı donanması Anadolu'dan kuvvet geçmesini önlemek için boğazları tutmuştu. Çandarlı ve taraftarları II. Murad'ı tekrar iş başına getirmekten başka çare olmadığını düşündüler. Bursa'ya gönderilen Kassabzâde Mahmud Bey'in ısrarları neticesinde nihayet II. Murad inzivâsını bıraktı, Edirne'ye geldi. Şehâbeddin ve Zağanos, II. Mehmed'i ordunun başına geçirmek ve babasını Edirne

korumasında bırakmak istiyorlardı. Sonunda II. Murad idaresinde hareket eden Osmanlı ordusu ile Haçlı kuvvetleri Varna'da karşılaştı ve Haçlı kuvvetleri yenildi. Çandarlı Halil Paşa, Varna zaferinden sonra eski itibarı yükselen ve gerçek iktidarı elinde tutan II. Murad'ı gerçek padişah sayıyor ve rakiplerine karşı Edirne'de kalması için direniyordu. II. Murad geleceği için tehlikeli olabileceğini düşünerek oğlunu tahttan indirmek istemedi; Edirne'de birkaç gün kalıp Manisa'ya çekildi. Rakipleri onun dikkatli barış siyasetine karşı fütuhâtçı bir siyaseti desteklemişler ve genç padişahı bu yolda teşvike başlamışlardı. İstanbul'un fethi fikri bu tarihte yeniden ortaya atıldı. Böylece Çandarlı ile Manisa sarayının nüfuzu önlenibilirdi. II. Mehmed bu yıllarda, kuvvetle Zağanos'un etkisi altında kalarak İstanbul fethini padişahlığının ilk şartı olarak benimsemiş bulunuyor ve Çandarlı'yı başlıca engel görüyordu. Genç sultanın savaşı siyaseti Sırp despotu ile Bizans imparatorunu olduğu kadar Kastamonu ve Karaman beylerini de telâşa düşürmüş, bunlar Manisa'da II. Murad'a elçilerle şikâyetle bulunmuşlardı. II. Murad oğlunu ve onu kışkırtan vezirlerini azarlayıp durumu yatıştırmıştı.

Yeniçilere güvenen Çandarlı Halil Paşa, II. Murad'ı tahta geri döndürmek için faaliyetlerini hızlandırdı. II. Murad da oğlunun durumunu tehlikeye düşürmeden ve bir iç savaşa yol açmadan tahta gelmek istiyordu. O sırada Rumeli'deki tehlikeli durum bu değişiklik için bahane hazırladı. Mora despotu Korint berzahı surlarını (Kerme) yeniden inşa ettirerek Osmanlılar'a meydan okuyordu. Bu esnada Edirne'de büyük bir yeniçeri isyanı patlak verdi. Ayaklanan yeniçeriler, güçlkle II. Mehmed'in sarayına kaçabilen Şehâbeddin Paşa'nın sarayına yağma ettiler. Âsilerden bir kısmı İstanbul'da bulunan Orhan Çelebi'ye taraftarlıklarını ilân ettiklerinden padişahın tahtı tehlikeye düştü. İsyân, yeniçeri ulûfesinin arttırılması ve itaat etmeyenlerin halkın yardımı ile kılıçtan geçirilmesi sayesinde bastırılabilirdi. Böylece II. Mehmed'in devleti idare edemediği ortaya çıkmış sayılıyordu. Çandarlı'nın gönderdiği gizli haberle 8 Safer 850'de (5 Mayıs 1446) yola çıkmış olan II. Murad Edirne'deki isyan sebebiyle Bursa'ya gelip bir süre bekledi, ardından ağustosta Edirne'ye geldi ve yeniçerilerin yardımıyla tekrar tahta çıktı. II. Mehmed hemen Manisa'ya gönderildi. Kendisine atabey olarak Zağanos ve Şehâbed-

din paşalar tayin edildi. II. Mehmed'in 1444 Ağustosundan 1446 Ağustosuna kadar sürmüş olan bu ilk saltanat dönemi kişiliğinde kuvvetli etki yapmıştır. Çandarlı Halil Paşa'nın iktidarını kırma, yeniçerileri hizaya getirme, enerjik bir gazâ siyaseti izleyip İstanbul'u fethetme düşüncesi o zaman zihninde yerleşmiş olmalıdır.

Resmî olarak Mehmed Çelebi Sultan unvanıyla anılan Mehmed'in o zamanki durumu daha önce padişah olduğundan bir şehzadeninkinden farklı idi. Ege denizinde Venedikliler'e ait adalara karşı 850-853 (1446-1449) yılları arasında hücumlar, gazânın temsilcisi sıfatını benimseyen Mehmed Çelebi Sultan'ın kontrolü altındaki bölgelerden yapılıyordu. II. Murad, âsi İskender Bey'e karşı gerçekleştirdiği seferde Mehmed Çelebi'yi Manisa'dan getirtti (852/1448); Yanko'ya (Hunyadi Janos) karşı yapılan Kosova meydan savaşında kaynakların ifadesiyle "Han Mehmed" sağ kolda savaştı. 854'te (1450) II. Murad'ın ikinci Arnavutluk seferine de katıldı. Akçahisar önündeki başarısızlığın etkisi Edirne'de görkemli bir düğünle giderildi. Bu düğün, Mehmed Çelebi'nin Dulkadıroğlu Süleyman Bey'in kızı Sitti Hatun ile evlenmesi dolayısıyla yapılmıştır (Şevval - Zilkade 854 / Kasım - Aralık 1450).

II. Mehmed'in gelinle Manisa'ya gitmesinden az sonra Çandarlı tarafından gönderilen gizli bir mektup babasının öldüğünü ve acele pâyitahta hareket etmesini bildiriyordu (8 Muharrem 855 / 10 Şubat 1451). II. Mehmed süratle Gelibolu'ya geldi. O sırada babasının ölüm haberi yayılmış ve Edirne'de yeniçeriler ayaklanmıştı. Çandarlı Halil Paşa üzerlerine asker göndererek durumu kontrol altına aldı ve yeni padişah adına başış vaat etti. Yeniçeriler "Çandarlı Halil'e olan saygıları sebebiyle" yatıştı. Mehmed, 16 Muharrem 855'te (18 Şubat 1451) on dokuz yaşında ikinci defa Osmanlı tahtına çıktı. Manisa'da geçirdiği beş yıl onu olgunlaştırmıştı. Bu sırada siyasî durum da düzelmişti. Çandarlı'nın siyaseti ve II. Murad'ın Mora (850/1446), Arnavutluk ve Kosova (852/1448) zaferleri, Eflak'ta Yergöğü'nün alınması (853/1449) Balkanlar'da Osmanlı nüfuz ve hâkimiyetini tekrar kuvvetle yerleştirmiş, yeni Haçlı girişimlerine karşı Avrupa'nın cesaretini kırmış, İstanbul fethini de yakınlaştırmıştı.

Sultan II. Mehmed'in cülûsu düşmanları ümitlendirdi. İlk saltanatı sırasında devletin düştüğü perişan durumu hatır-

layanlar Osmanlı Devleti'ne yeni bir darbe vurma zamanının geldiğine hükmetmişlerdi. Balkanlar'da ve Anadolu'da tâbi devletler, hatta Bizanslılar tehditle tazvizler kopardılar, saldırıya geçtiler. Anadolu'da Karamanoğlu İbrâhim Bey, Hamîd-ili'nde bazı kaleleri ele geçirdiği gibi Germiyan'da, Aydın-ili'nde ve Menteşe-ili'nde eski hânedan üyeleri ortaya çıkıp duruma hâkim oldular. Bu zor durum karşısında II. Mehmed yeniçerilere dayanan Çandarlı Halil'i vezirîâzamlıktan ayırmadı. Fakat Anadolu beylerbeyliğine Özguroğlu İshâk Bey yerine İshâk Paşa'yı gönderdi; Şehâbeddin Paşa ikinci vezir oldu, Sarıca ve Zağanos da divana girdiler.

II. Mehmed, Sırp lar ve Bizanslılar ile babasının yaptığı antlaşmaları onayladı. Anadolu'daki durum dolayısıyla Sırp Despotu Georg Branković'e bazı yerler bıraktı. Bizans İmparatoru Konstantin de Çorlu'ya kadar olan bir kısım yerleri ele geçirdi; saltanata rakip olabilecek İstanbul'daki Şehzade Orhan Çelebi'nin masraflarına karşılık kendisine yıllık 300.000 akçe ödenmesi kabul edildi. II. Mehmed, bir Macar saldırısı ihtimaline karşı beylerbeyi Karaca Paşa'yı Sofya'ya gönderdi ve mayıs ayı içinde kendisi ordu ile Anadolu'ya geçti. Akşehir'e geldiği zaman Bizans elçileri arkasından yetişerek Orhan Çelebi'yi serbest bırakmakla tehdit ettiler ve yeni taleplerde bulundular.

Yeni padişah, Karamanoğlu'na Alâiye Kalesi'ni bırakmak suretiyle bu tarafta barışı sağladı, hızla Edirne'ye dönmeye çalıştı. Yolda yeniçeriler bahşiş istediler; kendilerine 10 kese akçe verildiyse de Çandarlı'nın adamı olan yeniçeri ağası Kurtçu Doğan azledildi ve yeniçeri yaya-başlıları şiddetle cezalandırıldı. Edirne'ye dönüştü ocak esaslı biçimde yeniden örgütlendi. Padişah, Halil Paşa'ya Anadolu-hisarı karşısında bir hisar yapılmasını emretti; Zağanos'un gayretiyle Muharrem 856'da (Şubat 1452) sahilde ilk kale yükselmiş bulunuyordu. Rebîülâhırde (mayıs) büyük Zağanos burcu yapıldı. 5 Rebîülevvel'de (26 Mart) padişah ordu ve donanma ile gelerek diğer burçların ve surların inşasını gördü. Ağustos sonlarında tamamlanan Boğazkesen Hisarı İstanbul'u Karadeniz îşe merkezlerinden kesecek, Anadolu-Rumeli arasında donanmaların geçişini güvence altına alacak ve gerektiğinde kuşatma ordusuna üs hizmeti görecekti. O zaman II. Mehmed imparatora İstanbul'u teslim etmesi, aksi halde savaşa hazırlanması gerektiğini bildirek savaş ilân etti.

Usta bir diplomat ve devlet adamı olan Çandarlı Halil Paşa daha 18 Şâban 855'te (15 Eylül 1451) Venedik ile eski muahedeyi yenilemiş, buğday ihracatı meselesinde uyumlu davranmıştı. Macarlar'la 25 Şevval 855'te (20 Kasım 1451) yine önemli tâvizlerde bulunularak üç yıllık bir ateşkes imzalanmış, Sırp despotu ve Bosna kralı Osmanlılar tarafına kazanılmıştı. Mora'da Turahan Bey oğulları ileri harekâta geçmişlerdi (856/1452 sonbaharı). Böylece Bizans'ın 1451-1452 kışında Venedik'e elçi göndererek Batılı devletleri harekete geçirmeye çalışması sonuç vermedi. Hıristiyan dünyası, hatta Venedik, Osmanlılar'ın böyle bir işe girişemeyeceğini düşünüyordu. II. Mehmed ise bu teşebbüs karşısında en büyük engel olarak Çandarlı'yı görüyordu. Çandarlı fethin gerçekleşmesi durumunda bütün iktidarının elden gideceğini biliyordu. Ancak geri çekilme halinde de devletin durumu tehlikeye düşecekti. Bundan dolayı bu işe girişilmemesi için elinden geldiği kadar çalıştı. Fakat Zağanos ve Şehâbeddin paşaların etkisi altında bulunan II. Mehmed fethi mutlak iktidarının ilk şartı sayıyor ve buna karşı bir engel tanııyordu. Fakat yine de Çandarlı Halil Paşa'yı bu işte kendisiyle beraber görmeyen gerekli olduğuna inanıyordu. Padişah Edirne'de büyük bir meşveret meclisi toplayarak meseleyi ortaya koydu. Bu meclisteki görüşmeler iki bağımsız kaynak tarafından nakledilir (Tâcîbezzâde Ca'fer Çelebi, s. 6-8; Kritovoulos, s. 25-37). Buna göre padişah, gazâ geleneği ve İstanbul'un Osmanlı Devleti'nin güvenliğini tehdit ettiği noktalar üzerinde durmuş ve bu karar, savaş yanlısı olup fetihten sonra önemli bir değişiklik bekleyenler tarafından çoukuyla karşılanmıştır. Surların sağlamlığını ve savaşın beklenmedik tehlikelerini öne süren ihtiyatlı ricâl ise padişahın ısrarı karşısında çoğunluğa uymak zorunda kalmıştır.

26 Rebîülevvel – 20 Cemâziyelevvel 857 (6 Nisan – 29 Mayıs 1453) tarihleri arasında elli dört gün süren İstanbul muhasarası esnasında bu iki görüş iki buhranlı anda tekrar karşı karşıya gelmiştir. Mayıs'ın dördüncü haftası Macarlar'ın ve bir Haçlı donanmasının harekete geçtiği haberi orduya yayıldı. Padişahın barışla şehri teslim alma girişimleri de askeri sabırsızlığa ve kaygıya düşürüyordu. Niçin bir an önce saldırıya geçilmediği, padişahın yapılması imkânsız bir işe girişerek milletini mahva sürüklediği şeklinde söyleniler yayılmaya başladı. Toplanan harp

meclisinde Çandarlı Halil Paşa'nın Batı âlemini tahrik etmenin tehlikeleri hakkındaki açıklamaları ve uzlaşma gereğiyle ilgili sözleri Zağanos tarafından cevaplandırıldı. Genel saldırı kararı verilerek günün tayini Zağanos Paşa'ya bırakıldı. Hem Osmanlı hem de Bizans kaynakları toplarla surların yıkılmasını, Bizanslılar ile Frenkler (Latinler) arasında anlaşmazlık çıkmasını ve savunma başkumandanı Giovanni Giustiniani-Longo'nun yaralanıp kumandayı bırakmasını sonuç üzerinde etki yapmış başlıca hadiseler olarak kaydeder. Saldırı günü ilkin Edirnekapı tarafında beş on gazi duvar üzerine çıkıp sancak dikti. Fakat asıl ordu Topkapı ile Yalılıkapı arasında açılan gediklerden şehre girdi.

İstanbul fethinde belirtilmesi gereken bir nokta da Rum ahalinin durumudur. Iorga (Jorga) (*Geschichte des Osmanischen Reiches*, II, 22) savunmanın daha ziyade Latinler tarafından yapıldığını belirtir. İmparator, Batı'yı harekete geçirmek için son anda (12 Aralık 1452) Aya-sofya'da papa ile evvelce imzalanmış kiliselerin birleşmesi esaslarına göre ilk âyinde hazır bulunmuş, fakat Latinler'e karşı kin ve nefret besleyen halk kitlesi ve birçok papazla Georgios Scholarios (daha sonra Fâtih'in patrik yaptığı Gennadios) bunu protesto etmiştir. Şehirde, "Latin külâhi görmektense Türk sarığı görmek evlâdır" sözü bunların öteden beri parolası olmuştu (Ducas, s. 264). İmparator da kontrolü kaybetmişti. Muhasara sırasında Rumlar'dan birçoğu para almadıkça çalışmayı reddediyordu; ailelerinin geçimi bahanesiyle birçoğu evine dönmüştü; bunların müdafaaya katılmasını sağlamak çok zor oluyordu. Tam kadrosu 8-9000 olan savunma ordusunun 3000 kişilik asıl faal kısmı Latinler'den oluştuğu gibi başkumandanlığa da Giustiniani-Longo getirilmişti. Latinler'i sevmeyen Megadük Lukas Notaras ile (Türk rivayetlerinde Kir Luka) Giustiniani anlaşmıyorlardı. Padişah ise şehri harap olmadan ele geçirmek istiyordu. Rûhî'ye göre "Frenk kâfirleri" Rumlar'ı savaşa devam etmeye zorlamışlardı (İnalçık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*, I, 131); zira Rumlar sadece İstanbul'u, fakat Frenkler Levant'taki bütün sömürgelerini ve ticaretlerini kaybedeceklerini düşünüyorlardı. Fetihden sonra padişah, Latin kilisesiyle birlik aleyhinde olan Lukas ve diğer Bizans soylularına başlangıçta çok iyi muamele etti. Beyzâde esirleri fide ile kendisi kurtardı ve yanına getirtti. Şehrin

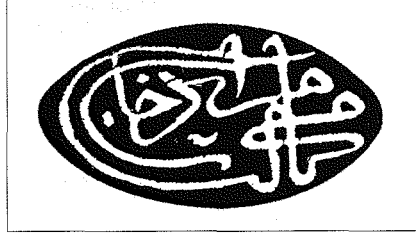
boş kalmasını istemediğinden fidyesini veren veya belli bir zaman içinde geri dönen Rumlar'a şehirde yerleşme izni verdi; bunları vergi dışı bıraktı ve kendilerine evler tahsis etti. "Hums-i sultânî" olarak kendi payına düşen esirleri Haliç kenarında (Fener [?]) yerleştirdi ve onlara da evler verdi.

İstanbul'un fethi, Osmanlı İmparatorluğu'nun kesin kuruluşunu ve padişahın durumundaki değişikliklerle sonraki büyük fütûhatı hazırlayan esas olaydır. Fetih sayesinde II. Mehmed kendini bir dünya imparatorluğunun sahibi görmüş, mutlak ve sınırsız bir iktidar kazanmıştır. Bu inancı onun bir taraftan sürekli fütühat faaliyetinin, diğer taraftan merkezîyetçi hükümetinin temeli ve hareket noktası olmuştur.

Fetihten Sonra Siyasî Gelişme. Osmanlı Devleti'nin gazi devleti sıfatı Fâtihten Sultan Mehmed döneminde her zamankinden daha belirli bir hal almıştır. İstanbul'un fethi haberi bütün Avrupa'da heyecanla karşılandı. Papa V. Nicolas, İtalya devletleri arasında birlik istedi ve bütün hıristiyanları Haçlı bayrağı altına davet etti. Viyana'da İmparator III. Friedrich ve Napoli Kralı V. Alfonso bu Haçlı seferinin başına geçmek istediler. Regensburg'da imparatorluk meclisinde (Diet) bütün hıristiyanlık âleminde beş senelik genel barış yapılması, Çanakale Boğazı'na bir donanma gönderilmesi öne sürüldü (Nisan 1454).

Fâtihten Sultan Mehmed, bir Haçlı seferinin başlıca desteği olabilecek Venedik Cumhuriyeti ile bir antlaşma imzaladı (19 Reb'ülâhîr 858 / 18 Nisan 1454). Bu antlaşma ile Doğu'daki kolonilerini güvence altına alan Venedik, Haçlı toplantılarına katılmaktan ve padişahı kızdırmaktan kaçındı. Karadeniz ve Ege denizlerindeki Ceneviz kolonileri de haraç ödemeye razı olarak padişahla anlaşmışlar. Ancak Rodos şövalyeleri papaya bağlı olduklarından padişaha hiçbir zaman haraç ödemeyeceklerini bildirdiler, savaş halini devam ettirdiler (858/1454'te Hamza Bey kumandasında Osmanlı donanmasının Ege seferi sonuç vermedi). 860'ta (1456) Fâtihten, Kuzey Ege'de Enez ile İmroz ve Limni'yi aldı.

1456 Belgrad savunması için büyük faaliyet gösteren papalık kendi kaynakları ile on altı kadırgalık bir donanma hazırladı. Bu donanma Ege sularına gönderildi. Rodos'ta üslenen papalık donanması Sakız ve Midilli adalarına uğradı; ardından Limni, Taşoz ve Semadirek adaları-



II. Mehmed'in şehzadelik ve hükümdarlık mühürleri

nı ele geçirdi (861/1457) ve kuvvet bırakarak çekildi. Fâtihten, İsmâil Bey idaresinde donanma gönderdi. Donanma Midilli hâkimini tekrar padişaha baş eğmeye mecbur ettiği gibi Taşoz ve Semadirek'i işgal etti. Fâtihten 865'te (1461) Trabzon seferine çıkarken Rodos şövalyeleriyle bir ateşkes imzaladı. Arnavutluk'ta, Venedik 1463'te Arnavut âsilerini açıktan açığa himayesi altına alıncaya kadar Napoli kralı ve papa faaliyette idiler. Fâtihten, Arnavut İskender Bey ile de ateşkes imzaladı. 858-860 (1454-1456) yıllarında esas faaliyeti Sırp meselesi üzerinde yoğunlaştı. 855'te (1451) II. Mehmed tahta çıkınca Sırp despotu Alacahisar (Kruşevaç) ve yöresini zaptetmiş, fakat İstanbul fethi haberini alınca iade etmişti. Fâtihten, bir ultimatom göndererek Lazar'ın eski memleketi Morava vadisinin irsen kendisine ait olduğunu ileri sürdü ve Despot Georg Branković'e yalnız babasının mülkü Vilk-ili'ni, yani Vulçitrin-Lab bölgesini bırakabileceğini bildirdi. 858 (1454) yazında Morava vadisine yaptığı seferde Omol (Omolridon) ve Sifricehisar'ı (Ostrovica) zaptetti (*Fatih Devri Kaynaklarından Düstür-nâme-i Enverî*, s. 97). Osmanlı ordusu çekilince Vidin-Niş bölgesinde Macarlar, Kosova yöresinde ise Sırp kuvvetleri karşı saldırıya geçtiler. Fâtihten 859 (1455) yazında ikinci Sırp seferinde kuvvetlerini Güney Sırbistan'a, Vilk-ili'ne yöneltti. Trepça, Novobrd (Novoberde) ve Lab vadisinde gümüş madenlerini ele geçirdi. Yalnız Vilk-ili'ni elinde tutma şartıyla bir ateşkes anlaşması ya-

parak despotu Macarlar'dan ayırmaya muvaffak oldu (Omol ve Sifricehisar despotu geri verilmiş görünmektedir). Despot yılda 3 milyon akçe ödemeyi ve seferlere belli sayıda asker göndermeyi kabul ediyordu. Fâtihten, Sırbistan'ı sıkı şekilde bağımlı tutmanın Belgrad'ın Macarlar'dan alınmasına bağlı olduğunu biliyordu. Sırp-lar tarafsız duruma getirilmişti ve Macarlar'ın Katolikleştirme siyasetinden memnun değillerdi. Sırp siyasetinde başlıca rol oynayan Mahmud Paşa, kardeşi Mihail Angelović vasıtasıyla Macarlar'a karşı olanlardan faydalandı; Osmanlı yan-daşı grup kuvvetlendi.

Fâtihten Sultan Mehmed 860'ta (1456) kuşattığı Belgrad önünde şahsî kahramanlığına rağmen çekildi (bozgunu önlemek için savaş meydanına atılarak alınından yaralandı). Bu başarısızlık Batı'da Haçlı ümitlerini arttırdı. 1457'de papa III. Calixtus donanmasını Ege denizine gönderiyor, Uzun Hasan ve Gürcüler ile Osmanlılar aleyhinde ilişki kurmaya çalışıyordu. Halefi II. Pius, Haçlı seferi için Avrupa'da hıristiyan hükümetlerini Mantua'da bir kongreye çağırıyordu.

Despot Georg Branković'ten sonra oğlu Lazar'ın da kısa zaman içinde ölümü üzerine (20 Ocak 1458) Sırp veraseti meselesi ortaya çıktı. Macarlar, ölen despotun kızını Bosna kralı ile evlendirip onu Macar himayesi altına alma planını uygulamaya koydular. Belgrad'ın Macar kumandanı Szilágyi Sırbistan'ı işgal etmeyi tasarlıyordu. Aynı tarihte Mora'da iki despot Demetrios ve Thomas arasında çıkan kavga dolayısıyla memleket karışmıştı ve Venedik burasını kendi nüfuz bölgesi sayıyordu. Yine 861'de (1457) İskender Bey, Arnavutluk'ta Evrenosoğlu İsâ Bey'i Albunlena'da bozguna uğratmıştı. Fâtihten Sultan Mehmed bu tehlikeler karşısında İsâ Bey'i yeni kuvvetlerle İskender Bey üzerine gönderdi; kendisi de bir ordu ile Mora'ya hareket etti; Sırbistan'a Mahmud Paşa idaresinde bir ordu yolladı. Sırp-lar birtakım ödünler karşılığında birçok yerde kaleleri (bu arada Güvercinlik) Mahmud Paşa'ya teslim ettiler. Semendire tarafında bizzat Macar Kralı Matthias Corvin kumandasındaki bir ordunun tehdidi üzerine Mahmud Paşa Niş civarına çekildi. Bu esnada Fâtihten, Mora'da vaktiyle Despot Konstantin'e ait olan yerleri fetih etmiş ve Üsküp'e gelmişti. Mahmud Paşa orada padişahla buluştu. Matthias, babasının taktiğini kullanarak kışın gelmesini ve Osmanlı ordusunun dağılmasını bekledi. Fâtihten âdet dışı olarak ordusuyla

Üsküp'te kaldı (862/1458 başlarında hâlâ oradaydı). Tuna'yı aşarak Tahtalu'ya saldıran kral püskürtüldü. Padişah ardından Edirne'ye döndü (Safer 863 / Aralık 1458). Ertesi yılın baharında bizzat Semendire'ye hareket etti. Sırlar kendisine Sofya'da kalenin anahtarlarını teslim ettiler (Şâban 863 / Haziran 1459). Böylece Sırbistan doğrudan Osmanlı hâkimiyeti altına girmiş oluyordu. Semendire seferi erken bittiğinden aynı yılın yazında Karadeniz'de Amasra üzerine yüründü; Ceneviz kalesi savaşızsız teslim oldu. Semendire'nin düşüşü papa tarafından bir felâket sayıldı ve Mantua Kongresi'nde Haçlı seferi ilân edildi. Bu sırada Mora'da Despot Demetrios ile Batılılar'ın teşvik ettiği Thomas arasındaki mücadele sonucunda Thomas Mora'ya hâkim olmuştu. Fâtihten Sultan Mehmed, 864 (1460) Mora seferinde sahilde Venedik'e ait olan kaleler dışında bütün yarımada'yı ele geçirdi. Fakat Mora'ya hakkıyla sahip olmak ancak Venedikliler'i Koron, Modon, Nauplia (Anabolu) ve Argos gibi kalelerden atmakla mümkün olabilirdi. 1463'te Argos'un yerli bir Rum papazının yardımıyla Osmanlılar tarafından alınması Venedik'i nihayet savaş kararı almaya götürdü (11 Zilkade 867 / 28 Temmuz 1463).

Eflak'ta ve Bosna'da olaylar Macarlar'la çarpışmayı kaçınılmaz hale getirdi. Fâtihten 865'te (1461) Eflak beyine karşı yürüdü. Eflak Beyi Vlad Drakul (Kazıklı Voyvoda) Macar kralı ile ittifak yaptı ve padişahın Trabzon seferi için uzaklaşmasından faydalanarak Tuna üzerindeki Osmanlı kalelerini saldırdı. Bunun üzerine Fâtihten 866 (1462) yazında Eflak'ı istilâ edip Vlad'ı kacırdı ve yanında sarayda bulunan kardeşi Radu'yu (Radul) onun yerine voyvoda tayin etti. Aynı tarihte Midilli hâkimi Niccolo Gattilusio, Türkler'e bağımlılıkla suçladığı kardeşini ortadan kaldırmış, Anadolu sahillerini talan eden Katalan korsanlarını korumak ve adada üslenmek, nihayet haraç vergisini göndermemek suretiyle düşmanca bir tavır takınmıştı. Fâtihten, Eflak beyini cezalandırdıktan sonra Zilhicce 866'da (Eylül 1462) Midilli'yi ele geçirecek ilhak etti. Venedik bunu Ege'deki durumunu tehdit eden bir hareket olarak karşıladı. Bosna kralı da Macar himayesini ve bağımlılığını kabul etmiş olup karısı dolayısıyla Sırp despotluk tahtı üzerinde hak iddia ediyordu; Osmanlılar'a karşı memleketinde bazı kaleleri Macarlar'a terketmekten çekinmedi (1462). Bu gelişmeler 1463'te Bosna'nın fethiyle neticelendi. Macaristan ve Venedik 1463'e

doğru kesin harekâta geçmek zamanının geldiğine hükmettiler. Papanın çabaları sonucu iki devlet Osmanlılar'a karşı bir saldırı ve savunma ittifakı imzaladı. 1463 yılı Fâtihten Batı ile mücadelesinde bir dönüm noktasıdır. Papa artık Haçlı seferinin gerçek olduğuna inandı. Venedik ve Burgonya ile bir ittifak imzaladı ve Ramazan 868'i (Mayıs 1464) hareket tarihi olarak tesbit etti. Osmanlı İmparatorluğu'nun paylaşılma planı bile hazırlandı. Venedikliler Mora, Beotya, Attika ile Epir sahil bölgesini, İskender Bey Makedonya'yı alacak, eski Bizans İmparatorluğu'nun diğer bölgeleri Rum büyüklerine verilecek, Bulgaristan, Sırbistan, Bosna, Eflak Macaristan'ın olacaktır.

1463 sonbaharında müttefikler saldırıya geçtiler. Venedikliler Argos'u geri aldılar ve Hexamilion (Kerme) Hisarı'nı acile ile tekrar yükselttiler (eylül). Mora'da birçok kale ve şehir isyan ederek Venedikliler'le birleşti. Yarımada içindeki müslümanlar kalelere kapanıp kaldılar. Aynı tarihte Macar kralı Bosna'nın pâyitahtı Yayıç'e (Yaitse) zaptetti (4 Rebûlâhîr 868 / 16 Aralık 1463). Venedik donanması Çanakkale Boğazı dışında dolaşıyordu. Fâtihten Sultan Mehmed her tarafta beliren bu tehlikeler karşısında köklü önlemler aldı. Mahmud Paşa'yı kuvvetli bir ordu ile süratle Mora'ya gönderdi. Donanmayı takviye için Kadirga Limanı Tersanesi'ni yaptırdı ve İstanbul'u emniyet almak üzere Çanakkale Boğazı'nda karşıya karşıya Sultaniye ve Kilitbahir kalelerini inşa ettirdi (868/1463-64 kışı). Mora'da Venedikliler yenilerek yarımada'yı bir defa daha Osmanlılar'a bıraktılar. 869'da (1464) baharında Fâtihten Sultan Mehmed İzdin'e (Zitun) geldiği zaman orada harekâtin başarı ile sonuçlanmış olduğunu öğrendi ve Bosna'ya hareket etti. O yaz Yayıç'e'yi Macarlar'dan almak için boşuna muhasara etti. Eylülde Sofya'ya döndüğü zaman Macar kralının Bosna'ya girdiğini öğrendi ve Mahmud Paşa idaresinde kuvvetler gönderdi. Bunun karşısında kral bir şey yapamayarak çekildi. Fâtihten müttefiklere karşı her tarafta başarı kazanmıştı.

Fâtihten 1465 yılında Venedik ve Macaristan ile barış görüşmeleri açtı; çünkü Karaman işleri karışmış, sürekli seferler dolayısıyla asker arasında ciddi bir hoşnutsuzluk baş göstermiş bulunuyordu. Padişahın sağlığı da bozuktu. Görüşmelerde Venedik Mora ve Midilli'yi kendisi, Bosna'nın kuzey kısmını da müttefikleri Macaristan için istedi. Fâtihten ise Bosna'nın boşaltılması talebinde bulundu. 1465 yılı



II. Mehmed'in Gentile Bellini tarafından yapılan yağlı boya portresi (Londra National Gallery, nr. 3099)

sonuçsuz görüşmelerle geçti. Ertesi yılın baharında Fâtihten, müttefiklere alet olan İskender Bey'i cezalandırmak için Arnavutluk'a hareket etti. İskender, Zilhicce 869'da (Ağustos 1465) sancak beyi Balaban'a karşı bir başarı kazanmıştı. Fâtihten, kuzey dağlık bölgesine dayanan Arnavutluk'a karşı memleketin ortasında kuvvetli İlbasan Kalesi'ni yaparak döndü. İskender Bey, Venedikliler'den aldığı yardımcı kuvvetlerle Akçahisar'ı (Kruya) kuşatmaya devam eden Balaban'ı yendi; ardından İlbasan'ı kuşattı. Buna çok hidetlenen padişah 1467'de ikinci defa Arnavutluk'a girdi. Draç ve Akçahisar'ı tehdit etti. Arnavutluk, Venedik-Osmanlı savaşının belli başlı sahnelerinden biri halini aldı. Venedik, Macar Kralı Matthias'tan büyük yardım göremese de Asya'da Uzun Hasan ve Karamanoğulları'nı müttefik edinmek ve böylece Fâtihten'e karşı büyük bir kara kuvvetini harekete geçirmek imkânını buldu.

Orta Anadolu Meselesi ve Uzun Hasan ile Mücadele. Karamanoğlu İbrâhim Bey'in ölümü üzerine (1469) Fâtihten Sultan Mehmed'in halasının oğulları Pîr Ahmed ve kardeşleri Konya'ya ve Konya ovasına, veliht seçilmiş olan İshak Bey ise Silifke ve Taş-ili'ne hâkim oldular. Beyliğin tamamına sahip olmak için İshak Bey Uzun Hasan'dan, Pîr Ahmed de Fâtihten'ten yardım istedi. Karaman-ili'nde Osmanlı nü-

fuzunun yerleşmekte olduğunu gören Akkoyunlu Uzun Hasan, İshak Bey lehine harekete geçti. 869 (1464) sonbaharında Fâtiḥ Bosna'da meşgul bulunduğu sırada Uzun Hasan, Dulkadıroğlu Arslan Bey üzerine yürüdü ve onu yendi; ardından İshak Bey'in kardeşlerine karşı savaşarak Kayseri, Develi, Aksaray, Konya ve Beyşehir'i aldı ve İshak Bey'e teslim etti. İshak Bey bu şehirlerde Mısır Sultanı Hoşkadem adına hutbe okutmuştu. Bu durum karşısında Pîr Ahmed ve kardeşleri kaçıp Fâtiḥ'in yanına sığındılar.

Fâtiḥ Sultan Mehmed, 847'de (1444) Karamanoğulları'na terk edilen toprakları geri alma zamanının geldiğini gördü. İshak Bey, tahtını güvence altına almak için bir taraftan Mısır sultanının himayesini istediği gibi diğer taraftan da Fâtiḥ ile uzlaşmayı uygun buldu; Akşehir, Beyşehir ve Seydişehir'i terke razı olduğunu bildirdi. Fâtiḥ, 793'te (1391) Karamanoğlu Mehmed Bey ile Yıldırım Bayezid arasında kararlaştırılan Çarşamba suyu sınırının esas olmasını istediye de anlaşma sağlanamadı. Padişahın yanında bulunan Pîr Ahmed buna razı olduğu gibi Dulkadırlılar'la eskiden beri çekişme konusu olan Kayseri üzerindeki hâkimiyetini de Osmanlılar'a bırakıyor, padişahın seferlerine bizzat gelmek sözüyle daha sıkı bir şekilde Osmanlı himayesini kabul ediyordu. Dulkadır Beyi Arslan, Osmanlılar'la gizlice anlaşmış olduğu için Memlûk sultanının tahrikiyle öldürüldü (1465) ve yerine Şah-Budak getirildi. Buna karşı Fâtiḥ, Dulkadırlılar'dan Şehsuvar Bey'i bir bağımlılık ahidnâmesi imzalatarak beyliğe seçti (1467'de Şehsuvar beyliği Şah Budak'tan alacaktır).

Osmanlı kuvvetlerinin yardımıyla harekete geçen Pîr Ahmed, İshak'ı yenerek Silifke Kalesi dışında bütün Karaman-ili'ni idaresi altına almayı başardı (Şevval 869 / Haziran 1465). Uzun Hasan'ın yanına kaçmış olan İshak çok geçmeden öldü (Zilhicce 869 / Ağustos 1465). Uzun Hasan o zaman yalnız Dulkadırlılar'a karşı harekete geçti; Fırat vadisine doğru arazisini genişletmeye çalıştı, Gerger'i aldı. Bunun üzerine Mısır sultanı Karaman olayları yüzünden Osmanlı padişahı ile bozulan ilişkileri düzeltmeye çalıştı.

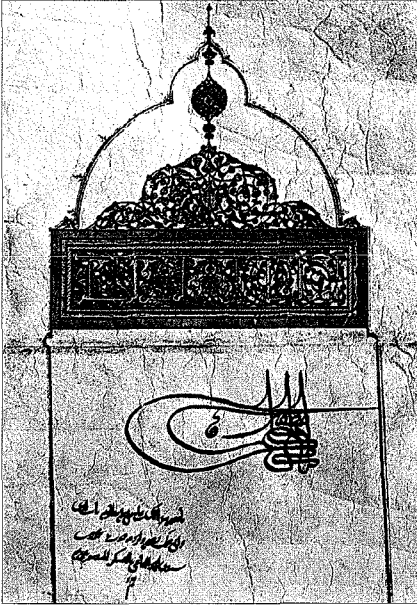
Bu tarihe kadar bir taraftan Haçlı tehlikesi, diğer taraftan Karamanoğlu İbrâhîm Bey'in Tarsus ve öbür Memlûk topraklarına saldırısı sebebiyle Osmanlı-Memlûk ilişkisi dostane idi. Fakat 1461'den sonra Fâtiḥ'in şarka yayılma siyaseti Memlûk nüfuz sahasını tehdide başladı. Mısır

sultanı Uzun Hasan'ı, Karamanoğulları'nı ve Dulkadırlılar'ı himayesi altında sayıyordu. Uzun Hasan'a karşı bir hareket sayılan Trabzon'un fethi (865/1461) Mısır sultanı tarafından tebrik edilmedi. 1463'te hristiyan Batılılar'a karşı büyük başarı sağlayan Fâtiḥ, Mısır sultanına gönderdiği mektupta alışılmışın dışında ona kendisiyle eşit muamelesi yaptı ve elçisi yer öpmeydi. Bu hareket Sultan Hoşkadem'i çok incitti. Son Karaman olayları da iki taraf arasında ilişkiyi tamamıyla bozdu. 1465'te bir Mısır elçisi Venedik'e gitti. Fakat Uzun Hasan'ın Fırat vadisinde saldırıları üzerine Mısır sultanı elçisi Nüreddin Kuşeyrî'yi dostane bir mektupla Fâtiḥ'e gönderdi. Bu mektup Osmanlı sarayında memnuniyetle karşılandı. Ancak 1467'de Şehsuvar'ın Osmanlı himayesinde Dulkadır tahtına oturması ve Memlûkler'le şiddetli bir mücadeleye girişmesi Memlûk-Osmanlı ilişkilerini yeniden gergin bir aşamaya getirdi. Fâtiḥ 872'de (1468) Anadolu'ya sefere çıktığı zaman bunun Memlûkler'e karşı olduğu söyleniyordu. İshak'ın ölümünden sonra tahta sağlamca yerleşen Pîr Ahmed bağımlılık şartlarını gözetmemeye başladı; hatta Ilgın sınırında bazı toprakları geri istedi. Fâtiḥ Anadolu'ya sefer yapmaya karar verdi. Batı'da Venedik ve Macaristan ile tekrar barış görüşmelerine girilerek onları oyaladı. İskender Bey o kış ölmüştü (21 Cemâziyelâhir 872 / 17 Ocak 1468). Aynı yılın ilkbaharında Afyon'a doğru yola çıkan Fâtiḥ, Pîr Ahmed ve Şehsuvar Bey'den bağımlılık şartına göre ordugâha gelmelerini istedi. Fakat Afyon'da Pîr Ahmed'in red cevabı ulaştı (Şevval 872 / Mayıs 1468). Osmanlı ordusu Konya'yı koruyan ünlü Gevele (Kavalla) Hisarı'nı ve Konya'yı aldı. Mahmud Paşa'nın askerleri Turgutlu aşiretlerini Çukurova'da Memlûk topraklarının içlerine kadar kovaladılar. Fâtiḥ, Konya'ya Manisa'dan Şehzade Mustafa'yı getirip vali tayin ettikten sonra İstanbul'a doğru yola çıktı. Böylece padişah Anadolu'da büyük bir mücadeleye sürüklenmişti, Batı'daki durumu da zayıflamıştı. Bunu Mahmud Paşa tarafından izlenen yanlış siyasetin bir sonucu saydı. Orta Anadolu'daki mücadele Venedik savaşı ile karışmış, 1474'e kadar pek buhranlı aşamalar göstermiş ve onu yıllarca meşgul etmiştir.

Fâtiḥ çekilir çekilmez Pîr Ahmed Lârende'den Konya'ya başarısız bir saldırıda bulundu. 1469'da Karamanoğulları Konya ovasının doğu kısımlarını yani Ereğli,

Aksaray, Develi ve Niğde'yi tekrar ele geçirmişlerdi. Fâtiḥ, 875'te (1470) Eğriboz (Eubola) seferinde iken Karamanoğlu Kasım Ankara yöresine kadar ilerledi ve mahallî kuvvetleri bozguna uğrattı. 1471'den itibaren Osmanlılar yalnız Konya ovasını değil Toros dağlık bölgesini ve İçili'ni de alarak Akdeniz'e kadar bütün Karaman-ili'ni itaat ettirmek için büyük seferlere giriştiler. Bunlardan birincisi 875 (1471) baharında Vezirîâzam İshak Paşa tarafından yapıldı; Lârende ve Niğde ele geçirildi. Aynı tarihte Karaman'da harekâta bulunan Gedik Ahmed Paşa da sahilde Alâiye'yi teslim aldı. 877'de (1472) harekât sahilinden dağlık bölgeye geçti. Ahmed Paşa, Pîr Ahmed'in ailesini ve hazinesini sakladığı, bugün Silifke-Ermenek yolu üzerinde Moka (Meynan) Hisarı'nı, sahilde Gorigos'u (Kurku, Korykos), Çukurova sınırında Gülek'i zaptetti. Gedik Ahmed Paşa, bu harekâti tamamlamak üzere Luluva Kalesi'ni zaptettiği sırada batıdan bir Haçlı donanması, doğudan Uzun Hasan kuvvetleri Karaman-ili'ne doğru harekete geçmiş bulunuyordu. Böylece Karaman meselesi milletlerarası bir nitelik alıyor ve Fâtiḥ Sultan Mehmed için saltanatının en buhranlı bir devresi açılmış oluyordu.

Uzun Hasan Tebriz tahtına oturunca kendini Rum (Anadolu) beylerinin "üstün hükümdarı" olarak görmeye başlamıştı. Fâtiḥ'in ilerlemeleri ve ekonomik önlemleri Uzun Hasan'ın imparatorluğunu tehdit ediyordu. Osmanlılar, Akkoyunlu'ya ait Koyulhisar'ı ve himayesi altındaki Trabzon'u almışlardı. İran'ın servet kaynağı olan ipek üzerine Tokat'ta Fâtiḥ tarafından ikinci bir gümrük konması ciddi bir şikâyet konusuydu. 1471'de Osmanlılar, Karamanoğulları'na karşı kesin harekâta girişince bunlar Uzun Hasan'dan yardım istediler. Türkmen beyi aynı tarihte Rodos şövalyeleri reisine, Kıbrıs kralına ve Alâiye beyine gönderdiği mektuplarda Karamanoğlu'na imdat olarak oğlu Zeynel kumandasında 30.000 kişilik bir kuvvet göndereceğini bildiriyor (böyle bir kuvvet ancak 877'de [1472] hareket etmiştir), onları ortak düşman olan Osmanlılar'a karşı iş birliğine çağırıyordu. Timur'a benzetilen Uzun Hasan'ın yanında İsfendiyaroğlu, Germiyanoğlu, Dulkadıroğulları, İnaloğlu gibi Anadolu'dan kaçmış beyler toplanmıştı. Uzun Hasan'ın Fâtiḥ'ten iik isteği Trabzon, Sinop ve Karaman'ın bırakılması idi. O yıl memleketlerinden atılan Karamanoğulları Pîr Ahmed ile Kasım, Uzun Hasan'ın yanına giderek yardım is-



II. Mehmed'in tuğrası

tediler. Türkmen beyi nihayet harekete geçmeye karar verdi. 876 (1472) baharında ilkin eski Trabzon imparatorunun bir yeğenini Trabzon üzerine gönderdi. İsfendiyaroğlu Kızıl Ahmed Bey ile Karamanoğulları'nı Akkoyunlu kuvvetleriyle (30.000 kişi) Orta Anadolu'ya yolladı. Bunlar, Meynan ve Luluva'nın intikamını almak için Tokat'a hile ile baskın yaptılar. Bu kuvvetlerin bir kısmı oradan Uzun Hasan'ın yeğeni Yûsufca Mirza kumandasında Aksaray üzerinden Konya'ya geldi. Tokat yağması haberi yıldırım etkisi yaptı. Fâtih, Rum Mehmed Paşa'yı azledip Mahmud Paşa'yı tekrar vezîriâzamlığa getirdi. Şehzade Mustafa'ya, Afyon'a veya Kütahya'ya çekilerek Bursa'yı korumak üzere Anadolu beylerbeyi Koca Dâvud Paşa ile birleşmesi emri verildi. Akşehir'e kadar gelen kuvvetler çekilmeye başladı. Karşı saldırıya geçen Osmanlı kuvvetleri, Beyşehir gölü yanında Eflâtun Pınarı yakınında onları yakalayarak bozguna uğrattı. Yûsufca Mirza esir düştü; Karamanoğulları kaçtı. Bu başarı durumu kurtardı. Fâtih bütün kış İstanbul'da savaş hazırlığı yaptı.

Uzun Hasan, Anadolu'nun ve kendi imparatorluğunun geleceğini belirleyecek bu savaş için büyük askerî ve siyasî hazırlıklara girişti. 1471'de dört elçisi Venedik'e giderek Fâtih ve Mısır sultanı aleyhinde ittifak yapmak istedi. İttifaka göre

Venedik gemileri ateşli silâhlarla bunları kullanacak ufak bir kuvveti Karaman sahillerine getirecek, Uzun Hasan da bu tarafa bir kuvvet gönderip onlarla birleşecekti. Venedik ittifak gayelerini şöyle tesbit etmişti: Uzun Hasan Anadolu'yu alacak, Osmanlı padişahına kıyılarda hisar yapmaması ve Karadeniz'i Venedik gemilerine açık bulundurması kabul ettirilecek; Mora, Midilli, Eğriboz ve Argos'un Venedik'e iadesi sağlanacak. Venedikliler Uzun Hasan'a Boğazlar'ı geçerek İstanbul'u zaptedebileceklerini de söylüyorlardı. Venedik, Napoli, Rodos, papalık ve Kıbrıs savaş gemilerinden oluşan büyük bir Haçlı donanması 1472 yazından beri Osmanlılar'ın Akdeniz kıyılarına dehşet saçıyordu. Antalya (Rebûlevvel 877 / Ağustos 1472), İzmir (9 Rebûlâhir 877 / 13 Eylül 1472) yağma edilmiş ve yakılmıştı. Bu donanma 877 (1473) baharında Karamanoğlu Kasım Bey ile iş birliği yaptı. Gorigos, Sığın ve Silifke kaleleri bu tehdit altında Kasım'a teslim oldu. Bununla beraber Fâtih'in Rumeli akıncı kuvvetlerini daha kışın Sivas bölgesine göndermesi ve baharda büyük ordusu ile Erzincan'a doğru ilerlemesi üzerine Uzun Hasan, İç-il sahillerine kuvvet göndermek ve hıristiyan kuvvetleriyle temas kurmak imkânını bulamadı. Her şey Fırat vadisindeki savaşın neticesine bağlıydı.

Fâtih Sultan Mehmed bir meydan muharebesinde derhal kesin sonuç almak istiyordu. Uzun Hasan ise, üslerinden çok uzak düşen Osmanlı ordusunu yıpratmak ve işsiz bırakmak suretiyle ezmek planını uygulamayı düşünüyordu. Fâtih'in ordusu en fazla 70-100.000 kişi tahmin edilebilir. Tercan ile Erzincan arasında bir düzlükte Fırat'ın öbür tarafına geçen Rumeli kuvvetleri Uzun Hasan kuvvetlerinin baskınına uğradı. Rumeli Beylerbeyi Has Murad öldü. Fâtih, bu yenilgi üzerine ordusunda baş gösteren ümitsizliği önlemek için olağan üstü önlemler aldı. Uzun Hasan, oğullarının ısrarı ile Otlukbeli'nde Başkent mevkiinde yaptığı ikinci baskın sonucu kesin muharebeyi kabul etti (16 Rebûlevvel 878 / 11 Ağustos 1473). Osmanlı ordusunun ancak sekiz günlük erzakı kalmıştı. Tepeleri tutmayı başaran Dâvud ve Mahmud paşaların gayreti neticesinde Osmanlı ordusu dar vadide baskın etkisinden kurtularak savaş düzeni alabildi. Şehzade Mustafa'nın kumandası altında sol koldaki Anadolu azepellerinin başarılı saldırısı ve Uzun Hasan'ın oğlu Zeynel'in öldürülmesi harbin sonucunu belirledi. Padişah kumandasındaki

kapıkulunun esaslı bir şekilde savaşa girmesine hâcet kalmadan Uzun Hasan durumu ümitsiz görerek yalnız başına kaçtı. Savaşın ardından 4000 Türkmen idam edildi ve 2050 esir alındı. Fâtih bundan sonra Şebinkarahisar üzerine yürüdü ve kaleyi teslim aldı. Orada iken Uzun Hasan'ın elçisi ulemâdan Ahmed Bekricî gelip barış istedi. Fâtih, bir daha Osmanlı topraklarına saldırıda bulunmaması ve Karahisar'ı bırakması şartıyla barış kabul etti. Uzun Hasan aynı elçiyi İstanbul'a gönderdi ve bağımlı beylere mahsus bir ifadeyle Osmanlı arazisine asla tecavüz etmeyeceğini tekrar bildirdi. Bununla beraber kısa bir zaman sonra Uzun Hasan'ın hıristiyan devletlerini kışkırtmakta devam ettiğini öğrenen Fâtih, Hüseyin Baykara'ya gönderdiği bir mektupta Uzun Hasan'ı ortadan kaldırmak için iki taraftan saldırıya geçmeyi önermişti. Uzun Hasan ile barış yapılması taraftarı olan Vezîriâzam Mahmud Paşa da İstanbul'a döner dönmez azledilmişti. Fâtih, Uzun Hasan ölünce (882/1478) onun nüfuz alanında sayılan Gümüşhane-Trabzon yolu üstünde Torul mevkiinin Rum hâkimini ortadan kaldırmış, Gürcistan ile Trabzon sancağı sınırında bazı yerleri zaptettirmiş, böylece Trabzon fütuhatını tamamlamıştır. Otlukbeli zaferi, Fâtih'e Fırat nehri berisindeki Anadolu toprakları üzerinde tam bir kontrol sağlamış ve Batılılar'ın, özellikle Venedik'in Osmanlı Devleti'ne karşı zafer ümitlerini ortadan kaldırmıştır.

Bununla beraber Karaman-ili'nde dağlık bölgede ve İç-il sahillerinde, Niğde ve Develi yöresinde 877'den (1472) beri tekrar hâkim olan Kasım Bey'i bertaraf etmek için 879'da (1474) Gedik Ahmed Paşa'nın yeni bir sefer yapması gerekmiştir. Gedik Ahmed Taşili, Ermenâk, Meynan ve Silifke'ye inerek buraları tekrar ele geçirdi. Gedik Ahmed Paşa döndükten sonra yeni Karaman valisi Sultan Cem'in (Fâtih'in çok sevdiği oğlu Şehzade Mustafa, Develi muhasarası dolayısıyla hasta bir halde yola çıkmış ve ölmüştü) lalası Rum Mehmed Paşa harekâtı sürdürdü. Lârende'ye yürüyen Karamanoğlu Kasım'ı püskürttükten sonra Varsaklar'a karşı yaptığı harekâta pusuya düştü ve bozguna uğradı. Sonuçta Karaman artık inkiyaf altına alınmış olup Osmanlı Devleti şimdi başka meselelerle uğraşıyordu.

Batı'da Venedik ve Macaristan ile Savaş. Osmanlılar'ın Anadolu'da uğraşmaları Batılılar'ı saldırı için daima cesaretlendir-

miştir. Fâtih Sultan Mehmed, 1468'de Karaman seferinde Venedik ve Macaristan'ı barış görüşmeleriyle oyaladıysa da ertesi yılın yazında Venedik donanması Eğriboz'dan hareket ederek Rumeli sahillerini vurdu; Limni ve İmroz adalarını ele geçirdi; zengin ticaret merkezi olan Enez'i yakıp yıktı; Yeni-Foça'yı amansızca yağma ve tahrip etti; ardından gidip Mora'da Vostitsa'yı alıp sağlamaştırdı. Bu sırada Osmanlı donanması Karadeniz'deydi. Bu saldırı üzerine Fâtih karşı harekete geçti, hedef olarak çoktan beri düşündüğü Eğriboz'u seçip ada karşısına geldi. Gelibolu Valisi Mahmud Paşa donanma ile denizden Venedik donanmasını gözetip çıkarmayı desteklerken Fâtih Eğriboz adası ile kara arasında bir köprü yaptırdı; ordusunu geçirdi ve Eğriboz Kalesi'ni şiddetli bir hücumla 12 Muharrem 875'te (11 Temmuz 1470) ele geçirdi.

Kapıkulu ile beraber ordusunu Karaman'a göndermiş bulunan Fâtih, Eğriboz'un düşüşü karşısında yeni bir Haçlı seferi teşebbüsünü önlemek için Muharrem 876 ortalarında (1471 Temmuz başları) Venedik'e bir elçi göndererek barış teklifi yaptı. Ancak Fâtih'in Ege adaları üzerinde, Arnavutluk ve Mora'da istekleri, özellikle yıllık haraç talebi uzun tartışmalara yol açtı ve görüşmeler keşildi (Şevval 876 / Mart 1472). Bir sene sonra yapılan Akkoyunlu seferi sırasında Osmanlı ordusunun doğuda meşguliyeti Rumeli ve İstanbul'u tehlikeye düşürdü. İshak Paşa ile Rumeli muhafazası için Edirne'ye gönderilen Sultan Cem, İstanbul'da Karıştıran Süleyman Bey ve Nasuh Bey bilhassa doğudan yenilgi söylentilerinin ulaşmasıyla zor duruma düştüler. Denizden bir Venedik saldırısı bekleniyor ve surlar tahkim ediliyordu (Venedik Senatosu donanmanın İstanbul'a saldırmasına karar vermişti). Ragusa belgelerine göre Rumeli'de karışıklık ve kaynaşma vardı. Bu şartlar altında Cem'e hükümdarlık yetkilerini alması danışmanları tarafından önerilmişti (Fâtih, Süleyman ile Nasuh'u İstanbul'da döner dönmez idam ettirmiştir).

Öte yandan Fâtih Sultan Mehmed Macarlar'a karşı savunma durumu aldı. Macar kralının girişimleri üzerine Bosna'yı korumak için Tuna üzerinde Böğürdelen (Şabac) Kalesi'ni inşa ettirdi. Akıncılarını 1471'den sonra Macaristan'a değil onun rakibi olan İmparator II. Frederik'in Avusturya toprakları üzerine yöneltti ve Macar kralına bir elçi göndererek barış teklifinde bulundu. 878'de (1473) bütün

kuvvetlerini Uzun Hasan'a karşı sevkettiği zaman bir Macar elçisi geldi. Fâtih bu elçiyi Uzun Hasan meselesini bitirinceye kadar oyaladı, huzuruna getirtmedi.

Zaferin ardından elçinin isteklerini dinledi. Belgrad karşısındaki Havâle Kalesi ile Güvercinlik Kalesi'nin terki yahut yıkılması talep ediliyordu. Fâtih Sultan Mehmed bunları reddettikten başka Yayıçe'nin kendisine verilmesini istedi; arkasından Mihaloğlu Ali Bey'e Macaristan'a akın yapmasını emretti. Mihaloğlu Ali, Varat'a (Várad) kadar büyük bir akın yaptı (878/1474 kışı). 1473'te Polonya ile mücadele halinde bulunan Macar kralı durumdan yararlanamamıştı. Ancak 880'de (1475) Macar kralı Osmanlılar'a saldırı için serbest kaldı. Böğürdelen'i muhasara ile aldı (18 Şevval 880 / 14 Şubat 1476). Kral, Boğdan'a sefere hazırlanan padişahın yeni barış tekliflerine itibar etmemiş ve Semendire'yi zaptetmek için Tuna üzerinde ağaçtan üç hisar yaptırmıştı. Boğdan seferinden dönen Fâtih bunu haber alınca askerin yorgunluğuna bakmadan şiddetli kış ortasında süratle Semendire önüne yetişti. 882'de (1477) kuvvetlerini Venedik'e yönelterek Macaristan'ı serbest bıraktı. Kral Matthias o zaman rakibi imparatora karşı savaşa başladı. Venedik ile barış kararlaştırıldıktan sonra (884/1479) Macaristan'a karşı Osmanlı akınları tekrar şiddetlendi. Erdel'de bozguna uğrayan Osmanlı kuvvetleri Bosna'da başarı kazandı.

Fâtih Sultan Mehmed, 879-883 (1474-1478) yıllarında Venedik topraklarına karşı büyük seferlere girişti. Rumeli Beylerbeyi Hadım Süleyman Paşa, Arnavutluk'ta en kuvvetli Venedik kalesi olan İşkodra'yı şiddetle muhasara ettiyse de alamadı (29 Safer – 14 Rebîülâhîr 879 / 15 Temmuz – 28 Ağustos 1474). 880'de (1475) kuvvetlerini Kefe üzerine göndermeye hazırlanan Fâtih, Venedik ile tekrar barış görüşmelerine girişti. Ertesi yıl Boğdan seferini yaptı. 882'de (1477) Venedik'e karşı yeniden saldırıya geçti. Süleyman Paşa bu defa Venedik'e ait İnebahtı (Lepanto) üzerine yürüdü. Denizden yardım alan kale zaptedilemedi. Aynı tarihte Arnavutluk'ta Venedik tarafından savunulan Kruya (Akçahisar) Kalesi Evrenosoğlu Ahmed tarafından abluka altına alındı. Ahmed Bey denizden gelen bir Venedik yardımcı kuvvetini sahilde karşılayarak bozguna uğrattı. Yine aynı yılın sonbaharında Bosna Beyi İskender Paşa kumandasında bir ordu Venedik'in Kuzey İtalya'daki arazisine büyük bir akın yaptı.



II. Mehmed'i gül koklarken tasvir eden bir resim (TSMK, Albüm, Hazine, nr. 2153, vr. 10*)

Türk atıları İsonso (Aksu) ve Tagliamento ırmaklarını aştılar ve Venedik şehri karşısındaki zengin ovayı altüst ettiler. Ertesi yıl Friuli'ye aynı şekilde bir akın yapıldı. 883-884'te (1478-1479) Mora'da Venedikliler'e ait yerlere saldırıda bulunan Turahanoğlu Ömer Bey donanma ile gelen bir Venedik kuvvetini püskürttü. 883 (1478) baharında bizzat padişah Arnavutluk'ta Venedikliler'e karşı sefere çıktı. Doğrudan gelip İşkodra'yı (İskenderiye) muhasara etti. Kuvvetle tahkim edilmiş olan bu sarp kale şiddetli topçu ateşleriyle hücumlara dayandı. O zaman Fâtih etraftaki Göibaşı (Zabiak), Leş (Alessio) ve Dırvas (Dirigos = Drivasto) kalelerini zaptettirdi; İşkodra'yı denizden tecrit için Bojana nehrinin ağzında iki kale yaptırdı; İşkodra'yı abluka altında bulundurarak kendisi çekildi (10 Cemâziyelâhîr 883 / 8 Eylül 1478). Evrenosoğlu'nun ablukaya devam ettiği Kruya daha önce padişaha teslim olmuştu (15 Rebîülevvel 883 / 16 Haziran 1478). Aynı yılın başında Venedik ile İstanbul'da başlayan barış görüşmeleri Fâtih'in İşkodra seferinden sonra tekrar ele alındı ve 2 Zilkade 883'te (25 Ocak 1479) on altı yıl süren bu uzun harbe son veren antlaşma imzalandı. Buna göre toprak bakımından Venedik İşkodra'yı boşaltmaya ve teslimine razı oluyor, Akçahisar'ı, Limni, Eğriboz adalarını, Maina (Mayna) dağlık bölgesini bırakıyor,

buna karşılık padişah da savaş süresince Mora, Arnavutluk ve Dalmacya'da aldığı diğer yerleri iade ediyordu. Ticaret serbestliği karşılığında Venedik her yıl 10.000 altın ödemeyi, ayrıca şap iltizamından eski borcu olan 100.000 dukayı iki yılda vermeyi kabul ediyordu. Venedik, İstanbul'da bir balyoz bulundurarak tebaasının hukuk işlerinde hüküm vermek hakkına sahip olacaktı. Bu antlaşma ile Fâtihten Sultan Mehmed Rumeli sahillerinde İnebahtı, Koron ve Modon gibi kaleleri almamış olmakla birlikte Arnavutluk'tan, Mora'dan ve Ege denizinin kuzey kısmından Venedikliler'i uzaklaştırmış ve onları yıllık bir vergi ödemeye mecbur bırakmıştı.

Bunun ardından Fâtihten Sultan Mehmed Rodos, İtalya ve papayı hedef aldı. İtalya'da Napoli, Venedik ve Milano arasındaki rekabetler ve papalığın siyasi girişimlerine karşı düşmanlık sebebiyle durum tamamıyla elverişliydi, Venedik de Fâtihten Napoli krallığına karşı harekete geçmeye teşvik ediyordu. 1480 baharında Fâtihten bir taraftan Vezir Mesih Paşa idaresinde Rodos üzerine, diğer taraftan Gedik Ahmed Paşa kumandasında Güney İtalya'ya donanma ile ordular sevk ederek fütuhatının yeni bir aşamasına girmiş bulunuyordu. Rodos Kalesi önünde Osmanlı ordusu doksan günlük çetin bir muhasaradan sonra büyük kayıplarla çekilmek zorunda kaldı (muhasara 13 Rebülevvel 885 / 23 Mayıs 1480'de başlamıştır). Gedik Ahmed Paşa ise 884'te (1479) Tocco hânedanına ait Ayamavra, Kefalonya ve Zanta adalarını aldı; Napoli Krallığı'nın iç işlerine karışmak imkânını buldu; ardından 132 gemi ve 18.000 kişilik bir kuvvetle Avlonya'dan hareket ederek (18 Cemâziyelevvel 885 / 26 Temmuz 1480) Otranto'yu hücum ile zaptetti (4 Cemâziyelâhir / 11 Ağustos). Kaleyi bir üs haline getirip oradan etrafa akınlar yapmaya başladı. Bu sefer Roma'nın fethine bir başlangıç sayılıyordu. Papa Roma'yı bırakıp kaçmayı düşündü. Otranto'yu kurtarmak için İtalya devletleri arasında, Macaristan ve Fransa'da Haçlı ruhu canlandı. Gedik Ahmed Paşa taze kuvvetler toplamak için Rumeli'ye döndü. Bu kuvvetleri geçirmeye hazırlandığı sırada Fâtihten Sultan Mehmed'in ölüm haberi ve arkasından yeni padişah II. Bayezid'in Cem'e karşı çarpışmak için ısrarlı davetleri geldi. Bunun üzerine Gedik Ahmed Paşa, İtalya'ya geri dönme kararı ile Bayezid'in yanına hareket etti. Fakat Otranto'da ümitsizliğe düşen Osmanlı muhafızları niha-

yet etraflarını saran düşmana teslim oldular (16 Receb 886 / 10 Eylül 1481).

Karadeniz Hâkimiyeti. İstanbul fethinin ardından 1 Haziran'da Galata Cenevizliler'den teslim alınmış, kendilerine şer'î eman hükümleri uygulanarak Osmanlı ülkesinde serbest ticaret hakkı tanınmıştı. Boğazlar'a hâkim olan Fâtihten Sultan Mehmed, Karadeniz'in tamamıyla kendi hükmü altında olduğunu biliyordu. Burasını bir Türk gölü haline getirmeye çalıştı. İlk 858 (1454) yazında bu denize donanmasını gönderdi. Karadeniz Ceneviz kolonilerinin merkezi olan Kefe, Kırım Hanı I. Hacı Giray'ın müttefik kuvvetleriyle birlikte sıkıştırıldı. Uzun görüşmelerden sonra Cenevizliler Osmanlı padişahına 3000 ve hana 1200 altın haraç vermeye razı oldular. Aynı yaz Osmanlı donanması Akkırman'ı da tehdit etti ve Boğdan beyinden haraç istedi. Kuzey ticaretinin antreposu durumunda olan bu önemli limanın geleceği Boğazlar'a ve Karadeniz'e bağlı idi. Boğdan beyi 22 Şevval 859'da (5 Ekim 1455) Osmanlı tâbiliğini ve 2000 altın yıllık haracı kabul etti. Buna karşı Boğdanlılar'a Osmanlı ülkelerinde serbest ticaret izni verildi.

Trabzon Rum İmparatorluğu da 860'ta (1456) Osmanlı haraçgüzârlığını kabul etti. Böylece Karadeniz kıyılarındaki bütün hükümetler Osmanlı hâkimiyetini tanımış oldu. Fâtihten Sultan Mehmed, 884'e (1479) kadar Boğdan dışında bu yerlerde doğrudan doğruya Osmanlı hâkimiyetini kuracaktır. İlk 863'te (1459) Amasra'yı, 865'te (1461) Sinop ve Trabzon yöresini alarak Karadeniz'in Anadolu kıyılarını Osmanlı ülkesine kattı. Kuzey kıyılarında Kefe ve ona bağlı Ceneviz kolonileri bir Osmanlı istilâsına karşı Kırım hanı, Mengüp beyi ve Boğdan voyvodası ile ittifak yapmaya çalıştılar. O zaman Litvanya ve Lehistan'a hâkim olan Yagellonlar, Dinyestr Irmağının batısında Karadeniz kıyılarında yerleşmek ve Kırım ile Boğdan üzerinde nüfuzlarını kurmak amacını güdüyorlardı. Bu devirde Doğu Avrupa'nın en kuvvetli devletinin başında bulunan Yagellonlar, Karadeniz hâkimiyeti için Fâtihten rakip görünüyorlardı. Kırım hanı da Osmanlılar'ın Kefe'de yerleşmesini istemiyordu. 873'te (1469) Yâkub Bey idaresindeki Osmanlı donanmasının Kefe'ye saldırısını Kırım hanı Fâtihten "karındaşım" hitabıyla yazdığı bir mektupla protesto etti. Fâtihten 874'te (1470) Kefe'nin haracını arttırdı. Bölgede sonraki siyasi gelişmeler Karadeniz'in kuzeyinde hâkimiyetini kurmak için Fâtihten imkân ha-

zırladı. Yagellonlar, Kırım Hanlığı'na karşı Altın Orda ile ittifak yaptılar. Buna karşı Kırımlılar bir yandan Moskof Büyük Knezliği ile ittifakı sıkılaştırdılar, öte yandan Osmanlı padişahına yaklaşma gereğini duyular. Boğdan Voyvodası Büyük Stefan, Yagellonlar'ın bağımlısı olmuş, Fâtihten yıllardan beri ödediği haracı kesmişti. Voyvoda 1469'da Boğdan'a giren Kırım kuvvetlerini bozguna uğrattı ve Eminek Mirza'yı esir aldı. 1473'te Osmanlı kuvvetlerinin ve özellikle Mihaloğulları'nın Uzun Hasan'a karşı gitmesini fırsat bilerek harekete geçti. Osmanlılar'a bağlı Eflak Beyi Radu'yu kovup kendi adasını voyvoda yaptı. Kili'den sonra İbrâil'i de (Braila) aldı. Bunun üzerine Fâtihten Sultan Mehmed onu itaate davet etti ve Rumeli Beylerbeyi Hadım Süleyman Paşa'yı bir ordu ile ona karşı gönderdi; ancak bu ordu bozguna uğradı (Ramazan 879 / Ocak 1475). Fâtihten, baharda bizzat Boğdan'a sefere çıkmak istediye de ağırlaşan hastalığı onu alkoydu. Bu esnada Kırım'daki olaylar darbeyi bu tarafta vurma imkânını verdi. O sırada Osmanlı yandaşı olan Kırım Hanlığı Başbeyi Eminek ölen kardeşi Mamak yerine başbey olmuştu. Cenevizliler, Mengli Giray Han'ı zorlayarak onu başbeylikten attırdılar. Fakat Eminek geri geldi ve isyan etti; Mengli Giray kaçıp Cenevizliler'in yanına sığınmak zorunda kaldı. Eminek, Kefe Cenevizlileri'ne karşı savaşa başladı ve Osmanlılar'ı yardıma çağırdı. O sırada Boğdan beyi 300 Eflak askeriyile kayınbiraderini Kırım'a gönderip Mengüp'ü zaptettirmişti.

Kefe'de ücretli Leh askerleri vardı. Bununla beraber Fâtihten Sultan Mehmed, Kırım Hanlığı'ndaki son gelişmeler sonucu hanlık kuvvetlerinin kendisiyle birleştiğini ve fütuhatın kolayca başarılacağını gördü. Hemen Veziriazam Gedik Ahmed Paşa'yı kuvvetli bir donanma ile bu tarafa gönderdi. Dört günlük muhasaradan sonra Kefe şehri Ahmed Paşa'ya teslim oldu (1 Safer 880 / 6 Haziran 1475). Gedik Ahmed Paşa, Kırım sahillerinde Kefe'ye bağlı bütün Ceneviz kolonilerini ele geçirip Osmanlı ülkesine kattı; ardından Azak da alındı. Sarplığı ile meşhur Mengüp Kalesi kuşatıldı ve Ahmed Paşa'nın dönüşünün ardından Zagarcı Yâkub Bey'e teslim oldu. Trabzon Komnenosları ve Boğdan beyi ile akraba olan Mengüp beyi ve ailesi Yedikule'de uzun süre tutuklu kaldıktan sonra padişahın emriyle idam edildi. Suğdak'ta Cenevizliler tarafından üç kardeşiyile birlikte hapsedilmiş olan

Mengli Giray'ı Ahmed Paşa kurtarınca Mengli Giray, Osmanlılar'a bağlılığını gösteren bir belge imzalayarak tekrar hanlığa geçmiştir.

Kırım'ın bağlılığını sağlayan Fâtihten Sultan Mehmed Karadeniz'in kuzeyinde daha serbest biçimde harekete başladı. 1476 Temmuz başında kendisi ordusu ile İsakça'yı geçip Boğdan arazisine yürürken Eminek idaresindeki Kırım kuvvetleri de geriden Boğdan'a girdiler. Fâtihten, Boğdan'da voyvodanın ordusunu Alba Valea'da savaşa zorladı ve yendi, merkezi Suceava'yı yaktı, fakat Stefan'ı ele geçiremedi. Geri çekildikten sonra voyvoda yeniden saldırılarda bulundu. O sırada doğuda Mengli Giray Han mağlûp olmuş, Altın Orda hanı onu kovalayarak Kırım'a girmiş ve Kefe önüne kadar gelip şehri tehdit etmişti. Kırım'ın istilâya uğradığını öğrenen Eminek kuvvetleri Boğdan cephesinden perişan bir halde ric'at etmişlerdi. Mengli Giray hanlığı kaybetti ve İstanbul'da Yedikule'de hapsedildi; yerine büyük kardeşi Nûr Devlet han oldu. Fâtihten, Altın Orda Hanı Seyyid Ahmed'e bir mektup göndererek Boğdan'ı cezalandırdığını, Kırım işlerine karışmamasını, zira Nûr Devlet'in ve Kefe'nin kendi himaye ve idaresinde bulunduğunu bildirdi. Sonradan hanlık yeniden karıştı. Fâtihten, Eminek'in başvurusu üzerine Mengli Giray'ı tekrar Kırım'a gönderdi. Mengli 883'te (1478) yeniden hanlık tahtına oturdu. Fâtihten Sultan Mehmed, bir yıl sonra Karadeniz hâkimiyetini tamamlamak üzere Taman ve Çerkezistan sahillerine yeniden bir donanma gönderdi. Bu donanma Anapa, Kopa ile Taman yarımadasında Matrega'yı (Tamatarhan) zaptetti.

Fâtihten'in İç Siyaseti. Fâtihten Sultan Mehmed'in iç siyasetinde önde gelen konular bir taraftan İstanbul'un iskânı ve kalkındırılması, diğer taraftan seferler ve fetih edilen bölgelerde kalelerin korunması için askerî kuvvetlerin arttırılması noktalarda toplanır. Bu iki husus, masrafla-

rın büyük ölçüde artmasını ve bu sebeple yeni vergiler konmasını gerektirdiğinden köylü ve şehirli büyük halk kitlelerini sıkıştırmış ve memlekette birtakım gizli ve açık hoşnutsuzluklara yol açmıştır. İstanbul'un iskânı ve kalkındırılması çabaları pek çok meseleyi beraberinde getirmiştir. Sürgün yönteminin geniş ölçüde uygulanması özellikle Anadolu'da yeni problemlere yol açmıştır. Diğer taraftan fetih sırasında İstanbul'da devlet malı ilân edilen emlak başlangıçta göçü teşvik için her gelene parasız mülk olarak bağışlanmış, fakat daha sonra arsalar devlet malı sayılarak kira (mukâtaa) konmuş ve halka büyük bir meblâğ (yılıda 100 milyon akçe) yüklenmiş, ancak meydana gelen hoşnutsuzluk üzerine bundan vazgeçilmiştir. Karaman sorunu ve Uzun Hasan dolayısıyla giderler artınca 876'da (1471-72) Rum Mehmed Paşa'nın vezîriâzamlığında bu vergi yeniden konmuştur.

İmparatorluk fikriyle Fâtihten Sultan Mehmed, Rum soylularına mensup gençleri sarayına almış, bunlar birer Osmanlı olarak sonradan idarede önemli mevkilere geçmiştir. Rum Mehmed'den başka Paleologlar'dan Has Murad Paşa ve kardeşi Mesih Paşa bunların en tanınmışlarıdır. Ayrıca bazı Bizans soylu sınıfından bir kısım hıristiyan Rumlar'ın da önemli malî işleri üzerlerine aldıkları bilinmektedir. Batı'ya kaçtıktan sonra orada barınmayan ve sefaletle düşen bazı Rum büyükleri tekrar İstanbul'a dönmüşlerdir. 1464-1472 yıllarında Rum bilginlerine Fâtihten sarayında özel bir ilgi gösterildiği anlaşılmaktadır. Georgios Trapezuntios, Roma'dan İstanbul'a bu sıralarda döndüğü gibi Kritovoulos da eserini bu tarihlerde yazmıştır. Meşhur Trabzonlu âlim Amirutzes (Amirukis, Emirce) aynı devirde Fâtihten'in yakınlarında yer almıştı. Fâtihten'in divanından Batı'ya gönderilen siyasî yazılar ve antlaşmalar Rumca yazılıyor, bunları yazdırmak için Rum kâtipler kullanılıyordu. Nihayet Fâtihten, geniş imparator-

luğu dahilinde bütün Ortodokslar'ı tek-rar patriğin idaresi altına koymuş, Rum-lar'ı birleştirmiş, İtalyanlar'ın sömürsün-den kurtarıp ekonomik bakımdan yük-selmelerini sağlamıştır. Fakat bütün bun-lara bakarak Fâtihten'in imparatorluğunu lorga'nın söylediği gibi Doğu Roma İmpa-ratorluğu'nun İslâm kisvesi altında can-lanması saymak yanlıştır. Bizans kurum-larının taklit edildiği tezi de abartılıdır.

Bu devirde içeride derin siyasî yankıları olan en önemli konu Fâtihten Sultan Mehmed'in malî siyasetidir. İstanbul'un pâyi-taht olarak onarımı ve sürekli seferler masrafları arttırmıştı. Fâtihten, yeni akçe çıkarmak ve eski akçeyi beşte bir ekşiğine değiştirmek suretiyle bütün nakdî ser-velere bir nevi vergi koydu. Böylece 855 (1451), 865 (1460), 875 (1470), 880 (1475) ve 886 (1481) yıllarında yeni akçe çıkarıldı. 875'ten (1470) sonra bunun her beş yılda bir uygulanması kayda değer. Yeni akçe çıkarılmasının sık sık uygulan-ması o kadar derin bir hoşnutsuzluk doğurmuştur ki II. Bayezid tahta geçerken kendisine kabul ettirilen hususlardan biri de bir defadan fazla yeni akçe çıkarması idi. Fâtihten tuz, sabun, mum gibi günlük ihtiyaç maddelerini bölge bölge mukâtaaya vermiş, yani iltizamla tekele bağ-lamıştı. 862 (1458) sonbaharında Ana-dolu sipahilerini savaş meydanında tut-mak için Anadolu eyaletinde reâyânın ödediği çift resmini bir emirle 22 akçe-den 33'e çıkartmış ve bu vergi yerleşip kalmıştır. Çeşitli yollarla mülk veya vakıf olarak devletin elinden çıkmış toprak-ların mirîye mal edilmesi Fâtihten tarafından geniş bir şekilde uygulanmıştır. Bütün vakıflar ve mülkler gözden geçirilerek Tursun Bey'e göre 20.000'den (başka bir bölümde 2000) fazla köy ve mezraa ka-ramânî sipahilere dağıtılmıştır. Nişancı Ka-ramânî Mehmed Paşa'nın vezîriâzamlı-ğında (1476-1481) uygulanan bu toprak reformu memlekette geniş hoşnutsuz-luk uyandırmıştır. Bu ıslahatın asıl gaye-si timarlı sipahi sayısını arttırmak ve pa-dişahın hazinesi için yeni haslar bulmaktır. Bir zamandan beri babasıyla arası açık bulunan Amasya Valisi Şehzade Bayezid bu kanunun kendi bölgesinde (Amasya, Tokat ve Trabzon) uygulanmasına karşı çıkınca halk gözlerini ona çevirmiştir. Öte-ki şehzade Sultan Cem babasının savaşı siyasetini devam ettirmeye aday sayılıyor ve Karamânî Mehmed tarafından destekleniyordu. Fâtihten'in hastalığının art-tığı son yıllarda Bayezid ile Cem arasında taht için başlayan gizli mücadele mem-



II. Mehmed dönemine ait altın sikke

lekette geniş bir sosyal tepkiyle birleşmişti. Bayezid padişah olur olmaz ilk işi bu emlak ve evkaf sahiplerine iade etmek olmuştur. Fâtih'in emlak ve evkaf neshetmesi özellikle ulemâ sınıfını, şeyhleri ve eski Türk, müslüman bey ailelerini etkilemiş, yeni akçe çıkarması da bütün halk arasında hoşnutsuzluk yaratmıştır.

Fâtih Sultan Mehmed, İstanbul etrafında Anadolu-Rumeli eksenli imparatorluğunu kurarken önemli ticarî tedbirler de aldı. Osmanlı ülkesinin çeşitli bölgeleri arasında birbirini tamamlayan iktisadî-ticarî faaliyet çok gelişmiştir. Bölgeler arası ticarete İtalyanlar'ın yerine Türk müslüman, yahudi, Rum ve Ermeni yerli tâcir ve gemiciler gelmiştir. Göller bölgesi (Burdur) ve Batı Anadolu'da önemli pamuklu sanayi, Ankara ve Kastamonu'da sof, Bursa ve İstanbul'da ipekli, Selânik ve İstanbul'da çuha ve Edirne'de ayakkabı sanayi bu devirde hayli gelişmiştir. Fâtih, Batı ile olan Levant ticaretini baltalamak değil aksine geliştirmek istemiş, fakat hâkimiyet haklarını da korumuştur. Osmanlı tebaası hangi dinden olursa olsun yabancılardan daha az gümrük ödüyordu (başlangıçta yerliler % 2, yabancılar % 4, daha sonra bu nisbet yerliler için % 4, yabancılar için % 5 olmuştur). Diğer taraftan Arabistan yolu ile Hindistan ticareti ve Dubrovnik yolu ile Floransa ticareti Fâtih devrinde gelişme göstermiştir.

Yeni bir imparatorluğun gerçek mâna-da kurucusu olan Fâtih Sultan Mehmed, yeni bir sefer için Üsküdar'a geçtikten sonra Üsküdar ile Gebze arasında Hünkârçayırı (Maltepe civarında) denilen yerde 4 Rebîülevvel 886'da (3 Mayıs 1481) vefat etti. Ölüm sebebi nikris hastalığına bağlanır. Zehirlenerek öldüğü yolundaki

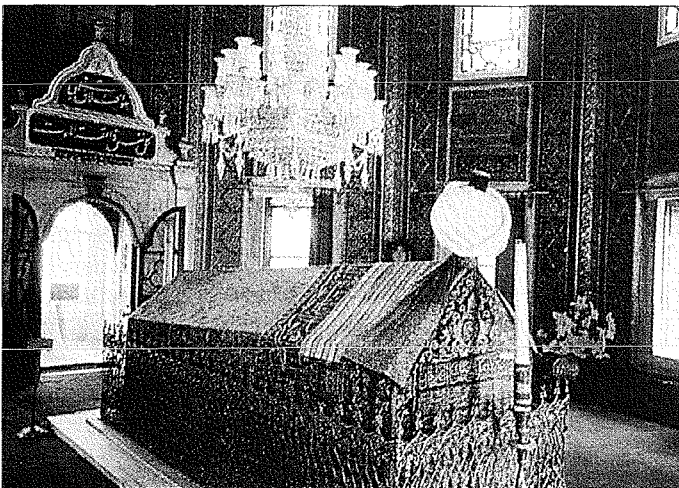
iddialar Âşıkpaşazâde'de yer alan bilginin yorumuna dayanır ve başka kaynaklarla doğrulanmaz. Türbesi yaptırdığı ve kendi adıyla anılan cami hazîresindedir.

Fâtih Sultan Mehmed'in Şahsiyeti. Fâtih Sultan Mehmed, İstanbul'un hemen fethinden sonra bir Batı kaynağının kaydettiği üzere her işte son derece atılgan, Makedonyalı İskender gibi şan ve şeref kazanmak isteyen, zeki, sert mizaçlı, zevk ve safaya sırtını çevirmiş bir hükümdardı. Türkçe, Rumca ve Slavca olmak üzere üç dil bilirdi. Çağdaş Arap kaynaklarına göre "ulemâya karşı yakınlık göstermek, onlarla görüşmeye önem vermek ve onlardan yanına gelenleri tâzimle karşılamak gibi meziyetleriyle beraber babasının Frenkler'i defetmek yolundaki gayretlerine devam etti; fakat zevk ve safa hususunda ondan geri kaldı." Kısaca Fâtih tarihte imparatorluk kurucularının vasıflarını taşır, dünya hâkimiyetini amaç edinmiş kudretli bir asker ve geniş görüşlü bir kültür adamıdır. Fâtih'in bütün hareketlerine, amansız önlemlerinde olduğu kadar ilmi ve sanatı himaye ve teşviklerinde şu esas fikir hâkimdir: Devletini her bakımdan dünyanın en üstün ve kudretli imparatorluğu haline getirmek.

Bu amaçla İstanbul'un fethinden sonraki ilk işi iktidarını fiilen sınırlandıran Çandarlı Halil Paşa ile kendisine karşı savaşarak tahtını tehdit etmiş olan Orhan Çelebi'yi ortadan kaldırmak olmuştur. Çandarlı'nın ardından göreve getirdiği vezirâzamları sonuncusu Karamânî Mehmed müstesna hepsi kul aslından olacak ve onlardan Mahmud'u ve Rum Mehmed Paşa'yı idam ettirecektir. Böylece devlet idaresinde eski ailelerin nüfuzu bertaraf edilmiş ve padişahın emir ve arzusuna mutlak surette bağımlı kullar devletin

başına getirilmiştir. Fâtih kendi vekili sıfatıyla vezirâzamların kudret ve yetkilerini arttırmış, onları mutlak merkezîyetçi hükümetinin tam bir temsilcisi yapmıştır. Molla Gürânî, kazaskerliğinde tayinleri bağımsız olarak yapmaya kalkışınca istifaya zorlanmış, ulemânın tayinleri de vezirâzama bağlı kalmıştır. Fâtih, doğrudan doğruya şahsına bağlı kapıkulu ordusunu yeniden örgütlemiş ve sayılarını arttırmıştır. Otoritesini sınırlayan yenicilerin ve uç beylerinin bağımsız tutumunu kırarak onları doğrudan doğruya kendi emri altına almış, uç beylerini kendi büyük gazi şahsiyetiyle gölgede bırakmış ve güçlü Mihaloğulları'na diğer beyler gibi muamele etmiştir. Pek çok yeniceri atıp yerlerine saraydaki avcı bölüklerinden sekban adıyla yeni yeniceri bölükleri ihdas etmiş ve bundan sonra yenicere ağaları sekbanlardan seçilmeye başlanmıştır. Ayrıca maaşlarını arttırmak, silâhlarını yenilemek, sayılarını iki katına çıkarmak suretiyle bu orduyu merkezî kudretin ve fûtuhatın başlıca dayanağı haline getirmiştir. Fâtih devrinde devlet idaresinde ve orduda kul olanların üstün duruma geçtiği anlaşılmaktadır. Fâtih tahta çıkar çıkmaz henüz memede olan kardeşi Ahmed'i boğdurmuş, "Karındaşlarını nizâm-ı âlem için katletmek câizdir" hükmünü koyarken de hâkimiyetin bölünmezliğini sağlamayı ve devleti ileride taht iddialarının tehlikelerinden kurtarmayı düşünmüştür. Fethettiği yerlerde saltanat iddiasında bulunan eski hânedan üyelerini ortadan kaldırmaya çalışması da burada hatırlanabilir.

İstanbul fâtihi, sınırsız güç sahibi mutlak bir hükümdar olmanın yanı sıra dünya hâkimiyeti fikrini de benimsemişti. Onun bu düşüncesinin kaynağı Türk-Moğol hakanlık, İslâmî hilâfet ve Roma imparatorluk fikriydi. Fâtih Sultan Mehmed'in İtalyan nedimlerine Roma tarihleri okutarak bu geleneği kavramaya çalıştığı da bilinmektedir. Onun bu inancı benimsemesinde etrafındaki Bizanslı ve Batılı yakınları (Georgios Trapezuntios, Kritovoulos, Amirutzes, Benedetto Dei, Gaetali Jacopo, Criaco d'Ancona vb.) rol oynamıştır. İstanbul fethinden kısa bir zaman sonra orada bulunan Jacopo Languschi dünyada bir tek imparatorluk, bir tek iman ve bir tek hükümdarlık olmasını iddia eden Fâtih'in bu birliği kurmak için dünyada İstanbul'dan daha lâyık bir yer olmadığı, bu şehir sayesinde hıristiyanları hüküm altına alabileceği düşüncesinde olduğunu



II. Mehmed'in sandukası

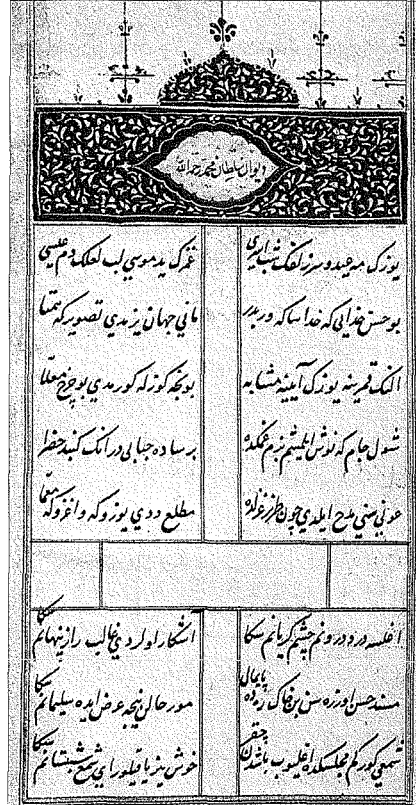
belirtir. 1446'da Georgios Trapezuntios Fâtiḥ'e hitaben, "Kimse şüphe etmez ki sen Romalılar imparatorusun. İmparatorluk merkezini hukuken elinde tutan kimse imparator'dur ve Roma İmparatorluğu'nun merkezi de İstanbul'dur" diyordu. Papa II. Pius, Fâtiḥ'i hıristiyanlığa davet eden mektubunda (1461-1464 arasında yazılmış ve galiba Fâtiḥ'e gönderilmemiş olan bu mektup Fâtiḥ'in sağlığında 1475'te Treviso'da basılmıştır) Hıristiyanlığı kabul ederse meşrû imparator sıfatıyla dünyanın en kudretli hükümdarı haline geleceğini söylüyor ve kendisine "Grekler'in ve Şark'ın imparatoru" unvanını vereceğini, kuvvetle elde tuttuğu ve haksızlıkla iddia ettiği şeyin hukuken de kendi malı olacağını, bütün hıristiyanların kendisine saygı göstererek ihtilâflarını hal için hakem tanıyacıklarını, birçoklarının kendiliklerinden baş eğeceğini, kendisinin Roma kilisesinin haklarına karşı gelenler aleyhinde onun kuvvetine başvuracağını temin etmekteydi. Fâtiḥ Ortodoks patriğini, Ermeni patriğini ve Yahudî baş hahamını pâyitahtında yerleştiriyor, fethe hazırlandığı dünyayı öğrenmek üzere Amirutzes'e 860 (1456) yazında dünyanın haritasını yaptırıyordu. Fâtiḥ'te cihan hâkimiyeti fikrine İbn Kemal, "Tedbiri cihangirlik zikrinde idi" diye işaret eder (*Tevârîh-i Âli-Osmân*, s. 164). Aslında selefleri gibi Fâtiḥ için de bu iddialar siyasî birer araçtan ibaretti. Fâtiḥ İslâm âleminde de gazânın en büyük mümessili, İslâm memleketlerinin gerçek koruyucusu sıfatını benimsemekte, hareketlerini buna göre meşrûlaştırmaya çalışmaktaydı. İran'da yerleşen Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın Anadolu üzerinde nüfuz ve üstünlük iddialarına karşı da Osmanlı padişahının soyunu Oğuz Han'a çıkaran geleneklere daha çok önem verdiği dair işaretler vardır. Gazâ ve fütihat siyasetinin mümessili gibi görüldüğü yıllarda Fâtiḥ doğan ilk oğluna büyük dedesi Yıldırım Bayezid'in, üçüncü oğluna İran geleneğinin ünlü hükümdarı Cem'in ve torununa da Oğuz Han'ın adını vermiştir. Denilebilir ki Fâtiḥ'in şahsında Türk, İran, İslâm ve Roma hükümdarlık geleneklerini birleştiren "Osmanlı padişahı" doğmuştur.

Fâtiḥ Sultan Mehmed "Avnî" mahlasıyla şiirler de yazmıştır. Çağının şiir dilini ince hayallerle yoğurmayı başarmış, açık ifadeleri ve akıcı üslûbu, henüz sanatlara boğulmamış bir Türk şiirinin güzel örnekleri arasında sayılmıştır. Tasvirlerindeki başarı ve mazmunlarındaki zenginlik ilk

anda anlaşılabilir kadar açık ve yalındır. Arapça-Farsça tamlamalar yerine Türkçe ifadeler kullanmayı tercih etmiştir. Beyitlerine ustalıklı yerleştiği zekâ oyunları ve hayaller kadar belli kalıp ve fikirler de onun çağdaşları ile aynı klasik üslûp içinde eser verdiğini gösterir. Aşk, sosyal hayat, tasavvuf ve dinî temayüller, kıssalar, efsaneler ve tarihî hikâyeler şiirlerine yansıyan konulardır. Şiirlerini ihtiva eden yegâne eser İstanbul'da Millet Kütüphanesi'ndedir (Ali Emîrî Efendi, nr. 305), Bir divançe sayılabilecek yirmi iki varak tatarındaki bu küçük eserde yetmiş gazel, bir muhammes ve bir kıta mevcut olup sonunda, "Hattın hadin yüzünü tuttu nitekim ey can" müfredine yirmi dokuz şair tarafından söylenmiş nazîre yer alır. Fâtiḥ'in şiirleri, gittikçe genişleyen hacimlerde koleksiyonlar halinde farklı araştırmacılar tarafından yayımlanmış ve ilmi incelemelere konu olmuştur.

Din felsefesi meselelerine de âşına olan Fâtiḥ Sultan Mehmed'in coğrafya, matematik, astronomi ilimlerine özel bir ilgisi

II. Mehmed'in divanının ilk sayfası (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 305)



vardı. Çeşitli ilimleri tahsil için uzmanları kendisine hoca tayin ederdi. Bunlar her gün belli saatte gelip ona ders okutulardı. Hocazâde Muslihuddin, Molla Gürânî, Molla İlyas, Sirâceddin Halebî, Molla Abdülkâdir, Hasan Samsunî, Molla Hayreddin hocalarındandır. Başlangıçta Akşemseddin'in de onun üzerinde büyük tesiri olmuştu. Fâtiḥ'in Arapça ve Farsça'ya vâkîf olduğuna şüphe yoktur. İç oğlanlarıyla saray çevresi Rumca ve Slavca'yı öğrenmesine elverişliydi. Fâtiḥ Arabistan ve İran'da devrinin büyük ulemâsını tanıır, onları kendi ülkesine getirtmeye çalışırdı. Kendi ülkesindeki ulemânın Acem ve Arap ulemâsı düzeyinde olmamasından dolayı üzüntü duyuyordu. Ancak Hocazâde ile yabancılar karşısında övünürdü. Fetih'ten sonra İstanbul'da sekiz kiliseyi (bu arada Zeyrek Medresesi) medrese haline getirdi; Ayasofya medresesini açtı. 875'te (1470) kendi camisi etrafında ünlü Semâniye medreselerini yaptırdı. Kendisi medreseleri bizzat teftiş eder, dersleri dinler ve ödül verirdi. Sarayda, seferlerde, yolda, sünnet düğünü gibi toplantılarda ilmi tartışmalar yaptırırdı. Devrinin en büyük âlimleri Molla Hüsrev, Molla Gürânî, Molla Yegân, Hızır Bey ve Hocazâde Muslihuddin'dir. O dönemde yetişmiş seçkin ilim ve idare adamlarının çoğu bunların talebeleridir. Fıkıhta Molla Hüsrev, tefsirde Molla Gürânî, kelâm'da Hocazâde bütün İslâm âlemince makbul eserler yazmışlardır. Bu devir Osmanlı Türkleri'nde matematikte oldukça parlak bir devirdir. Fâtiḥ, kendi döneminde ilim ve felsefe tarihinin en önemli meseleleri üzerinde âlimleri tartışmaya ve eser vermeye teşvik etmiştir. Seyyid Şerîf el-Cürcânî ile Teftâzânî arasında ulemâyî ikiye ayıran ünlü tartışmayı tazelemiştir. Kendisi din felsefesinde Seyyid Şerîf'e eğilim gösterirdi. Öte yandan İbn Rüşd ile Gazâlî arasındaki ilâhiyatta büyük tartışmayı Hocazâde ile Ali et-Tûsî'ye inceletmiştir. Çeşitli kaynaklar Fâtiḥ'in felsefeye ilgisini belirtir. Fâtiḥ, Amirutzes ile felsefî konuşmalar yapardı; "Zira sultan en keskin zekâlı feylesoflardan biridir" (Kritovoulos, s. 177). Amirutzes, Ali Kuşçu, Georgios Trapezuntios, Hocazâde gibi Doğu'yu ve Batı'yı temsil eden devrin büyük zekâları onun huzurunda birleşiyordu.

Fâtiḥ Batı kültürünü ve hıristiyan dinini de anlamaya çalışmıştır. Patrik Gennadios *I'tikâdnâme*'sini onun için yazdığı gibi Georgios Trapezuntios, Hıristiyanlık ve İslâmiyet arasında esaslı fark olmadığını ve bu iki dinin uzlaştırılması suretiyle Pâ-

tih'in bütün milletleri idaresi altında toplayabileceği iddiasında idi. Fâtih'in Batı kültürüyle ilk tanışması şehzadelüğünde Manisa sarayında başlamıştır. 1454'te bir İtalyan hümanisti olan Ciriaco d'Ancona ve başka İtalyanlar onun sarayında bulunmakta ve kendisine Roma ve Batı tarihleri okumakta idiler. 1465'te Milano elçisinin yazdığına göre onun yanında Floransalı, Cenevizli ve Raguzalı danışmanları vardı. Venedik'e karşı savaş ilânından sonra Floransalılar'la yakın ilişkiler kurdu. 1463 Bosna seferinden dönüşünde Galata'da Floransalılar'a şenlik yaptırmış ve onlardan zengin bir tâcirin evine inerek yemek yemiş, eğlenmişti. Fâtih'in yanında bulunan hümanistlerden Angelo Vadio, G. Stefano, Emiliano'nun adları bilinmektedir (bu sonuncusu Fâtih'e ölümünde bir mersiyeye de yazmıştır). Francesco Berlinghieri *Geographia* adlı eserini ve Roberto Valturio *De re militari* adlı kitabını Fâtih'e ithaf ve takdim etmişlerdir. Fâtih'in 1461'den beri resmini yaptırmak için İtalya'dan ressam Venedikli ressam Gentile Bellini gelmiştir (İstanbul'da ikametli Eylül 1479 – Ocak 1481). Bellini aynı zamanda yeni sarayın duvarlarını Rönesans üslubu fresklerle süslemiştir. Fâtih, Trabzonlu Rum âlimi Amirutzes ile oğluna Batlamyus'un kitabını Arapça'ya tercüme ettirmiş ve bir dünya haritası yaptırmıştır. Bu arada coğrafî ve askerî konuları özel bir ilgiyle izlerdi. E. Jacobs'a göre Ciriaco, Fâtih ile Eskiçağ'ın âbideleri, edebiyatı ve İtalya'daki hümanistler arasında bağ kurmuştur. Fâtih'in, 862'de (1458) Atina'yı ziyareti sırasında Akropol'ü gezerek Atinalılar'la iltifatta bulunması "Medînetü'l-hükemâ"ya karşı eski İslâmî saygıdan doğmuş olabilir. Fâtih, İustinian'ın heykelini dikkatle yerinden indirtmiş ve Ciriaco ile G. Dario'ya resmini yaptırmıştır. Fakat Belgrad seferine giderken top dökmek için erittiği "bakır at"ın bu heykel olması mümkündür. Fâtih'in kütüphanesinde Batı kültürüyle ilgili elli eser bugüne intikal etmiş olup kırk ikisi Yunanca'dır. Eserlerden sekizi tarihe, altısı matematik ve astronomiye dairdir. Tarihe ve coğrafyaya ait eserler mevcudun üçte birinden fazladır. İtalya'da İbn Rüşd felsefesinin hâlâ hararetle tartışıldığı bir devirde Fâtih'in Hocazâde ve Ali Kuşçu'ya dönmesi tabiidir. Fâtih devrinde Osmanlı kültürünün Batı kültürü ile serbest bir şekilde temasa geldiği ve sonraki devirde bunun sürdürülmediği de bir gerçektir.

Fâtih Sultan Mehmed'in vefatından sonra iki oğlu Cem ve Bayezid arasındaki çekişme Bayezid'in lehine sonuçlanmış, diğer oğlu Mustafa ise 879'da (1474) kendisinden önce vefat etmiştir. Adı bilinen iki kızı (Ayşe ve Gevherhan) tesbit edilmektedir. Alderson onun on yedi hanımı ve dört kızı olduğunu belirtir. Gevherhan Sultan, Uzun Hasan'ın oğlu Uğurlu Mehmed Bey ile evlendirilmiştir. Akkoyunlu tahtına geçen Göde Ahmed, Fâtih'in kızıdan torunudur.

BİBLİYOGRAFYA :

TSMA, nr. E. 1459, 3127/2, 3207, 4476, 6675, 9196, 9662, 9713, 11440, 11602, 11635, 11676, 11687; TSMA, nr. D. 9524; *Ma'nevî ve Ağrıboz Fetihnâmesi* (nşr. Ahmet Ateş, *Fâtih ve İstanbul* içinde), I/3, İstanbul 1953-54, s. 281-299; *Fetihnâme-i Kara Boğdan*, DTÇF Ktp., İsmail Saib Sencer Yazmaları, nr. 305; *Kânünnâme-i Sultânî ber Müceb-i 'Orfi 'Osmânî* (nşr. R. Anhegger – Halil İnalçık), Ankara 1956; *Kanunnâme-i Âli Osmân* (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 2003; *Fâtih Mehmet II Vakıfıyeleri* (nşr. Vakıflar Umum Müdürlüğü), Ankara 1938; *Fâtih Devri Kaynaklarından Düsturnâme-i Enveri, Osmanlı Tarihi Kısmı: 1299-1466* (nşr. Necdet Öztürk), İstanbul 2003, s. 48 vd., 97; İbn Tağrıberdi, *Havâdişü'd-dühûr* (nşr. W. Popper), New Haven 1967, I, 298-299; II, 144; III, 408-411, 486, 509, 631, 684; Aşıkpaşazâde, *Tarih*, s. 143 vd.; a.e. (Giese), s. 133; *Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehmed Hân* (nşr. Halil İnalçık – Mevlûd Oğuz), Ankara 1978, tür.yer.; Tursun Beg, *Târîh-i Ebû'l-Feth: The History of Mehmed the Conqueror* (ed. Halil İnalçık – R. Murphey), Minneapolis-Chicago 1978; Ducas, *Istoria turco-bizantina* (ed. V. Grecu), Bucureşti 1958, tür.yer.; Kritovoulos, *History of Mehmed the Conqueror* (trc. Charles T. Riggs), Princeton 1954; Sehâvî, *Veczü'l-kelem, Köprülü Ktp.*, nr. 1189, vr. 87°; İdris-i Bitlisi, *Heşt Bihişt*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3209, vr. 360°-362° vd.; Feridun Bey, *Münşeât*, I, 221-289; İbn Kemal, *Tevârih-i Âli Osmân, VII. Defter*, tür.yer.; Tâcibeyzâde Câfer Çelebi, *Mahrûse-i İstanbul Fetihnâmesi* (TOEM ilâvesi), İstanbul 1331, tür.yer.; Kivâmî, *Fetihnâme-i Sultan Mehmed* (nşr. Fr. Babinger), İstanbul 1955; *Tevârih-i Âli Osmân* (nşr. F. Giese), Breslau 1922, tür.yer.; *Bir Yeniçerinin Hatıratı* (trc. Kemal Beydilli), İstanbul 2003, tür.yer.; *Osmanlı Tarihine Ait Takvimler* (nşr. Atsız), İstanbul 1961, tür.yer.; Zinkeisen, *Geschichte*, II, 149; A. C. Contarini, *Travels in Tana and Persia*, London 1873, s. 31; T. S. Cantacasin, *Petit traité de l'origine des turcs* (nşr. Ch. Schefer), Paris 1896, s. 72 vd.; E. Pears, *The Destruction of the Greek Empire*, London 1903; G. Jacob, *Der Divan Sultan Mehmeds des Zweiten des Eroberers von Constantinopel*, Berlin 1904; G. Angiello, *Historia turchesca* (nşr. I. Ursu), Bucuresti 1909, tür.yer.; N. Jorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Gotha 1909, II, 22; a.mlf., *Histoire des états balkaniques*, Paris 1925, tür.yer.; L. von Thallóczy, *Studien zur Geschichte. Bosniens und Serbiens*, München-Leipzig 1919, tür.yer.; W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant* (trc. F. Raynaud), Leipzig 1936, II, tür.yer.; A. A. Vasiliev, *The Gots in the*

Crimea, Cambridge 1936, s. 244, 252; A. Gegaj, *l'Albanie et l'invasion turque au XV^e siècle*, Paris 1937, tür.yer.; Saffet Sitku [Bilmen], *Fâtih Divanı*, İstanbul 1944; Kemal Edip Ünsel [Kürkçüoğlu], *Fâtih'in Şiirleri*, Ankara 1946; A. Süheyl Ünver, *İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç: Fatih, Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, İstanbul 1946; Chalkokondyles, *Ordo Portae* (nşr. Şerif Baştav), Budapest 1947; Fr. Babinger, *Mehmed der Eroberer und seine Zeit*, München 1953; a.e.: *Fatih Sultan Mehmed ve Zamanı* (trc. Dost Körpe), İstanbul 2003; İsmail Hikmet Ertaylan, *Fatih ve Fütühâtı I: Bizans ve Karadeniz*, İstanbul 1953; Selahattin Tansel, *Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmed'in Siyasî ve Askerî Faaliyeti*, Ankara 1953; Halil İnalçık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*, Ankara 1954; a.mlf., "Ottoman Galata: 1453-1553", *Première rencontre internationale sur l'empire ottoman et la Turquie moderne* (ed. Edhem Eldem), İstanbul-Paris 1991, s. 17-105; a.mlf., "Yeni Vesikalara Göre Kırım Hanlığı'nın Osmanlı Tabiliğine Girmesi ve Ahidname Meselesi", *TTK Belleten*, VIII/30 (1944), s. 185-229; a.mlf., "Fâtih Sultan Mehmed'in Fermanları", a.e., XI/44 (1947), s. 693-703; a.mlf., "Mehmed the Conqueror (1432-1481) and his 'Time'", *Speculum*, XXXV, Cambridge 1960, s. 408-427; a.mlf., "Mehmed II", *IA*, VII, 507-535; a.mlf., "Mehemmed II", *EI²* (İng.), VI, 978-981; S. Runciman, *The Fall of Constantinople*, London 1955; Ahmed Aymutlu, *Fâtih ve Şiirleri*, İstanbul 1959, s. 41-63; A. Pertusi, *La Caduta di Constantinopoli. I. Le testimonianze dei contemporanei II. L'eco nel mondo*, Verona 1976; Feridun Emecen, *İstanbul'un Fethi Olayı ve Meseleleri*, İstanbul 2003; İskender Pala, *Fâtih'in Şiirleri*, İstanbul 2003, s. 9-21; Z. Dolfin, "1453 Yılında İstanbul'un Muhasara ve Zabtı" (trc. Samim Sinanoğlu – Suat Sinanoğlu), *Fatih ve İstanbul*, I/1, İstanbul 1953, s. 19-62; Abdülkadir Karahan, "Şair Avni: Fâtih", *TDED*, VI (1954), 1-38.



HALİL İNALÇIK

MEHMED III

(محمد)

(ö. 1012/1603)

Osmanlı padişahı
(1595-1603).

7 Zilkade 973'te (26 Mayıs 1566) Manisa'da Sart ovasında doğdu. Babası III. Murad, annesi Arnavut asıllı, Dukakin'de Rezi köyünden olan Safiye Sultan'dır (Safiye'nin Venedik asıllı Cecilia Baffo olduğuna dair bilgi [EI², VIII, 817] yanlıştır; Baffo, III. Murad'ın annesi Nurbânû Sultan'dır). Rivayete göre adını, doğum haberini çıktığı Sigetvar seferi sırasında alan büyük dedesi Kanûnî Sultan Süleyman koymuştur. İlk çocukluk yıllarını babasının Saruhan sancak beylüğüne bulunduğu Manisa'da geçirdi. Dedesi II. Selim'in padişahlığı döneminde babasının veliht olması, daha çocukluk yıllarında üzerindeki gö-

zetimin sıkılaştırılmasına yol açtı. Babasının 982'de (1574) padişah olup Manisa'dan ayrılışından yaklaşık bir yıl kadar sonra Harem halkıyla beraber İstanbul'a getirildiğinde (BA, *MD Zeyli*, nr. 2, s. 45, 46, 54) dokuz yaşlarında bulunuyordu. Manisa'da iken ilk hocası İbrâhim Efendi idi; ardından Hüseyin Efendi ve Mehmed Azmi Efendi hocalığını yaptı. Sarayda annesinin de rolüyle büyük ihtimam gördü. Ancak sancağa çıkarılmasına kadar sarayda siyasî güce erişebileceği unsurlardan, bu arada kadınlardan ve haremde uzak tutuldu; babasına alternatif olabilecek duruma gelmesi önleildi. Biraz da bu sebeple on altı gibi geç sayılabilecek bir yaşta, 6 Cemâziyelevvel 990'da (29 Mayıs 1582) başlayan ve elli altı yedi gün süren muhteşem törenler ve eğlencelerle sünnet edildi. Sünneti dördüncü vezir Cerrah Mehmed Paşa yaptı. Bu merasimden bir yıl kadar sonra artık bir veliaht sancağı haline gelmiş olan Saruhan sancak beyliğiyle Manisa'ya gönderildi. Hocası Azmi Efendi'nin vefatı üzerine muallimliğine getirilen Sultan Selim Müderrisi Nevâîî Nasuh Efendi, lalası Ali Bey, nişancı Tekeli Mehmed Çavuş, baş rûznâmçecisi Hüsambeyzâde ve daha birçok görevli, ayrıca 1500'ü aşkın hizmetli grubu ile 2 Zilhicce 991'de (17 Aralık 1583) Üsküdar'a geçti, iki gün sonra da Manisa'ya hareket etti. İç oğlanları, eşyası ve diğer ağırlıkları deniz yoluyla İzmir'e, oradan Manisa'ya yollandı. Kış sebebiyle zorlu bir yolculuğun ardından 1 Muharrem 992'de (14 Ocak 1584) Manisa'ya ulaştı ve on iki yıl sürecek idarecilik hayatına başladı. Sancaktaki ilk icraatı bölgenin asayişini sağlamak oldu. Bu dönemde 997-1003 (1589-1595) yılları arasında divanın da alınan kararları ihtiva eden *Ahkâm Defteri*'nden (BA, A.DVN, nr. 794) anlaşıldığına göre yönetim alanı Saruhan sancağı ile sınırlı olmayıp Batı Anadolu bölgesinin önemli bir kesimini içine alıyordu. Ancak şehzade olarak idaredeki ağırlığı ikinci planda kalmış, önceden belirlenmiş taht vârisi olması dolayısıyla sıkı denetim altına alınmış ve bütün resmî yazışmalar lalası tarafından yürütülmüştür. Hatta yaz aylarını geçirdiği Manisa yakınlarındaki Bozdağ yaylağına gidış için bile merkezden izin almak zorunda kalmıştı. Yine de taşradaki bu görevi sırasında, babasının saraya kapanıp idarede iyice etkisiz hale gelişine tepkili olan kesimler için ümit kaynağı olabilecek derecede halkla temas ederek onların dertlerini dinleme alışkanlığı kazandığı, padişah olunca sıkça çıktığı

cuma selâmlıklarında ve gezilerde bu tavırını nüfuzlu saray halkı ve annesinin engelleme teşebbüslerine rağmen fırsat buldukça sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Kazandığı idarî tecrübenin padişahlığındaki icraatlarına yansımaması ise tamamen annesinin etkisi altında kalmasından ve onun oluşturduğu sıkı kontrolü kırabilecek mizaca sahip bulunmamasından kaynaklanmış olmalıdır. Özellikle padişah olduğu sırada yanında bulunan lalası Tekeli Mehmed Çavuş (Mehmed Paşa) vasıtasıyla kontrolü ele alma çabaları yine yumuşak mızacı yüzünden başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

Babasının 4-5 Cemâziyelevvel 1003 (15-16 Ocak 1595) gecesi ansızın vefatı haberini, annesi ve Dârüssaâde Ağası Gazanfer Ağa'nın gönderdiği Ferhad Ağa'dan alan Şehzade Mehmed, yanında yakın adamları (Lala Mehmed Bey, Mîrâhur Ahmed Ağa) olduğu halde ağır kış şartları içinde Mudanya İskelesi'ne geldi ve oradan bir kadirğa ile 16 Cemâziyelevvel (27 Ocak) Cuma günü İstanbul'a ulaştı. Onun gelişine kadar III. Murad'ın ölümü ustalıklı gizlenmişti. Ancak Venedik elçisinin raporuna göre bu on bir günlük sürede birtakım bilgiler dışarıya sızmış, yer yer karışıklıklar olmuş ve zor kullanılarak kontrol sağlanmaya çalışılmıştı. Yeni padişah saraya gelir gelmez uzun süredir görmediği annesiyle buluştu, hemen cülûs merasimi ve biat töreni yapıldı. O gün cuma hutbesinde babasının öldüğünü ve yerine kendisinin geçtiği ilân edildi. adına hutbe okundu. O gece sarayda elim olaylar cereyan etti. Kardeş katliyle ilgili uygulama icra edildi; dördü yetişkin (Mustafa, Bayezid, Osman ve Abdullah), diğerleri çok küçük yaşta on dokuz şehzade boğularak öldürüldü. Bir yabancı gözlemcinin aktardığı rivayete göre yetişkin şehzadeler ağabeylerinin huzuruna çıkarak onun padişahlığını tebrik etmişler, içlerinden en büyükleri kendilerine dokunulmaması ricaında bulununca III. Mehmed herhangi bir cevap verememiş, büyük bir üzüntüyle başını çevirmiş, ancak atalarının kanununa karşı koyabilecek cesareti göstermemişti. Ertesi gün on dokuz şehzadenin cenazesinin saraydan çıkışı her kesimde büyük tepkiye yol açtı, muhtemelen daha önce bu ölçüde görülmemiş uygulamanın sona erdirilmesi kapılarını da araladı. Ayrıca katledilen şehzadelerin anneleri, III. Murad'ın yirmi yedi kızı ile 200'den fazla dadi ve câriye Eski Saray'a nakledildi. III. Murad devrinde sarayı doluduran ve devlet işlerine karışan cüceler,

dilsizler ve diğer eğlence erbabı saraydan sürüldü. Bu arada hızlı bir şekilde eski kadrolar görevden alındı. III. Mehmed, Manisa'dan yanında getirdiği yakın adamlarına çeşitli görevler verdi. Özellikle Lala Mehmed'i vezirliğe getirip yakınında tuttu. Tahta çıktıktan üç gün sonra askere cülûs bahşisi ve terakkî dağıtıldı. O sırada yeniçeri kâtibi olan tarihçi Âfi Mustafa sadece yeniçerilere dağıtılan miktarı 660.000 altın olarak gösterir (*Künhü'l-ahbâr*, III, 650). Cephede bulunan Vezîriâzam Koca Sinan Paşa'yı azleden padişah yerine amansız rakibi Ferhad Paşa'yı getirdi (6 Cemâziyelâhir 1003 / 16 Şubat 1595). Ayrıca zulmüyle meşhur olup Vedikule Zindanı'na kapatılan Diyarbekir beylerbeyliğinden mâzûl Deli İbrâhim Paşa'yı idam ettirdi. Babasının zamanında mal alımları sebebiyle halka olan borçların hemen ödenmesi emrini verdi. Hazine israfının önlenmesi için tedbir alınmasını istediği gibi padişahlara mahsus hazine olan iç hazineye Mısır'dan gelen yıllık vergi dışında herhangi bir kaynaktan tahsisat ayrılmamasını tembihledi ve gelirlerin esas olarak dış hazinede toplanmasını emretti. Yine babasının ihmal ettiği cuma selâmlıklarını ihya edip cuma namazını kılmak üzere aylarca saraydan çıktığında vezirlerin kendisine yaklaşarak devletin ve halkın meselelerini konuşma âdetini yeniden getirdi, böylece halk nazarında adaletle hükmedeceği beklentisinin oluşmasını sağladı. İlk günlerde Eyüp'ten başlamak üzere Edirnekapı'dan itibaren atalarının türbelerini sırasıyla ziyaret etmesi de bu imajın önemli bir göstergesi olmuştur. Sık sık cepheden gelen haberleri görüştüğü meşveret meclisleri topladı, fikir alışverişinde bulundu. Özellikle Lala Mehmed Paşa'nın bu ilk icraatlarda önemli bir payı olduğu açıktır. Nitekim dönemin tarihçisi Selânikî, hem onunla hem de babasından sonra kendi hocalığını da üstlenmiş olan Hoca Sâdeddin Efendi ile sıkça bir araya geldiğini, memleket meselelerini konuştuğunu kaydeder. Muhtemelen bu sıralarda annesi ve saray ağaları henüz tam anlamıyla onun üzerinde nüfuz tesis edememişlerdi. Ancak Safiye Sultan kısa sürede oğlunun mülâyim halini ve kolayca etki altında kaldığını fark ederek onu yavaş yavaş kontrolü altına aldı. Bunun özellikle Ferhad Paşa'ya karşı baş gösteren, önceki vezîriâzam Sinan Paşa'nın da parmağı olduğu anlaşılan isyanın bastırılması olayından itibaren başladığı söylenebilir. Padişah, annesine ve onun ekibine zaman za-

man karşı çıktıysa da kolay şekilde ikna edildi ve kararsız bir tutum sergiledi.

III. Mehmed'in, maaşını alamayan bir grup askerin sebep olduğu küçük çaplı krizin (12 Şâban 1003 / 22 Nisan 1595) ardından karşı karşıya kaldığı ilk ciddi problem düşmanlıkları eskiye giden iki vezirinin, Sinan ve Ferhad paşaların birbiriyle yeni bir çekişme içine girmesi dolayısıyla ortaya çıktı. Bunların taraftarlarının yol açtığı karışıklıklar padişahın tek başına duruma hâkim olmasını engelleyecek boyuttaydı. Annesinin de taraf olduğu bu çekişme İstanbul'daki yeniçeri ayaklanmalarının başlıca sebebinin teşkil ediyordu. Sinan Paşa, Eflak cephesinde başarısız olduğu gerekçesiyle Ferhad Paşa'yı azlettirmeyi başardı (29 Şevval / 7 Temmuz). Bunda Safiye Sultan'ın damadı İbrâhim Paşa'nın da rolü olmuştu. Cepheden gelen kötü haberler padişaha Yalova kaplıcalarına gitmek üzere Üsküdar'a geçtiği sırada ulaştırılmış, bunun üzerine gezisini iptal eden III. Mehmed, yardım için cepheye gönderilecek askerlerle birlikte Edirne'ye kadar gitmeyi ve buradan gelişmeleri izlemeyi kararlaştırmıştı. Fakat muhtemelen annesinin ve Şeyhülislam Bostanzâde Mehmed Efendi'nin devreye girişiyle bu karardan vazgeçti. Selânikî bu olaylar sırasında padişahın oldukça sıkıntılı günler geçirdiğini, cepheden birbiri ardından gelen kötü haberler ve özellikle çok önem verilen Estergon Kalesi'nin düşüşü üzerine (27 Zilhicce 1003 / 2 Eylül 1595) biz-

zat sefere çıkması için kendisine baskı yapıldığını bildirir. Hatta bir cuma günü Süleymaniye Camii'nde hutbe okunurken ulemâdan birçok kimse ayağa kalkıp padişahın ve devlet erkânının niçin gazâyâ gitmediğini sorup umumi seferberlik istemişti. Öte yandan yeniçeriler de sefere ancak padişahla gideceklerini, artık veziriazam veya serdarların idaresindeki orduya katılmayacaklarını dile getirmişlerdi. Yine padişah Eski Saray'da iken hutbe okumak için çağrılan Ayasofya vâizi Muhyiddin Efendi kalelerin düşman eline geçmesi dolayısıyla "memleket-i İslâm'ın paymal olduğunu" söylemiş, bunun üzerine padişah göz yaşları dökerek bizzat sefere gideceğini bildirmişti (Selânikî, II, 532). Sinan Paşa'nın cephedeki başarısızlıkları yüzünden onu görevden alan III. Mehmed yerine yakın adamı Lala Mehmed Paşa'yı tayin etti (16 Rebülevvel 1004 / 19 Kasım 1595). Böylece ulemâ, asker ve halktan gelen tepkilerin de rolüyle duruma tam anlamıyla hâkim olduğunu göstermek istedi. Nitekim Âlî Mustafa, Lala Mehmed Paşa'nın alışılmadık bir şekilde veziriazamlığa getirilmesinin altında yatan sebebi padişahın idareyi bütünüyle ele almak ve annesi Safiye Sultan ile damadı olan vezirleri, harem ağalarını saraydan sürmek arzusuna bağlar (*Künhü'l-ahbâr*, III, 695). Fakat hasta olan Lala Mehmed Paşa'nın dokuz gün sonra ölümü III. Mehmed'i çok sarstı, günlerce yas tuttu, onun yerine yeniden Sinan Paşa'yı getirmek zorunda kaldı. Bu arada Topkapı Sarayı'nda yaptırdığı sekiz oda ile hamamın inşası bitince uzun süredir oturmakta olduğu Eski Saray'dan buraya taşındı.

Üzüntüsünü üzerinden attıktan sonra III. Mehmed'in bizzat sefere çıkarak kazanacağı başarıyla iktidarı kendi eline alabileceği zehabına kapıldığı anlaşılmaktadır. Ancak kendi başarısızlıklarını örtmek için padişahı bizzat sefere çıkması için sürekli teşvik eden Sinan Paşa'nın ölümüyle Safiye Sultan ekibinin önde gelen siması olan Damad İbrâhim Paşa'yı veziriazamlığa getirmeye mecbur oldu (5 Şâban 1004 / 4 Nisan 1596). Böylece babası III. Murad'ın damadlarının nüfuzu zirveye çıkmış oluyordu. Padişahın, Haçova Meydan Savaşı'ndaki zaferin ardından İbrâhim Paşa'yı birden bire azlederek yerine Cigalzâde Sinan Paşa'yı getirme manevrası ise Safiye Sultan ekibince kısa sürede engellendi. Bu yolda kendisini destekleyen hocası Sâdeddin Efendi'yi daha sonra Safiye Sultan'ın muhalifi olmasına rağmen

şeyhülislâmlığa getirmesi ve ardından nüfuzlu Harem ağalarını âsilere teslim etmesi bu ekibe karşı onun ancak cılız bir cevabı oldu.

Safiye Sultan, seferde kazanacağı başarı sebebiyle kendi kontrolünden iyice çıkacağını zannettiği oğlunun bizzat cepheye gitmesini istemiyordu. Baron Wratislav'ın duyduklarına göre Safiye Sultan, sefer işinin padişahı ve ülkeyi koruma görevinin vezirlere ait olduğunu söyleyerek buna karşı çıkıyordu. Ancak Sinan Paşa yeniçerileri ve askeri alttan alta teşvik ederek padişahın sefere çıkmasını sağlamaya çalışıyordu (*Baron W. Wratislav'ın Anıları*, s. 148-149). Onun ölümü ve İbrâhim Paşa'nın veziriazam oluşu padişahı annesine rağmen kararından döndürmedi. En güvenilir damadının oğlunun yanında bulunmasından dolayı vâlide sultanın da gönlü rahatlamıştı. III. Mehmed ise çıkacağı sefer öncesi hocası ile sık sık görüşüyor, sınır boylarındaki gelişmeler hakkında bilgi alıyor, büyük dedesi Kanûnî Sultan Süleyman'ın Sigetvar seferiyle ilgili takip ettiği strateji hakkında mâlûmat sahibi olmak istiyordu (Selânikî, II, 559, 568).

III. Mehmed seferin hedefini Beç (Vienna) olarak ilân etti. 23 Şevval 1004'te (20 Haziran 1596) İstanbul'dan büyük merasimle yola çıktı, annesi Halkalı'ya kadar onu uğurladı. Kanûnî Sultan Süleyman'dan sonra ilk defa bir Osmanlı padişahının ordunun başında sefere çıkması halkta büyük bir memnuniyet uyandırmıştı. Harekâtın başlangıcında ne yöne gidileceği kararlaştırılmamıştı. Padişah bizzat ordunun başında olduğu için onun şanına yakışır, eski fetihleri hatırlatacak bir harekâtın yapılması düşünülüyordu. Sonunda Eflak, Komorn ve Eğri tercihlerinden sonuncusu öne çıkarıldı, burası Osmanlılar'ın daha önce fethetme muvaffak olamadığı büyük bir kale durumundaydı. Padişah Eğri Kalesi'nin alınmasına şahit oldu (19 Safer 1005 / 12 Ekim 1596). Ardından yapılan meşverete katıldı, takip edilecek strateji belirlenmeye çalışıldı. Önce bu fetih yeterli görülüp çekilme düşünülüyse de kalabalık bir Habsburg ordusunun yakın bir yerde oluşu böyle bir çekilme sırasında büyük bir tehdit ve tehlike arzettiğinden vazgeçilip bu ordunun üzerine yürünmesi kararlaştırıldı. Gelen ilk bilgiler Habsburg imparatorluk ordusunun sayısını ve gücünü belirlemekten uzaktı. Ancak ordunun çok kalabalık ve mükemmel ateşli silâhlarla donanmış olduğu anlaşılınca tereddüt edildi. İbrâhim

III. Mehmed



Paşa taraftarı olarak hadiseyi anlatan Hasanbeyzâde Ahmed (*Târih*, II, 191) ve ondan naklen Solakzâde, Kâtib Çelebi ve Nâimâ gibi tarihçiler, III. Mehmed'in vezîriâzama Eğri'nin fethini yeterli bulup İstanbul'a dönmek istediğini, bundan sonra ordunun kumandasını ona verdiğini bildiren bir kâğıt yolladığını yazar. Bu durum büyük telâşa yol açmış, İbrâhim Paşa, Hoca Sâdeddin Efendi ve Gazanfer Ağa padişahı ikna ederek kalmasını sağlamışlardı (2-3 Rebülevvel / 24-25 Ekim). Seferde bulunan diğer tarihçiler ise böyle bir olaydan bahsetmez. III. Mehmed, Haçova'ya geldiğinde otağı çarpışmaları yakından izleyebileceği bir yere kuruldu. Savaş sırasında bir imparatorluk kuvveti padişahın çadırının bulunduğu yere kadar geldi. Bu durum büyük heyecana yol açtı, bazı vezirler ve İbrâhim Paşa padişahın kıyafet değiştirip kaçırılması teklifinde bulundular (Selânikî, II, 642; Âlî, [s.nşr. Nihal Atsız], s. 107). Hoca Sâdeddin Efendi etkili sözlerle onun yerinde kalmasını sağladı. Üzerinde peygamber hırkası, dizinde peygamber kılıcı olduğu halde sancak altında duran padişahın büyük bir korkuya kapılmasına rağmen yerinden ayrılmaması, onun belirtilenlerin aksine savaşın gidişinin değişeceği inancındaki kararlılığının göstergesidir. III. Mehmed, bir bakıma saltanat hayatının ilk ve son kararlılık gösterisini bu çok kritik saatlerde yapmış, onun yerinden ayrılmadığını gören ordu yeniden toparlanarak savaşın gidişini değiştirmiştir (bk. HAÇOVA MEYDAN SAVAŞI).

Seferde iken üç aylık şehzadesinin ölüm haberini alan III. Mehmed (Selânikî, II, 625) zaferin ardından hemen İbrâhim Paşa'yı azledip Hoca Sâdeddin Efendi'nin de telkiniyle savaşta yararlık gösteren Cigalâzâde Sinan Paşa'yı vezîriâzam yaptı. Fakat bu hususta tam bir kararlılık gösteremedi, annesinin devreye girişi ve gönderdiği mektubun, bunun yanı sıra Sinan Paşa'nın seferden kaçanları tesbit ettirecek cezalandırmasına yönelik tepkilerin de rolüyle yeniden İbrâhim Paşa'yı görev getirdi (14 Rebülâhîr 1005 / 5 Aralık 1596). Hatta Hoca Sâdeddin Efendi'yi yanından uzaklaştırmak zorunda kaldı, ancak sürgün edilmesini önledi. Artık neredeyse tamamıyla annesinin kontrolü altına girmişti. Zamanla İbrâhim Paşa aleyhinde oluşan hava -cephede Serdar Sattırıcı Mehmed Paşa'dan gelen şikâyetler, bilhassa Tatar kuvvetlerini savaşa sokmaması ve barış ümidiyle hareket etmesinin Habsburg ordusuna toparlanma fırsatı

vermesi gibi- ve özellikle bunu fırsat bilen Hoca Sâdeddin Efendi'nin çabaları sonucunda onu azletti (23 Rebülevvel 1006 / 3 Kasım 1597). Bu sırada Safiye Sultan da damadına kırgındı; yine devreye girerek Harem'den çıkma, kendisine bol miktarda hediyeler veren Hadım Hasan Paşa'yı vezîriâzamlığa getirtti. İngiliz elçisi Lello'ya göre Safiye Sultan, Hadım Hasan Paşa'ya içte ve dıştaki üzücü gelişmeleri oğlundan saklamasını sıkı sıkıya tembih etmişti (*The Report of Lello*, s. 42).

Bu sırada cepheden birbiri ardınca kötü haberler İstanbul'a ulaşıyordu. Yanık-kale'nin düşüşü haberi (21 Şâban 1006 / 29 Mart 1598) padişahı üzdü. Bu arada on dört yaşındaki oğlu Selim vefat etti (Selânikî, II, 682). Şeyhülislâm Bostanzâde Mehmed Efendi'nin ölümü üzerine de yerine vezîrâzamin ve muhtemelen annesinin muhalefetine rağmen hocası Sâdeddin Efendi'yi getirdi. Yeni şeyhülislâm vezîrâzama karşı vâlide sultan ve İbrâhim Paşa ekibiyle arasını düzeltti, hatta sadrazamin aldığı rüşvetleri vâlide adına topladığı dedikoduları sebebiyle vaktiyle kendisine muhalefet eden Hadım Hasan Paşa'nın azli konusunda harekete geçti. Hadım Hasan Paşa, Safiye Sultan'ın yaptırdığı Yenicami'nin temel atma törenleri sırasında görevden alındı (3 Ramazan 1006 / 9 Nisan 1598). Lello'ya göre cephe-den gelen kötü haberleri Hoca Sâdeddin Efendi'den alan padişah bunu yaparken annesine haber vermemişti (*The Report of Lello*, s. 43). Selânikî ise olayın Hoca Sâdeddin Efendi, İbrâhim Paşa ve Gazanfer Ağa ittifakıyla gerçekleştirildiğini belirtir (*Târih*, II, 736). Ayrıca Yanık-kale'nin düşüşü ve gelişen olayların yayılması üzerine yeniçerilerin sitemine mâruz kaldığını, hadiseyi serhadden gelen bir yeniçeriden dinleyen padişahın dehşete kapıldığını da yazar (*a.g.e.*, II, 737). Bu sırada İstanbul'da büyük bir veba salgını vardı, padişahın hanımlarından biri, kız kardeşlerinden dokuzu hastalıktan öldü; bir ara azalan salgın yeniden yayılınca padişah Üsküdar'a geçerek Kandilli bahçesinde bir süre oturup hastalığın geçmesini bekledi (4 Rebülevvel 1007 / 5 Ekim 1598). Ayrıca kendisinin II. Selim'in oğlu olduğunu öne süren ve gerçekten ona çok benzeyen biri yakalanıp İstanbul'a getirilince katlinden önce bu şahısla yüzleşti ve hikâyesini onun ağzından dinledi. Bu arada Macar cephesinde serdar tayin edilen Sattırıcı Mehmed Paşa Varat seferinde başarısızlığa uğramış, Budin Habsburg güçlerince

kuşatma altına alınmış, bazı önemli kaleler onların eline geçmişti. Padişah, Cerrah Mehmed Paşa'nın ölümü üzerine yeniden sadrazamlığa getirdiği Damad İbrâhim Paşa'yı hemen Uyvar seferine yolladı (19 Şevval 1007 / 15 Mayıs 1599). Bundan az sonra da Şeyhülislâm Hoca Sâdeddin Efendi vefat etti (12 Rebülevvel 1008 / 2 Ekim 1599).

İbrâhim Paşa sınır boylarında başlangıçta başarılı harekâtlar yaparak durumu biraz toparladı. Ancak bu sırada Anadolu'da büyük Celâfî hareketlenmeleri baş gösterdi, doğu sınırlarında da asayiş giderek bozuldu. Özellikle Karayazıcı Abdülhalim'in isyanı padişahı çok uğraştırdı. İsyanlar sebebiyle Anadolu'dan gelen felâket haberleri İstanbul'da büyük bir infiale yol açıyordu. Padişahın rahatsızlığının bir başka sebebi de Karayazıcı'nın Anadolu'da padişahlık davası peşinde koştuğu yolundaki yoğun dedikoduların İstanbul'da yayılması idi. Nitekim yaptığı tayinlerle ilgili Abdülhalim Şah tuğralı fermanları bizzat padişaha gösterilmişti (Selânikî, II, 834). Ayrıca Karayazıcı'nın rüyasında gördüğü Hz. Peygamber'in kendisine "adi ü dâd ile devlet verildiğini" söylediği rivayetleri kulaktan kulağa yayılmıştı. Padişah, halkı yatıştırmak ve söylentilerin asılsızlığını ispatlamak için harekete geçilmesini emrediyor, yakalanan âsilerin İstanbul'da halk önünde idamlarını bizzat kendisi de izliyordu. İdam edilenler arasında Karayazıcı'nın sözde vezîriâzam tayin ettiği Hüseyin Paşa da vardı (22 Receb 1008 / 7 Şubat 1600). Tam bu sırada yeni bir kriz patlak verdi. Eminönü'nde inşa edilecek olan Yenicami'nin arsasındaki kilise ve havranın yıkılmasına karşılık yenilerinin başka bir yerde yapılmasına izin verildiği haberinin duyulmasına ulemâ ve asker arasında sert tepkilere yol açtı. Cephe-den gelen kötü haberler, Celâfî isyanları yüzünden yaşanan karışıklıklar, bozuk ekonomik şartlar sebebiyle iyice hassaslaşan kesimler, olayı bahane ederek Safiye Sultan'ın en yakın hizmetkârı olan yahudi asıllı Kira Kadın'ı (Esparanzo Malchi) hedef aldılar. Bu olayda, vâlide sultana karşı özellikle onun baskısından iyice bunalmış olan damadlarının parmağı olduğu ileri sürülür. Lello, Halil Paşa'nın rolünü ön plana çıkarır. Askerler, Kira Kadın'ın işlettiği güm-rük iltizamından devlete teslim ettiği ve buradan sipahilere dağıtılan paraların kalp olduğunu ileri sürerek harekete geçtiler. Yine Lello, bunların topluca saraya gidip padişahın yahudi kadının başını

istediklerini ve annesini devlet işlerinden uzak tutmasını dilediklerini yazar (*The Report of Lello*, s. 47-49). Ancak saraydan kaçırılan Kira, Halil Paşa'nın adamlarınca yakalandı ve askere teslim edildi (17 Ramazan 1008 / 1 Nisan 1600). Selânikî, padişahın bu olay ve kilise konusu dolaşısıyla şeyhülislâmı huzuruna çağırarak bu gibi uygunsuz davranışlara yol açılmasını tasvip etmediğini belirttiğini, ayrıca vâlide sultanın da Halil Paşa'yı suçladığını, damatlarından yakındığını, padişahın ise onların bu konularda herhangi bir suçlarının olmadığını söylediğini ifade eder (*Târih*, II, 857, 862).

Habsburglar'a karşı İbrâhim Paşa'nın başarılı hareket haberleri İstanbul'a ulaşmaya başladı. Kanije önlerinde kazanılan savaş ve kalenin teslim alınması (13 Rebîülâhîr 1009 / 22 Ekim 1600) sevinçle karşılandı. Kış mevsimini geçirmek üzere Belgrad'a giden İbrâhim Paşa'nın yeni sefer hazırlıklarıyla meşgulken vefatı üzerine (9 Muharrem 1010 / 10 Temmuz 1601) yerine Yemişçi Hasan Paşa getirildi. İbrâhim Paşa'dan dul kalan Ayşe Sultan ile nişanlanan Yemişçi hemen cepheye sevk edildi. Fakat bu gidişi öncesinde padişahla yaptığı yazışmalardan anlaşılacağına göre sefere çıkmamak için türlü bahaneler ileri sürmüştü. Özellikle hazinenin para sıkıntısını dile getirdi, masrafları karşılayacak gelirlerin Celâli fesadının da etkisiyle toplanamadığını, askerinin maaşlarını ödemekte büyük zorluklar çektiğini belirtti, zaman zaman padişahın iç hazineden para aktarması ricasında bulundu. III. Mehmed ise iç hazinenin çeşitli amaçlarla sık sık kullanılmasından oldukça rahatsızdı; iç hazineden alınan borçların bir an evvel yerine konmasını, devlet hazinesinin iyi idare edilmesini istedi. Yemişçi Hasan Paşa, bu arada Habsburglar'la devam eden savaşın sona erdirilmesi için Fransızlar'ın devreye girdiğini padişaha bildirdi, padişah da bunu olumlu karşıladı. Yazışmalar III. Mehmed'in Avrupa ahvaliyle ilgilendiğini gösterir. Daha önce annesi aracılığıyla İngiliz politikalarına meylenmiş, I. Elizabeth ile irtibat kurmuştu. O sırada Fransa ile de iyi ilişkiler sürüyordu. Bunda, İngiliz elçisi Edward Barton ve ardından Henry Lello ile Fransız elçisi Francois Savary de Brèves önemli rol oynamışlardı. Padişah aracılık rolü üstlenen Fransa'yı "eski bir dost" olarak anmıştı. Erdel meselesine dair raporları da okumuş, barış teklifleri arasında yer alan Erdel'in Habsburglar'a terkine şiddetle karşı çıkmış, buradaki eski statünün

sürmesini arzuladığını bildirmişti. Padişahın ölen İngiliz kraliçesinin yerine kimin geçtiğini, Fransa ile İngiltere'nin durumunu sorduğu, İspanyollar'ın faaliyeti ve Hollanda'ya karşı olan savaş konularında bilgilendirildiği anlaşılmaktadır. Yine giderek tırmanma eğilimi gösteren doğu problemleri ve sınır olayları hakkında bilgi almıştı.

Macaristan'a hareket eden Yemişçi Hasan Paşa, Belgrad'a vardığında Anadolu'da Karayazıcı'nın kuvvetlerinin bozguna uğratıldığı haberleri İstanbul'a ulaştı (Safir 1010 / Ağustos 1601). Kanije'yi kuşatan Habsburg ordusu ise başarısızlığa uğratıldı (22 Cemâziyelevvel 1010 / 18 Kasım 1601). İstolni Belgrad'a yeniden hâkim olundu (Ağustos 1602), Peşte'yi alıp Budin'i kuşatan Habsburg ordusu geri çekilmek zorunda kaldı (18 Ekim 1602). Karayazıcı'nın Canik dağlarında ölümünün ardından onun yerini alan kardeşi Deli Hasan, Celâli serdarı tayin edilen Sokulluzâde Hasan Paşa'yı Tokat Kalesi'nde kuşatıp onu kale kapısı önünde öldürttü (27 Şevval 1010 / 20 Nisan 1602). Deli Hasan'ın faaliyeti onun af dileyip Bosna beylerbeyiliğine gönderilmesiyle sona erdi (Şevval 1011 / Mart 1603).

Bu hadiseler cereyan ederken İstanbul'da padişahi da içine alan karışıklıklar vuku buldu. Olayın başlangıcı, Yemişçi Hasan Paşa'nın Şeyhülislâm Sun'ullah Efendi ile çekişmeye girerek ulemâ tayinlerine karışması, birçok kimsenin yerini değiştirmesi ve büyük ilmiye makamlarına yeni tayinler yapmasına bağlanır. Aslında o vakte kadar görülmemiş ölçüde içeride ve dışarıda yaşanan sıkıntılar, bitmeyen savaşlar, Anadolu'nun yangın yeri haline gelişi genel bir rahatsızlığa yol açmış, tepkiler çeşitli iktidar odaklarının kendi şahsî çıkarları için iyi bir zemin oluşturmuş, tahrik edilen askerler aralarındaki hesaplaşmaları da ortaya çıkararak yeni karışıklıklara sebep olmuşlardı. Özellikle sipahilerle yeniçeriler arasında daha eskiye giden husumet çeşitli tahriklerle iyice su yüzüne çıktı. Sipahilerin önde gelenleri kaymakam Saatçi Hasan Paşa'ya karşı tepkiliydi. Vaktiyle vezîriâzâmın sefere çıkmama isteğine şiddetle muhalefet ettiği için azledilen Şeyhülislâm Sun'ullah Efendi de sipahilerin hareketini destekliyordu. Nitekim bu grupların hareketlenmesi üzerine padişah önce Saatçi Hasan Paşa'yı görevden aldı, ardından Hocaazâde Mehmed Efendi'nin yerine yeniden Sun'ullah Efendi'yi şeyhülislâm yaptı (22 Receb 1011 / 5 Ocak 1603). Sipa-

hi zorbaları bununla yetinmediler, sara-ya giderek padişahi ayak divanına davet ettiler. III. Mehmed fazla tereddüt etmeden bu isteği kabul etti. Bunun sebebi tehdit altında olmaktan çok, muhtemelen annesinin tesiri altında olmadığını göstermek ve bizzat olaya müdahale ederek önlemek ümidine kapılması idi. Hüseyin Halife, Poyraz Osman ve Kâtib Cezmi (dönemin kaynaklarında Cüz'i), ayak divanında vezirler aracılığıyla değil doğrudan padişaha hitap ederek devletin durumu hakkında şikâyetle bulundular, bazı devlet adamlarının durumundan bahsettiler. Lello'ya göre ise vâlide sultanın devlet işlerinden elini çekmesini ve uzaklaştırılmasını talep ettiler. Padişah onlara annesinin ve paşaların kusuru olmadığını, bütün kabahatin olaylardan kendisini haberdar etmeyen Saatçi Hasan Paşa'ya ait bulunduğunu söyledi. Bunun üzerine Saatçi Hasan Paşa huzura getirildi. Vâlide sultanın ve kapı ağasının mektuplarını gösteren Hasan Paşa kendini kurtardı. Padişah ise şaşırıp ve bir şey diyemedi. Ardından bundan böyle devlet işlerine sadrazamdan başka kimseyi karıştırmayacağını vaad etti; fakat askerler yatışmadı, annesinin uzaklaştırılmasını ve diğerlerinin kendilerine teslim edilmesini istediler; eğer bu yapılmazsa onu tahttan indirip yerine oğlunu getireceklerini söylediler. Korkuya kapılan III. Mehmed, Kapağası Gazanfer Ağa ile Dârüssaâde Ağası Osman Ağa'yı huzuruna getirip büyük bir üzüntüyle boyunlarını vurdurdu ve askere teslim etti; annesinin sürgüne yollanmasını ise önledi (*The Report of Lello*, s. 55).

23 Receb 1011'de (6 Ocak 1603) vuku bulan bu olayda asıl hedef olan Yemişçi Hasan Paşa ile ilgili bir karar alınmamıştı. Durumdan haberdar olan ve hemen İstanbul'a gelen Yemişçi Hasan Paşa nişanlısı Ayşe Sultan'ın sarayına inmiş, onun gelişi duyulunca Sun'ullah Efendi idamı için fetva vermiş, haberi alan III. Mehmed ise idama karşı çıkararak vezirlerle kendi arasına hiç kimsenin giremeyeceğini söylemiş, bunun üzerine sipahiler Atmeydanı'na Ayşe Sultan sarayına gitmişler, ancak içeri giremeyince dağılmışlardı. Sipahilerin rakibi olan yeniçerilere dayanmak üzere Ağakapısı'na sığınan Yemişçi Hasan Paşa, padişaha yolladığı arızada olayların baş müsebbibi olan Sun'ullah Efendi'nin hilâfet makamına göz diktiğini, sipahileri de bu maksatla ayaklandırdığını bildirdi (Hasanbeyzâde Ahmed, II, 244, 256). Onun ya ortadan kaldı-

rılmasını ya da sürgün edilmesini istedi. Sadâret kaymakamı olan Güzelce Mahmud Paşa'nın da isyandaki rolü dolayısıyla idamını talep etti. Lello, Güzelce Mahmud Paşa'nın hem Yemişçi'nin makamına hem de henüz nişanlı bulunduğu Ayşe Sultan'a sahip olmak için onun aleyhine davrandığını yazar (*The Report of Lello*, s. 52-53). Sonunda yeniçerilerin desteğini alan Yemişçi Hasan Paşa isteklerini padişaha kabul ettirdi, en büyük rakibi olan Sun'ullah Efendi görevden alındı. Sipahi zorba başları teker teker yakalanıp idam edildi. Bunlardan daha önce padişaha ağır sözler söyleyen Hüseyin Halife III. Mehmed'in huzuruna getirilip orada boynu vuruldu. Böylece isyanı bastıran Yemişçi Hasan Paşa artık rakipsizdi ve padişah nezdinde itibarı artmıştı. Buna güvenerek rakip olabilecek durumdakileri uzaklaştırmaya, bir bölümünü de öldürtmeye başlaması huzursuzluğa yol açtı. Ardından vâlîde sultanı devreden çıkarmaya ve padişahı bütünüyle kendisine bağlamaya çalıştı. Lello, Yemişçi Hasan Paşa'nın Safiye Sultan'ı padişaha şikâyet ettiğini, III. Mehmed'in durumu annesine aktardığını, vâlîde sultanın da oğluna kendisi tarafından idare edildiğini söylemekle Yemişçi'nin aslında ona hakaret ettiğini, askerleri parayla kendi tarafına çektiğini, bir huzursuzluğa yol açabileceğini anlattığını, böylece Yemişçi'nin sonunun hazırlandığını yazar (*a.g.e.*, s. 60). Sadrazam görevden alınıp (27 Rebülâhîr 1012/4 Ekim 1603) on iki gün sonra idam edildi ve yerine Mısır'da bulunan Malkoç Ali Paşa getirildi.

İstanbul'da bu olaylar cereyan ederken sarayda III. Mehmed, tahtına göz koyduğunu ve kendisini tahttan indireceğini düşündüğü büyük oğlu Mahmud'u öldürmüştü. İç isyanla kendisini tehdit altında hisseden, hatta sefere çıkma isteğini halk arasında yayan, ancak bunun için sağlığının elverişli olmadığını anlayan III. Mehmed, askerin oğlu Mahmud'u desteklediğini bilerek ondan şüphelenmekteydi. Vâlîde sultan ise oğlu lehine birtakım girişimlerde bulunan şehzadenin annesini hiç sevmiyordu ve onu dikkatle takip ettiriyordu. Sonunda Lello'nun anlattığına göre şehzade iki gün falakaya yatırılıp konuşurulmak istendi, ancak annesinin faaliyetlerinden haberi olmadığı için hiçbir şey söylemedi. Annesi ise durumu izah ederek oğlunun ileride tahta geçip geçmeyeceğini merak ettiği için bir şeyhe fal baktırıldığını, şeyhin kendisine gönderdiği kağıtta sadece oğlunun tah-

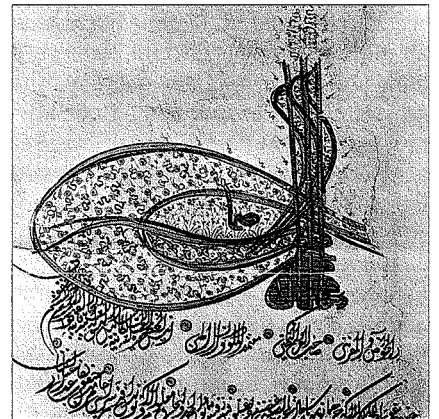
ta geçeceği bilgisinin bulunduğunu, bunun padişahın ölümüyle mi yoksa tahttan indirilmesiyle mi gerçekleşeceğiyle ilgili bir ifadenin yer almadığını belirttiyse de sonuç değişmedi. Şehzade Mahmud boğularak öldürüldü, annesi ve otuz kadar hizmetçisi denize atıldı (27 Zilhicce 1011/7 Haziran 1603).

III. Mehmed'in bu olaydan nasıl etkilendiği tam olarak bilinmemektedir. Ancak doğu cephesinden gelen kötü haberlerle (Tebriz'in düşüşü: 15 Cemâziyelevvel 1012/21 Ekim 1603, Nahçıvan'ın tahliyesi: 15 Ekim ve Erivan/Revan'ın muhasarası: 15 Kasım) sarsılan padişahın rahatsızlığının giderek arttığı ve melankolik mizacı yüzünden iyice içine kapandığı anlaşılmaktadır. 21 Cemâziyelevvel 1012'de (27 Ekim 1603) saraya giderken bir derviş kendisine elli altı gün sonra büyük bir olay olacağını, gafil bulunmaması gerektiğini söylemiş, ardından 14 Receb'de (18 Aralık) hastalığı iyice artmış ve 16 Receb'de (20 Aralık) vefat etmiştir. Mehmed b. Mehmed er-Rûmî onun şişmanlıktan kaynaklanan mide rahatsızlığından mustarip olduğunu belirtir. Bazı kaynaklarda da kalp krizi sonucu öldüğü kaydedilir. Türbesi Ayasofya Camii haziresindedir.

Devrin kaynaklarında saf, kolayca inanmaya mütemayil, sakin tabiatlı, son derece dindar bir padişah olarak anılan III. Mehmed'in çok çabuk üzülen ve kötü olaylar karşısında metanetini koruyamayan bir yapısı olduğu anlaşılmaktadır. Kendisini gören bazı yabancı gözlemciler onu kısa boylu, şişman, açık tenli, hantal görünüşlü, kara sakallı olarak tarif eder. Bir Venedik raporunda akıllı, yiğit, ancak şehvet düşkün, yumuşak ve kadınsı, ürkek tavırlı gösterilmesi tam olarak doğru değildir. Avdan hoşlandığı, ok yapımında usta olduğu, daima kılıç ve yay ile gezdiği belirtilir. Üzerinde annesi Safiye Sultan'ın büyük etkisi vardı. Başlangıçta annesinin ve ekibinin tesirinden kurtulmak ve müstakil olarak idareyi ele almak düşüncesinde olmasına karşılık söz dinleyen, kolay ikna edilebilen, ısrarcı olmayan sakin mizacı yüzünden bunu başarabilecek bir dirayet gösteremedi. Şehzadelik yıllarında edindiği idarî tecrübeyi padişahlığı zamanında tam olarak yansıtamamakla birlikte babası dönemindeki uygulamalardan rahatsızlık duyduğu ve halkla daha çok irtibat kurmayı tercih ettiği anlaşılmaktadır. Muhtemelen, tahta geçtikten hemen sonra on dokuz kardeşinin katli olayının ağırlığını bütün saltanatı boyunca üzerinden atamamıştır. Öm-

rünün sonlarında büyük oğlunun da aynı âkıbete uğraması onun daha da içine kapanmasına yol açmıştır. Atalarının geleceğini sürdürerek gazâ için sefere çıkması mecbur bırakılmaktan çok kendi isteğinin bir sonucudur. Hıristiyanlara karşı genellikle hoşgörülü olduğu, bazı esir alınmış yabancı misyon mensuplarını serbest bıraktığı belirtilir. Avrupa'daki gelişmeleri kendisine sunulan raporlar yardımıyla takip etmeye çalıştığı, İngiltere ve Fransa ile diplomatik münasebetlere önem verdiği anlaşılmaktadır. İngiliz Kraliçesi I. Elizabeth'in gönderdiği, üzerinde çalar saat olan büyük bir orgu sarayda kurdurarak hayranlıkla dinlediği bilinmektedir (Mayers, s. 214-223). Safiye Sultan ve ekibi onun sekiz yıllık saltanatı dönemine damgasını vurmuş, batıda önceki mücadelelere benzemeyen yoğun ve uzun savaş ortamı, bundan da önemlisi içeride Anadolu'yu derinden sarsan Celâli hareketleri ve saltanatının sonlarında doğu cephesinde uğranılan kayıplar, son derece bozuk ekonomik durum, genel bir hoşnutsuzluğun ortaya çıkışına ve hakkında menfi kanaatlerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Entelektüel bir kimliği olduğu, kendisine sunulan edebî eserleri ilgiyle karşıladığı, iyi şiir yazdığı ve Adlî mahlasını kullandığı bilinmektedir. Hasan Kâfi Akhisârî, devletin içinde bulunduğu durum hakkında yazdığı risâlesini İbrâhim Paşa vasıtasıyla ona sunmuş ve padişahın takdirini kazanmıştır. Ayrıca Tâlikizâde *Fetihnâme-i Eğri*'yi onun adına kaleme almıştır. Selânikî, Âîf Mustafa, Hoca Sâdeddin Efendi gibi tarihçiler yanında Nevî ve Şair Bâkî de onun saltanatı

III. Mehmed'in tuğrası



zamanının önde gelen simalarındır. Oğullarının her birinin başka hanımlardan olduğu belirtilmektedir. Adı bilinen şehzadelerinden üçü Manisa'da doğmuştur. Beş oğlundan ikisi (Selim ve Cihangir) küçük yaşta ölmüştür. İdam ettirdiği Mahmud'un dışında diğer iki oğlu Ahmed ve Mustafa daha sonra tahta çıkmışlardır. Kayda değer önemli bir hayratı yoktur. Medine'de yüksek pâveli bir medresenin onun tarafından yaptırıldığı belirtilir (Atâî, s. 444, 509).

BİBLİYOGRAFYA :

BA, MD, nr. 49, s. 252, hk. 640; nr. 52, s. 285, hk. 759; nr. 53, s. 140, hk. 402; BA, Ruûs, nr. 242, s. 64, 91; BA, MD Zeyli, nr. 2, s. 45, 46, 54; BA, A.DVN, nr. 794; Cengiz Orhonlu, *Osmanlı Tarihine Âit Belgeler, Telhisler: 1597-1607*, İstanbul 1970, s. 6-88; *The Report of Lello Third English Ambassador to the Sublime Porte: Bâbiâli Nezdinde Üçüncü İngiliz Elçisi Lello'nun Muhtırası* (nşr. ve trc. Orhan Burian), Ankara 1952, s. 42-61; B. W. Wratislaw, *Baron W. Wratislaw'ın Anıları* (trc. M. Süreyya Dilmen), İstanbul 1996, s. 50-180; Selânikî, *Tarih* (İpşirli), II, 433-864; Âli, *Kühû'l-ahbâr (Gelibolulu Mustafa Âli ve Kühû'l-ahbâr'nda II. Selim, III. Murat ve III. Mehmet Devirleri)* (haz. Fâris Çerçi), Kayseri 2000, III, 648-697; a.e. (s.nşr. Nihal Atsız, *Âli Bibliyografyası* ekinde), İstanbul 1968, s. 53-112; Hasanbeyzâde Ahmed, *Tarih* (haz. Nezihi Aykut, doktora tezi, 1980), İÜ Ed. Fak. Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 3277, II, 163-269; *Mehmed b. Mehmed er-Rûmî (Edirneli)'nin Nuhbetü't-tevârih ve'l-ahbâr'ı ve Tarih-i Âli Osmân'ı* (haz. Abdurrahman Sağırli, doktora tezi, 2000), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 484-609; Atâî, *Zeyli Şekâik*, s. 444, 509; Peçuytu İbrâhim, *Tarih*, II, 163-290; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, I, 43-221; Solakzâde, *Tarih*, s. 635-640; Naimâ, *Tarih*, I, 116-367; T. Dallam, *The Diary of Master Thomas Dallam: 1599-1600*, London 1893, s. 69-71; Glover, *The Journey of Edward Barton Esquier* (S. Purchas, *His Pilgrimes*, VIII içinde), Glaskow 1905, s. 304-320; Sanderson, *The Travels of John Sanderson in the Levant: 1584-1602*, London 1931, s. 58, 85-86; Hammer (Atâ Bey), VII, 195-249; VIII, 4-41; Danişmend, *Kronoloji*, III, 142-228; S. A. Skilliter, "Three Letters from the Ottoman Sultan Saifye to Queen Elizabeth I.", *Documents from Islamic Chanceries* (ed. S. M. Stern), Oxford 1965, s. 119-157; a.mlf., "Meşmed III", *EI²* (İng.), VI, 981-982; Tülay Reyhanlı, *İngiliz Gezginlerine Göre XVI. Yüzyılda İstanbul'da Hayat (1582-1599)*, Ankara 1983, s. 57, 62-67; Feridun M. Emecen, *XVI. Asırda Manisa Kazâsı*, Ankara 1989, s. 37-39; L. P. Pierce, *Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükûmranlık ve Kadınlar* (trc. Ayşe Berktaş), İstanbul 1996, s. 131, 140, 164-165, 299, 309, 347; İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Üçüncü Mehmed'in Oğlu Şehzade Mahmud'un Ölümü", *TTK Belleteri*, XXIV/94 (1960), 263-267; Stanley Mayers, *Sultan'ın Orgu* (trc. M. Halim Spatar), İstanbul 2000, tür.yer.; M. Tayyib Gökbilgin, "Mehmed III", *İA*, VII, 535-547; Çiğdem Balım, "Safiyye Wâlide Sultan", *EI²* (İng.), VIII, 817.



FERİDUN EMECEN

MEHMED III TÜRBESİ

XVII. yüzyılın başlarında inşa edilen türbe.

Ayasofya Camii avlusunda Sultan II. Selim Türbesi'nin güneyinde köşe başında yer alan türbe III. Mehmed'in vefatından (ö. 1012 / 1603) sonra yaptırılmıştır. Türbenin inşasına I. Ahmed zamanında devrin başmimarı Dalgıç Ahmed Ağa tarafından 1013 (1604) yılında başlanmış, daha sonra yerine geçen Sedefkâr Mehmed Ağa tarafından 1017'de (1608-1609) tamamlanmıştır.

Sekizgen plana sahip olan yapı çift kubbe ile örtülmüştür. Dış kubbe duvarlara, iç kubbe içeride yer alan sekiz sütunun taşıdığı sivri kemerlere oturmaktadır. Dıştan mermer kaplamalı olan türbede cepheler ikili düzen içinde üç sıra pencerelere sahiptir. Alt sıra pencereler dikdörtgen açıklıklı ve söveli, üst sıra pencereler sivri kemerli olarak düzenlenmiştir. Ayrıca kasnaksız olan kubbede yuvarlak kemerli dört pencere vardır. Yatay ve dikey silmelerle hareketlendirilmiş olan türbenin köşelerinde de iri kaval silmeler bulunmaktadır. Cepheler, en üstte bir sıra mukarnas dizisi üzerinde yer alan bitkisel dekorlu bir friz ile son bulur. Yapının güney cephesinde alt sıra pencerelemin üzerinde boydan boya cepheyi kaplayacak şekilde işlenmiş ve üç satır ha-

linde düzenlenmiş yirmi dört mısralık bir kitâbe mevcuttur.

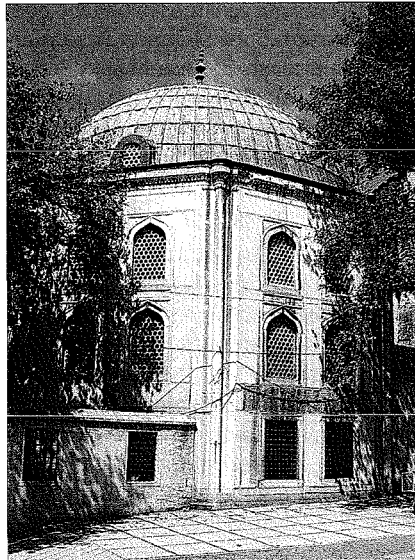
Türbenin doğu cephesinde yer alan kapısı önünde geç dönemde yenilenmiş üç birimli bir revak bulunmaktadır. İki yandan kapatılarak ayrı birimler halinde türbeye dahil edilen bu bölümde sütun başlıklarında, korkuluk levhalarında, ahşap kapı kanatlarında ve kalem işi süslemelerde barok özellikler görülmektedir. Kapının iki yanında, üstte birer manzara resmi ile altta çini karoları taklit eden kasetli kompozisyonlar vardır.

Türbeye geçi sağlayan kapının üstünde istiridyeye kabuğu şeklinde bir alınlık bulunmaktadır. Kapı üzerinde iki satır halinde altı mısralık bir kitâbe mevcuttur. Basık kemerli kapı açıklığı içeride Bursa kemeri şeklinde düzenlenmiştir. Kapının iki tarafında birer dolap nişi vardır. Kapının solundaki köşede yer alan bir merdivenle üstteki balkona ulaşılmaktadır.

İçeride ikinci sıra pencerelerin alt hizasına kadar duvarlar çinilerle kaplanmıştır. Yazılı ve bitkisel dekorlu çiniler XVII. yüzyılın başına tarihlendirilen sır altı tekniğinde İznik çinileridir. Düz yeşil renkli panoları oluşturan çiniler ise renkli sır tekniğindedir. En üstte lâcivert zemin üzerine beyaz renkte sülüs hatlı âyet kuşağı (Cum'a sûresi) bütün mekânı çevreler. Kitâbenin sonunda dilimli bir rozet içinde kırmızı zemin üzerine beyaz harflerle hattat imzası bulunmaktadır (Ketebehû el-fakir Muhammed).

Çinilerin üzerinden başlayarak duvar yüzeyleri ve kubbe içi kalem işleriyle süslenmiştir. Kırmızı, mavi, yeşil, beyaz renklerin hâkim olduğu süslemelerde bitkisel ve geometrik desenler görülmektedir. Geç dönemde yenilenen bu kalem işlerinde renkler bozulmuş olmasına rağmen klasik desenler büyük oranda muhafaza edilmiştir. Duvarlarda rûmî ve palmetlerden oluşan süslemeler, üst sıra pencere aralarında salbekli şemselere, pencere sıraları arasında geometrik geçmeli bordürler vardır. Orta sıradaki pencerelerden bazılarının etrafında "C" ve "S" kıvrımlı barok süslemeli bir bordür bulunmaktadır. Kubbe içinde madalyonlu düzenlemelerle sülüs ve kûfi kitâbe kuşakları görülür. Pandantiflerde ise Allah, Muhammed, Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Hasan ve Hüseyin yazıları yer almıştır. Türbede kapı, pencere ve dolap kanatlarında on kollu yıldızdan gelişen geometrik kompozisyonlar mevcuttur. Batı cephesinde III. Mehmed'in sandukası ekse-

III. Mehmed Türbesi - Sultanahmet / İstanbul





III. Mehmed
Türbesi'nin
kapısı

ninde yer alan pencerenin kanatlarında yıldızların içleri fildişi kakmalıdır.

İçte etrafı sekili ve zemini tuğla döşeli türbe olan dört sanduka bulunmakta, öndeki sakıf bölümünün iki yanında üç sanduka yer almaktadır. Ayvansarâyî ise türbe içinde yirmi altı, türbe dışında sakıfın iki yanında dört sandukanın olduğunu belirtmektedir (*Hadikatü'l-cevâmi'*, I, 7). Türbede III. Mehmed, eşi Handan Sultan, III. Murad'ın kızları ve I. Ahmed'in kızları ile şehzadeleri yatmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-cevâmi'*, I, 6-7; Ahmet Refik [Altınay], *Hicri On Birinci Asırda İstanbul Hayatı (1000-1100)*, İstanbul 1931, s. 26-27; Halûk Şehsuvaroğlu, *Asırlar Boyunca İstanbul*, İstanbul, ts., s. 154; Oktay Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimârisi*, İstanbul 1986, s. 502; Tahsin Ömer Tahaoğlu, *İstanbul'da Osmanlı Türbelerinin Tipolojisi* (doktora tezi, 1988), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 214-220; Hakkı Önkal, *Osmanlı Hanedan Türbeleri*, Ankara 1992, s. 187-193; M. Orhan Bayrak, *Türkiye Tarihi Yerler Klavuzu*, İstanbul 1994, s. 336-337; Behçet Ünsal, "İstanbul Türbeleri Üzerine Stil Araştırması", *VD*, XVI (1982), s. 85; Uğur Tanyeli, "Mehmed III Türbesi", *DBİst.A*, V, 338-339.



AHMET VEFA ÇOBANOĞLU

MEHMED IV

(محمد)

(ö. 1104/1693)

Osmanlı padişahı
(1648-1687).

30 Ramazan 1051 (2 Ocak 1642) tarihinde İstanbul'da doğdu. Babası Sultan İbrâhim, annesi Hatice Turhan Sultan'dır. Ava olan tutkusundan dolayı "Avcı" lakabıyla anılır. Çocukluğunu sarayda geleneksel ortam içinde geçirdi. Bu sırada Şâmî Yûsuf ve Şâmî Hüseyin efendiler tarafından eğitildi (Şeyhî, I, 135-136, 265-266). Babasının dengesiz davranışlarının sürmesi üzerine büyükannesi Kösem Sul-

tan'ın, devlet adamlarının ve yeniçerilerin muvafakatiyle 18 Receb 1058'de (8 Ağustos 1648) yedi yaşında iken Osmanlı tahtına çıkarıldı. Kısa kesilen, sadece şeyhülislâmın, sadrazamın ve vezirlerin katıldığı biat töreninin ardından büyük annesiyle bostancıbaşıya teslim edildi. Bir hafta sonra kılıç alayı töreni yapıldı ve Eyüp Sultan Camii'nde Şeyhülislâm Hoca Abdürrahim Efendi'den kılıç kuşandı. Cülûs bahşişi meselesi, başta Cinci Hoca olmak üzere Sultan İbrâhim döneminin zengin ve nüfuzlu kişilerinden zorla alınan paralarla halledildi.

Saltanatının ilk günlerinde, taraftarlarının kendisini tekrar tahta çıkarma girişimleri üzerine babası Sultan İbrâhim devlet ricâlinin ve yeniçerilerin ittifakıyla öldürüldü. Yaşının küçüklüğü dolayısıyla hükümdarlığının ilk sekiz yılında iktidar büyük annesi, annesi ve bunların taraftarları arasında paylaşıldı; ülke karışıklıklar içinde kaldı. Ocak ağalarına dayanan Kösem Sultan ile Sofu Mehmed Paşa arasındaki rekabet, sipahi ulûfelerinin geciktirilmesi, yedi yılda bir yapılan çıkmaların gecikmesi ve Yeniçeri Ocağı'nın nüfuzunun artması gibi sebepler yüzünden 7 Şevval 1058'de (25 Ekim 1648) Sultan Ahmed Camii Vak'ası çıktı. Atmeydanı'nda toplanan ve Sultan İbrâhim'in katlini protesto eden sipahilerle iç oğlanlarının isyanları, yeniçeriler üzerinde büyük nüfuzu bulunan Kara Murad Ağa ve Koca Muslihüddin Ağa'nın çabalarıyla bastırıldı. Ancak bu defa da devlet yeniçeri ağalarının kontrolüne girmişti. Adı geçen ağalar dışında Bektaş, Kara Çavuş gibi ocak ağalarının nüfuzları iyice arttı. Kösem Sultan'la iş birliği halinde olan ocak ağaları, Osmanlı donanmasının Foça'da Venedik filosuna yenilmesini bahane ederek Sadrazam Sofu Mehmed Paşa'yı ortadan kaldırdılar. Böylece Kösem Sultan önemli bir rakibinden kurtulmuş oldu. Büyük vâlidinin tavsiyesi ve Müneccimbaşı Hüseyin Efendi'nin telkiniyle Kara Murad Ağa (Paşa) vezîriâzamlığa getirildi.

O sıralarda Sivas, Antep ve Afyon gibi Anadolu'nun çeşitli yerlerinde bazı zorbalık nüfuzlarını arttırmışlardı. Kara Murad Paşa bunları büyük ölçüde bertaraf etmeyi başardı. Fakat bu başarısına rağmen devlet işlerine Kösem Sultan ile ocak ağalarının karışmasına tahammül edemiyordu. Şeyhülislâm Abdürrahim Efendi ile oğlu İstanbul Kadısı Mehmed Efendi ise lüks yaşantılarıyla halkın nefretini çekiyorlardı. Ulûfelerini alamayan sipahi-

ler yeni bir isyan başlatınca İstanbul ve Galata esnafından toplanan avârız gelirleriyle bu mesele halledildi. Bu arada Sultan Mehmed'in sünneti yapıldı. O sıralarda Girit'te Venedikliler'le devam eden savaşlar Osmanlılar aleyhine gelişme gösteriyordu. Kara Murad Paşa ocak ağalarının kendisini ortadan kaldırmak istediklerini öğrenince, "Bir memlekette dört vezîriâzam olmaz" diyerek sadâretten çekildi, yerine Melek Ahmed Paşa getirildi (7 Şâban 1060/5 Ağustos 1650). Ağaların güdümünde olan yeni sadrazam döneminde hazine para sıkıntısı içindeydi. Ağalar ise sağlam parayı kendilerine ayırıp ayarı bozuk ve eksik akçeyi asker ulûfesi olarak piyasaya sürdüler; bunun üzerine ülkede büyük bir enflasyon ortaya çıktı.

Bu gelişmeler esnasında on yaşındaki Sultan Mehmed Enderun ağalarının gözetiminde saray bahçelerinde, Kâğıthane'de av eğlenceleriyle vakit geçirmekteydi. Dönemin mutaassıp zümresi Kardızâdeliler'in sarayda büyük etkisi vardı. Bunlardan Üstüvânî Mehmed Efendi'ye padişah şeyhi unvanı verilmişti. Asıl önemli gelişme ise padişahın ileride büyük bir tutku haline gelecek olan av merakının başlaması idi. Girit'teki başarısızlıklar ve Para (Paros) adası önlerindeki deniz savaşından sonra Venedikliler'in Çanakkale Boğazı'nı kapatmaları ticareti vurmuş, İstanbul sıkıntı içine düşmüştü. Devlet idaresi Kösem Sultan'ın para hırsıyla yanan adamlarının elinde felce uğramış, yüksek enflasyonun, rüşvet ve yolsuzlukların sebep olduğu karışıklıklar İstanbul esnafının ve halkın ayaklanmasına yol açmıştı. Halk, önlerinde Şeyhülislâm Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi olduğu halde saray kapılarına dayandığında IV. Mehmed ayak divanına çıkmak zorunda kaldı. Yayımlanan hatt-ı hümayunla kanuna aykırı vergi alınmayacağı'nın duyurulması ve Melek Ahmed Paşa'nın görevden alınmasıyla bu grup bir parça yatıştırıldı; yeniçerilerin şehri tutması üzerine de sivil halk iyice sindirildi. Kendi adamı olan Siyavuş Paşa'nın sadârete getirilmesiyle Kösem Sultan bu bunalımdan da sıyrılmış, fakat sarayda kendisine karşı muhalefet gittikçe artmaya başlamıştı. Bu muhalefetin başı saray ağalarının desteğini alan küçük vâlide Turhan Sultan idi. Dengelerin aleyhine bozulduğunu gören Kösem Sultan hem rakibinden kurtulmayı hem de saf bir kadın olan Şehzade Süleyman'ın annesini idare etmenin daha kolay olacağını düşünerek

IV. Mehmed'i indirip kardeşi Süleyman'ı tahta çıkarmayı düşünüyordu. Ancak bu tasarısını gerçekleştiremeden 16 Ramazan 1061'de (2 Eylül 1651) saray ağaları tarafından öldürüldü; adamları olan ocak ileri gelenleri de teker teker yakalanarak ortadan kaldırıldı.

Kösem Sultan'ın ardından devlet idaresinde Vâlide Turhan Sultan ile saray ağalarının beş yıl kadar sürecek iktidarı başladı. Yeni dönemin ilk önemli hadisesi, Dârüssaâde Ağası Uzun Süleyman Ağa ile anlaşmazlığa düşen Vezîriâzam Siyavuş Paşa'nın azli oldu. Yerine getirilen Gürcü Mehmed Paşa'nın başarısızlığı karşısında Hocaâde Mesud Efendi'nin tavsiyesi üzerine sadrazamlığa alacağı malî kararlar kimsenin karışmaması şartıyla Tarhuncu Ahmed Paşa tayin edildi (13 Receb 1062 / 20 Haziran 1652). Ahmed Paşa gümrükleri, mutfak ve tersane masraflarını denetleyerek suistimali önlemeye çalıştı. Onun zamanında ulemâ arasında da kargaşa çıktı. Sadrazamın bütçe açığını kapatmak için bütün devlet memurlarına irsâliye vergisi koyması, mesken ve değirmenlerden vergi alması büyük tepkilere yol açtı. Ulemâ Bahâî Mehmed Efendi'nin şeyhülislâmlığa tayiniyle yatıştırıldı. Sadrazam ayrıca zeâmet, has ve başmaklıkların fazlasını mîrleşirdi, böylece devlet gelirini 700.000 kuruş arttırdı. Yeni vergiler özellikle Üsküdar halkının ve sipahilerin tepkisine sebep olunca Tarhuncu Ahmed Paşa gözden düştü. Hazine gelirleriyle giderleri arasın-

da 1200 yük akçe farkının saray mensuplarının masraflarından kaynaklandığını tesbit ettiğinde bunların tepkisini çekti. 1062 Zilhiccesinde (Kasım 1652) çıkan büyük yangın ise İstanbul halkını perişan etmişti. Tarhuncu Ahmed Paşa, koyduğu vergilerin sebep olduğu hoşnutsuzluklara tahtta değişiklik yapmak istediği söylentileri de eklenince 21 Rebülâhîr 1063'te (21 Mart 1653) öldürüldü ve yerine Kaptanıderyâ Derviş Mehmed Paşa getirildi.

Yeni sadrazam zamanında İstanbul'da yiyecek fiyatları aşırı derecede yükseldi. Kaptanıderyâ Kara Murad Paşa kumandasındaki Osmanlı donanması Çanakkale Boğazı'nda Venedik donanmasını yenerek boğazın Osmanlı gemilerine açılmasını sağladı; bu arada İstendil (Tinos) adasını vurdu, Venedik filosunu Değirmenlik (Milos) adası önünde bir defa daha mağlûp ederek Girit'e yardım götürmeyi başardı. Bu başarılar sonunda İstanbul'da ekonomik hayat normale dönmeye başladı. Ancak Rus Kazakları'nın Karadeniz'e girip Ereğli ve İstanbul Boğazı'nı tehdit etmeleri korku ve heyecana yol açtı. Sadrazam Derviş Paşa'nın felç olması üzerine hem Anadolu'daki Celâîler'i tatmin hem de İstanbul'daki zorbaları te'dip etmesi için mühür Abaza Mehmed Paşa'nın yeğeni Halep Beylerbeyi İpşir Mustafa Paşa'ya verildi. Uzunca bir süre İstanbul'a gelmeyi geciktiren Mustafa Paşa makamında altı buçuk ay kadar kaldı. Anadolu'dan getirdiği sekbanların İstanbul'daki sipahi zorbaları ve yeniçerilerle birleşmesi, ayrıca kendisine rakip gördüğü Murad Paşa'nın oyunu sonucunda öldürüldü. Yerine ikinci defa getirilen Kara Murad Paşa, ordunun disiplinsizliği ve hazine açığı sebebiyle görevinden kısa sürede istifa etti. Halefi Malatyalı Süleyman Paşa ise asker ulûfesini züüf akçe ve borçla karşılamaya kalkışınca Atmeydanı'nda toplanan zorbalar saray ağalarının ortadan kaldırılmasını talep etti. Aşırı baskı altındaki Sultan Mehmed âsilerin istediği saray ağalarını öldürtmek zorunda kaldı (8 Cemâziyelevvel 1066 / 4 Mart 1656). Bunların cesetleri Sultanahmet Meydanı'ndaki bir çınara asıldı. Osmanlı tarihlerinde bu olaya Vak'a-i Vakvakıyye veya Çınar Vak'ası denir. Hadisenin arkasından sadrazamlığa önce Zurnazen Mustafa Paşa, daha sonra Siyavuş Paşa, onun ölümünün ardından Boynueğri Mehmed Paşa getirildi. Bunun zamanında Çanakkale Boğazı'nı tekrar kapatmış olan Venedik donanması Bozcaada, Limni ve Semadi-

rek adalarını işgal etmişti. Kaptanıderyâ Kenan Paşa'nın, Çanakkale Boğazı'nı abluka altına alan Lazaro Mocenigo'nun idaresindeki Venedik donanması önünde uğradığı büyük hezimet (4 Ramazan 1066 / 26 Haziran 1656) İstanbul'u âdetâ savunmasız bıraktı. Venedikliler'in İstanbul'a gelme ihtimaline karşı sağlam göstermek için surların deniz tarafını badanalatan, üzerindeki evleri yıktıran Mehmed Paşa bu hareketleriyle şehirde paniğe yol açtı, yiyecek ve eşya fiyatları aşırı derecede yükseldi. Hazinesin sıkıntısını gidermek için "imdâdiye" adıyla bir vergi konulduysa da bundan umulan gelir sağlanamadı. IV. Mehmed, topladığı meşveret meclisinde bizzat sefere çıkma isteğinde bulunduysa da sadrazam tarafından engellendi. O sırada IV. Mehmed'in yerine kardeşi Şehzade Süleyman'ın geçirilmesini amaçlayan bir komplo ortaya çıkarıldı. Bunun hazırlayıcısı olan Şeyhülislâm Hocaâde Mesud Efendi Bursa'ya sürülüp orada öldürüldü. Mehmed Paşa'nın yerine Mimar Kasım Ağa'nın tavsiyesiyle, ayrıca Vâlide Turhan Sultan tarafından kabul edilen bazı şartlarla Köprülü Mehmed Paşa getirildi (26 Zilkade 1066 / 15 Eylül 1656).

Artık sürekli Edirne'de oturmaya başlayan IV. Mehmed için Mora'ya ve Tesalya'ya kadar uzanan alanlarda yıllarca sürececek avlanmalar dönemi başladı. Köprülü önce, bir isyan denemesinde bulunan sipahi elebaşlarını ve ihanetini tesbit ettiği Rum patriğini ortadan kaldırdı. Yerini sağlamlaştırdıktan sonra icraata başlayan Mehmed Paşa zamanında devlet içeride ve dışarıda tekrar eski gücüne ve prestijine kavuşma yoluna girdi. Venedikliler mağlûp edilerek Çanakkale Boğazı açıldı ve boğaz ağzındaki adalar geri alındı. Erdel meselesi Osmanlı lehine çözüldü. Abaza Hasan Paşa öncülüğünde Anadolu'da çıkan büyük isyan bastırıldı. Ancak 16 Zilkade 1070'teki (24 Temmuz 1660) büyük yangın İstanbul'un önemli bir kesimini kül etti. Şehirde kıtlık ve salgın hastalık başladı. Ertesi yıl, altmış üç senedir tamamlanamamış halde bulunan Yeniceami Külliyesi'nin ikmaline başlandı. Bu arada bazı yahudi mahalleleri kamulaştırıldı. 6 Rebülevvel 1072'de (30 Ekim 1661) kendi tavsiyesiyle Mehmed Paşa'nın yerine geçen oğlu Fâzıl Ahmed Paşa'nın sadrazamlığı dönemi ise Osmanlı Devleti'nin yükseliş devrinin hatırlatan başarılarla doludur. Köprülüâde Fâzıl Ahmed Paşa, Osmanlı Devleti'nin gücünü denizlerde Venedikliler'e ve Fran-

IV. Mehmed



sızlar'a, Orta Avrupa'da Lehistan'a ve Avusturya'ya karşı göstermeyi başardı. Uyvar'ın fethi, 1075'te (1664) Avusturya ile yirmi yıllığına imzalanan Vasvar Antlaşması ile sonuçlandı. 1080'de (1669) Kandiye'nin alınmasıyla yirmi beş yıldır sürmekte olan Girit meselesi de halledildi.

Baba oğul bu iki sadrazamın yirmi yılı aşan veziriazamlıkları zamanında av alanlarını daha ziyade ordu güzergâhında yoğunlaştıran IV. Mehmed hemen bütün mesaisini bu tutkusuna ayırmayı sürdürmüş, İstanbul'a ise pek uğramaz olmuştu. Mehmed Halife'nin belirttiği gibi ihmal yüzünden âdeta köye dönen İstanbul 11 Muharrem 1076'da (24 Temmuz 1665) Topkapı Sarayı'nın yanmasıyla daha da yıkıldı. Aynı yıl Yenice ibadete açıldı. IV. Mehmed, Fâzıl Ahmed Paşa'nın Kandiye kuşatması sırasında Mora'da bekledi. 8 Safer 1083'te (5 Haziran 1672) muhteşem bir törenle Kamanıçe seferine çıkan padişah aşırı yağın yağmurlar yüzünden çekilen sıkıntılara katlanmış, adı geçen kalenin önüne kadar gelmiş, yüksekçe bir yere kurulan otağından kuşatmayı takip etmiştir. Hatta savaş sırasında kıyafet değiştirerek askerlerle birlikte fiilen muhasaraya katıldığı da belirtilir. Fethinden sonra birkaç gün kaleyi gezerek bazı kiliseleri camiye çevirtmiş, Bucaş Antlaşması'nın imzalanmasının ardından Edirne'ye dönerken de çekilen sıkıntılara katlanmış, ancak havanın müsait olması halinde avlanmaktan da geri kalmamıştır.

Saltanatının büyük kısmını avlalarla dolu olan Edirne'de geçiren IV. Mehmed zamanında burası eski ihtişamlı günlerini yaşamış ve devlet buradan yönetilmiştir. Leh kralının Bucaş Antlaşması'nın şartlarına uymaması üzerine padişah 23 Rebiülâhir 1084'te (7 Ağustos 1673) orduyla birlikte ikinci defa Lehistan seferine katıldı ve İsakça'ya kadar gitti. Antlaşma şartları yerine getirildiği takdirde hücum edilmeyeceğine dair Leh kralına mektup gönderen IV. Mehmed, Hotin'in elden çıkmasına rağmen kış şartlarının ağırlaşması üzerine Babadağı'na çekildi ve Hacıoğlupazarlığı'nda kışlamaya karar verdi. Aynı yılın haziranında Ruslar'ın Ukrayna Kazakları'na saldırdığı duyulunca seferin güzergâhı değiştirildi. Bu arada Hotin Kalesi'nin geri alındığı haberi geldi. Aksu sahrasına kadar ilerleyen padişah daha sonra Edirne'ye döndü; 1086'da (1675) Edirne'de oğulları ve kızı için sünnet ve evlilik şenlikleri düzenlendi. Osmanlı-Leh savaşı Zuravno Kalesi civarın-

da yapılan çarpışmaların ardından Lehistan kralının kabul ettiği anlaşma ile sona ermiştir (Şâban 1086/Kasım 1676). Sefer sırasında hastalanarak geri dönen Fâzıl Ahmed Paşa'nın ölümü üzerine Köprülüler'in idaresinden hoşnut olan padişah sadârete bu mektepten yetişen Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'yı getirdi. 1088-1089 (1677-1678) kışını İstanbul'da geçirdi.

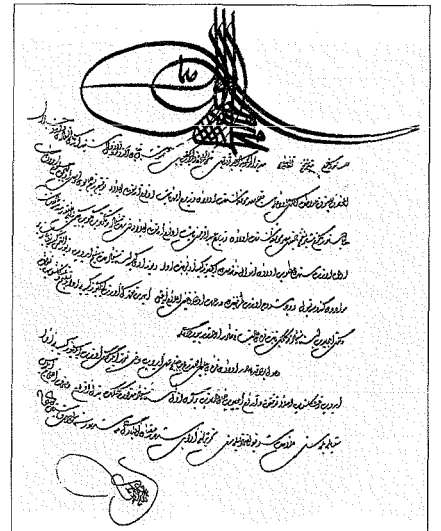
Kara Mustafa Paşa döneminde Ukrayna Kazakları Hatmanı Doroşenko Osmanlı himayesine girmiş, ancak daha sonra Rus çarına katılınca ilk Osmanlı-Rus savaşı çıkmıştır. 1089'da (1678) orduyla birlikte Çehrin Seferi'ne çıkan IV. Mehmed Tuna'yı geçmedi. Silistre'de kalarak avlanmayı tercih etti. Ertesi yıl yine orduyla beraber İstanbul'a geldi. 1091'de (1680) Ruslar'ın savaş hazırlıkları yapması üzerine yeni bir sefer kararı alınca Edirne'ye kadar gitti. Rus çarının barış talebi üzerine yaz mevsimini burada geçirdi. Ruslar'la yirmi yıllık bir antlaşma yapıldı. Sadrazamın dış politikadaki sert tutumuna padişahın herhangi bir müdahalede bulunmadığı anlaşılmaktadır. Trabıusgarp Ocağı'nın Fransa ile anlaşmazlığa düşmesi üzerine Fransızlar'ın Sakız adasını topa tutması, sadrazamı Fransa'yı tazminat ödemeye zorlayacak kadar sert davranmaya sevketti. Büyük bir başarı elde etmek amacıyla Viyana'yı hedef haline getirmesi de Osmanlı tarihinde çok önemli bir dönemin başlamasına yol açtı. Macaristan'ın Avusturya'ya bağlı olup Osmanlı kaynaklarında Orta Macar denilen bölgesinin beylerinden Tököli İmre'nin Almanlar'ın mezhep baskılarına karşı yardım talebini önemli bir fırsat kabul etti, Orta Macar kralı olarak gördüğü bu zati himayeye karar verdi. Kaynaklara göre IV. Mehmed böyle bir politikaya taraftar değildi, fakat savaşı önleyecek bir girişimde de bulunmadı. Avusturya'ya sefer açan Mustafa Paşa Viyana'yı kuşattı. Ordu ile birlikte yola çıkan padişah Belgrad'da kaldı. Bozgun haberi üzerine Edirne'ye döndü, ancak sadrazamına desteğini sürdürdü. Fakat Mustafa Paşa, merkezdeki düşmanları Kızlar Ağası Yusuf ve Uzun Sarı Süleyman ağalarla Sadâret Kaymakamı Kara İbrâhim Paşa üçlünün tesiriyle çok geçmeden Belgrad'da idam edildi. Bu başarısız kuşatma, başta Macaristan olmak üzere birçok yerin elden çıkmasının başlangıcını oluşturdu. Yeni veziriazam Kara İbrâhim Paşa, savaşı yönetecek çapta olmadığından cepheye Yeniçeri Ağası Bekri Mustafa Pa-

şa'yı sürdürdü ve kendisi Belgrad'da kalmayı tercih etti. Vaç yenilgisinden sonra Peşte, Budin ve ardından Timişvar hariç Macaristan elden çıktı. Böylece Orta Avrupa'daki Osmanlı varlığı tehlikeye düştü. Önce Avusturya ile başlayan savaş Lehistan, Venedik ve Rusya'nın da katılımıyla çok cepheli bir mücadeleye dönüştü.

IV. Mehmed ise bütün bu olumsuzluklara rağmen av eğlencelerinden vazgeçmiyor, annesinin vefatından (1094/1683) sonra çevresini saran cahil kişilerin tesiriyle yanlış kararlar almaya devam ediyordu. Viyana bozgununun ardından başlayan dönem onun saltanatının şüphesiz en karanlık zamanı olmuştur. Avusturya karşısında bozguna uğrayan Osmanlı kuvvetleri Kamanıçe ve Boğdan taraflarında Lehliiler'le savaşmış ve genelde başarılı olmuştur. Ancak ertesi yıl ittifaka girip güneyde karadan ve denizden saldıran Venedikliler, Dalmaçya ve Mora'yı ele geçirmeyi başardılar. Venedik'e Ceneviz, papalık, İspanya, Floransa ve Malta filoları da destek veriyordu. Batılı güçlerin tahriklerine kapılarak ayaklanan yerli Rumlar ise ayrı bir mesele haline geldi. Mora serdarı Şâhin Mustafa Paşa Rum isyanıyla meşgul iken Ayamavra adası ve Preveze Kalesi de düştü. 1096'da (1685) kuşatılan Koron ve ardından Modon, Anabolu ve bütün Mora elden çıktı; iki yıl sonra da Atina kaybedildi.

Ülke toprakları bu şekilde kuzeyden ve güneyden istilâya uğrarken IV. Meh-

IV. Mehmed'in tuğralı bir fermanı (TSMA, nr. E 664/67)



med'in ilgisiz gibi görünen tutumu halkın tepkisine yol açmaya başladı. Tutkunu olduğu av eğlencelerinden bir türlü vazgeçmediği, devlet işleriyle ilgilenmediği dedikoduları giderek yayıldı. Bazı din âlimleri ve vâizler av tutkusuyula ilgili olarak yüzüne karşı ağır sözler söyledilerse de bunlara kulak asmadı. Budin Kalesi'nin düşmesinden (13 Şevval 1097 / 2 Eylül 1686) sonra halkın galeyani üzerine avdan vazgeçtiğini ilân etti, buna rağmen hakkındaki yaygın kanaati değiştiremedi.

Mohaç yenilgisinin (Şevval 1098 / Ağustos 1687) ardından ulûfelerinin ödenmediği bahanesiyle Serdâriekrem Süleyman Paşa'ya baş kaldıran asker, Köprülü Mehmed Paşa'nın damadı Abaza Siyavuş Paşa'yı sadrazam yaparak IV. Mehmed'i tahttan indirmek için hızla İstanbul'a doğru yürümeye başladı. Ordunun bu tutumu Avusturyalılar'ın Osmanlı topraklarında rahatça ilerlemesi sonucunu doğurdu. Saltanatını kaybetmekte olduğunu anlayan IV. Mehmed, sadâret mührünü askerden kaçırp İstanbul'a getiren Süleyman Paşa'yı öldürterek başını askere gösterdi; av edevatını ve tazılarını dağıtarak tövbe ettiğini ilân etti, fakat artık iş isten geçmişti. Sadâret Kaymakamı Recep Paşa'nın telkiniyle orduyu durdurmaya çalıştı. Vezîriâzam Siyavuş Paşa, Şeyhülislâm Ankaravî Mehmed Emin Efendi ile haberleşerek Şehzade Süleyman'ın tahta çıkarılma kararını bildirmişti. Mehmed Emin Efendi, ulemâ ile yaptığı meşverette başka çarenin kalmadığını Siyavuş Paşa'ya duyurdu. Bunun üzerine Siyavuş Paşa, Silivri'de 1 Muharrem 1099'da (7 Kasım 1687) ocak ağalarını ve zor babaşaları toplayarak bir karar aldırdı ve bunu İstanbul'a Sadâret Kaymakamı Köprülüâde Mustafa Paşa'ya gönderdi. Öldürülmekten korkan IV. Mehmed ise yerine oğlu Mustafa'nın geçmesini istiyordu. Ertesi gün başta şeyhülislâm olmak üzere ulemâ ileri gelenlerini, vezirleri, yüksek rütbeli ocak ağalarını Ayasofya Camii'nde toplayan Mustafa Paşa ordudan gelen karar sûretini onlara duyurdu. Toplantıda bulunanlar, Köprülüâde'nin ülke düşman istilâsına uğrarken avdan başını alamayan, etrafındaki müfsitlerin tesiriyle bu derdin ilâcını görececek kişileri uzaklaştıran bir padişahın hal'inin şer'an câiz olup olmadığı sorusuna sükûtle cevap verdiler. Bunun üzerine II. Süleyman'ın tahta çıkarılması kararlaştırıldı. IV. Mehmed ise iki oğluyla birlikte sarayın Şimşirlik dairelerine konuldu. Bir süre burada sıkı bir gözetim altında yaşadı. II. Sü-

leyman 1100'de (1689) Macar seferine çıktığında Edirne'ye getirildi ve diğer kardeşi II. Ahmed'in saltanatına şahit oldu. 28 Rebülâhîr 1104'te (6 Ocak 1693) bu çok sevdiği şehirde vefat etti, naaşı İstanbul'a getirilerek annesi Turhan Sultan'ın Yenicami civarındaki türbesine gömüldü.

Osmanlı Devleti tarihinin çok kritik bir döneminde hüküm süren, fakat etkili bir rol üstlenemeyen IV. Mehmed'in ava aşırı düşkünlüğünde ve ilgisiz tavırlarında çok küçük yaşta tahta çıkmasının rolü olduğu söylenir. Bu sebeple iyi bir eğitim alamadığı, çevresindeki cahil saray ağalarından oluşan iktidar ortaklarının onun sarayın dar çevresi dışına çıkmasını engellediği belirtilir. Saltanatı boyunca aslı görevlerini başkalarının üstlenmiş olması da hükümdarın bu rahat tavırlarını belirleyen önemli bir unsurdur. Mimarbaşı Kasım Ağa'nın tavsiyesiyle annesi Turhan Sultan'ın Köprülü Mehmed Paşa'yı, bunun vasiyetiyle de oğlu Fâzıl Ahmed Paşa'yı sadârete getirmesi, devletin toparlanmasına imkân vermiş olmakla beraber bu uzun dönem (1656-1676), onun iyice geriplanda kalmasına ve vezîriâzamlarının ön plana çıkmasına zemin hazırlamıştır. Saltanatının son dört yılı ise annesinin de vefatından sonra başarısızlık ve hatta felâket seneleri olmuştur. Annesi Turhan Sultan'ın ölümü ve Köprülü ailesinden olanların işten el çektilirmelerinin ardından devlet işlerindeki tecrübesizliği ortaya çıkmış, bir tutku haline gelen av merakı ise tahttan indirilmesinin başlıca sebebi olmuştur. Oğulları Mustafa ve Ahmed'in doğumundan sonra kardeşlerini nizâm-ı âlem için öldürtmek istediği, fakat annesinin buna engel olduğu rivayet edilir (Evliya Çelebi, VIII, 429). Hocası Vanî Mehmed Efendi'ye tam itimadı olan IV. Mehmed'in mutaassıp çevrelerin etkisi altında kaldığı, hatta kahvehaneleri kapatmak, içki yasağını takip etmek, oyuncu ve çalgıcıları küreğe koymak, bid'at

olduğu gerekçesiyle bazı malî uygulamalardan vazgeçmek gibi faaliyetlerde bulunduğu da bilinmektedir. Özellikle etrafındakilerin Kadızâdeli taraftarı kimselerden oluştuğu ve bu gibi işlerde onların tesirinde kaldığı anlaşılmaktadır. Tarihe düşkünlüğüyle de bilinen IV. Mehmed, dönemin entelektüel şahsiyetlerinden Hezarfen Hüseyin Efendi'den tarih dersleri almış, Sır kâtibi Abdi Ağa'yı döneminin olaylarını yazmakla görevlendirmiş ve zaman zaman her şeyin yazılıp yazılmadığını kontrol etmiştir. Mehmed Halife'nin *Târîh-i Gilmânî'si* bu padişahın 1665 yılına kadar gelen dönemi olaylarını, özellikle İstanbul ve saray hadiselerini verir. Evliya Çelebi de meşhur eserini bu devirde yazmıştır. Kaynaklardaki bilgilere göre iyi kalpli, çok cömert bir kimse olan ve mazbut bir hayat yaşayan Sultan Mehmed sade giyinirdi; çabuk bıkan bir karaktere sahipti. Çocukluğundan beri eğlence ve oyunlar içinde yetiştiğinden sarayda çeşitli sanatçı ve oyuncu bulundurma geleneğini sürdürmüş, Edirne'de 1086'da (1675) düzenlediği düğün şenlikleriyle yakından ilgilenmiştir. Onun zamanında örtmele besteci ve icracıların sayısında azalma olmuş, bunlardan Hâfiz Post ile Buhûrîzâde Mustafa İtrî'nin bestelerinden bazıları günümüze ulaşmıştır. Aynı zamanda iyi bir müzikşinas olan Sâlih b. Nasrullah'ın tıp ve eczacılık üzerine yazdığı kitaplar Avrupa'da bile okunmaktaydı. Yirmi yıl sarayda kalan Leh asıllı Ali Ufkî Bey ise Kitâb-ı Mukaddes'i ilk defa Türkçe'ye çevirmiş, bu arada müziğe, örf ve âdetlere dair eserler kaleme almıştır. Sultan Mehmed'in Batı müziğine de ilgisi bulunduğu, 1086 (1675) şenliği için Venedik'ten opera getirmek istediği, yabancı ressamlardan yağlı boya tablo alacak derecede resme ilgi duyduğu yolundaki bilgiler ise ihtiyatla karşılanmalıdır. Genç yaşlarda kendisini gören Batılı seyyah ve gözlemciler onu soluk yüzlü ve biraz me-

IV. Mehmed'in
1058 (1648)
yılında
bastırıldığı sikke
(Yapı ve Kredi
Bankası,
Sikke
Koleksiyonu,
nr. 3846)



İankolik olarak niteler. Haseki Gülnûş Emetullah Sultan'dan doğan oğullarından Ahmed (III.) ve Mustafa (II.) daha sonra padişah olmuş, hânedan III. Ahmed'in soyundan devam etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Kâtib Çelebi, *Fezleke*, II, 329 vd.; Nevzat Kaya, *Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin Zeyl-i Rauzatü'l-ibrâr*'ı (doktora tezi, 1990), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Mehmed Halife, *Târîh-i Gilmânî* (haz. Ertuğrul Oral, doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 275, 276, 343 vd., 387; VIII, 429; Behcetî Hüseyin, *Mi'râcû'z-zafer*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2368; Vuslatî, *Gazânâme-i Çehrin* (nşr. Mustafa İsen), Ankara 2003; *Abdurrahman Abdi Paşa Vekâ-yî'nâme'si* (haz. Fahri Çetin Derin, doktora tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mehmed Necâtî, *Târîh-i Feth-i Yanık*, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1308; Mustafa Zühdi, *Târîh-i Uyyâr*, İÜ Ktp., TY, nr. 2488; Mühürdar Hasan Ağa, *Cevâ-hirü't-tevârih*, Köprülü Ktp., Ahmed Paşa, nr. 231, tür.yer.; J. Thévenot, *1655-1656'da Türkiye* (trc. Nuray Yıldız), İstanbul 1978; De la Croix, *Mémoires*, Paris 1684, tür.yer.; Devize, *Historia de Mahomet IV*, Paris 1688; J. B. Tavernier, *Topkapı Sarayında Yaşam* (trc. Perran Üstündağ), İstanbul 1984, tür.yer.; Hezârfen Hüseyin Efendi, *Tenkîhu't-tevârih-i Mülûk*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 732, tür.yer.; Eremya Çelebi Kömürçiyân, *İstanbul Tarihi: XVII. Asırda İstanbul* (trc. H. D. Andreasyan, nşr. Kevork Pamukçıyan), İstanbul 1988, s. 132-133, 180, 199, 200, 245, 253, 254, 276, 282, 291-294; A. Galland, *İstanbul'a Ait Günlük Anılar: 1672-1673* (trc. Nahid Sırrı Örik), Ankara 1987, I-II, tür.yer.; Nâbî, *Târîh-i Kamanîçe (Fetihnâme-i Kamanîçe)*, İstanbul 1281; Hacı Ali Efendi, *Târîh-i Kamanîçe*, Süleymaniye Ktp., Lala İsmail, nr. 308; Naîmâ, *Târîh*, IV, 7-8, 251 vd.; V, tür.yer.; VI, tür.yer.; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâyiât, 1656-1684* (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 1-253; Silâhdar, *Târîh*, I, 2 vd.; II, 1-298, 690-691; D. Kantemir, *Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi* (trc. Özdemir Çobanoğlu), Ankara 1979-80, II, 169 vd.; III, 1-164; Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzalâ*, I, 135-136, 178 vd., 265-266; Râşid, *Târîh*, I, tür.yer.; Behcetî Seyyid İbrâhîm, *Silsiletü'l-Âsafiyye*, Köprülü Ktp., Ahmed Paşa, nr. 212, tür.yer.; Ricaut, *Histoire de l'état présent de l'Empire Ottoman*, Paris 1743, II, tür.yer.; a.mlf., *Histoire des trois derniers empereurs des turcs, depuis 1624 jusqu'à 1677*, Paris 1883, tür.yer.; *İsâzâde Tarihi* (haz. Ziya Yılmaz), İstanbul 1996; Ayvansarayî, *Vefeyât-ı Selâtin*, s. 5; a.mlf., *Mecmûa-i Tevârih* (haz. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1985, tür.yer.; Hammer, *HEO*, XII, tür.yer.; a.mlf. (Atâ Bey), X, 122 vd.; XI, tür.yer.; Ahmed Refik [Altınay], *Felâket Seneleri: 1094-1110*, İstanbul 1332, tür.yer.; a.mlf., *Kadınlar Saltanatı*, İstanbul 1332, tür.yer.; Danişmend, *Kronoloji*, III, 412-464; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, s. 240-494; III/2, s. 588-590, tür.yer.; Özdemir Nutku, *IV. Mehmet'in Edirne Şenliği*, Ankara 1972; Çağatay Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, Ankara 1980, s. 65-70; Cavid Baysun, "Mehmed IV", *İA*, VII, 547-557; J. H. Kramers, "Mehammed IV", *EP* (Fr.), VI, 974-975.



ABDÜLKADİR ÖZCAN

MEHMED V

(محمد)

(1844-1918)

Osmanlı padişahı
(1909-1918).

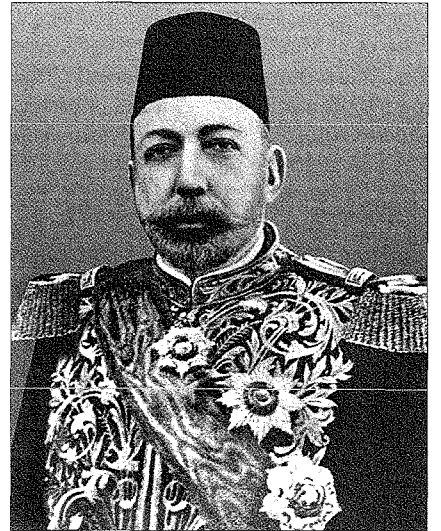
2 Kasım 1844'te Çırağan Sarayı'nda doğdu. Babası Sultan Abdülmecid, annesi Gülcemal Kadın Efendi'dir. Saray geleneklerine göre yetiştirildi. Arapça, Farsça ve bazı şer'î bilgiler öğrendi. Babasının ve amcası Abdülaziz'in padişahlıkları döneminde serbest ve rahat bir hayat yaşadı. Kardeşi Abdülhamid tahta çıkınca (1876) veliâht durumuna geldi, sarayda gözetim altında yaşamak zorunda kaldı. Kendisinden önceki iki padişahın tahttan indirilmiş olmasından dolayı endişe içinde bulunan II. Abdülhamid kardeşinin sarayda kendi yakınlarından başkasıyla görüşmesini yasakladı. Bu kapalı ve korkulu hayat onu oldukça etkiledi. Abdülmecid'in daha önce tahta çıkan iki oğluna (V. Murad, II. Abdülhamid) benzer şekilde bir darbe sonucu tahta oturdu. Otuzbir Mart Vak'ası'nın ardından İttihat ve Terakkî'nin çoğunlukta olduğu Meclis-i Umûmî-i Millî, bir taraftan Abdülhamid'i tahttan indirirken diğer taraftan veliâht Reşad Efendi'nin tahta çıkarılmasına karar verdi (27 Nisan 1909). Ayrıca meclis, isyanı bastıran Hareket Ordusu'nun İstanbul'a girişini şehrin ikinci fethi sayarak yeni padişaha Beşinci Mehmed unvanının verilmesini kararlaştırdı.

V. Mehmed, aynı gün Harbiye Nezâreti'nde yapılan biat merasiminde asil hürriyetin ilk padişahı olmaktan iftihar ettiğini, bütün Osmanlılar'la birlikte meşrutiyetin ve kutsal saltanat makamının hizmetinde bulunduğunu söyledi. Şeriatı, Kânûn-ı Esâsî'yi, meşrutiyet usulünü, milletin haklarını ve vatanın menfaatlerini koruyacağına dair yemin etti. Biat merasiminden sonra bütün emel ve arzusunun devlet ve milletin refah ve saadeti olduğunu bildirdi. Usulen istifasını sunan Sadrazam Ahmed Tevfik Paşa'nın isteğini kabul etmedi. Kendisiyle birlikte çalışacağını söyleyerek baş mâbeyincilik ve baş kitâbete tayin yapılmasını istedi. Meclis üyelerinin tamamı biat merasiminde bulunmadığı için yemin töreni Meclis-i Millî'de tekrar edildi (20 Mayıs 1909). Beşinci Mehmed unvanıyla tahta çıkarıldığı halde halk tarafından Sultan Reşad olarak adlandırıldı.

Tahta çıktığı vakit altmış beş yaşında olan Sultan Reşad'ın dokuz yıllık hüküm-

darlık dönemi büyük buhranlar içinde geçti. On defa hükümet değişikliği oldu. Her hükümet buhranlı bir devrede iş başına geldi ve yine bir buhran sonucu iktidardan ayrıldı. V. Mehmed bu buhranları önleyecek veya yön verecek siyasî bilgi ve tecrübeye sahip değildi. Ayrıca anayasa-ya göre yürütme organının başı sadrazamdı. Sadrazam ve kurduğu hükümet yasama meclisine karşı sorumlu idi ve Meclis-i Meb'ûsan'ın güvenine sahip olduğu müddetçe yerinde kalabilirdi. Padişahın sadrazamı tayin yetkisi olduğu halde icradan sorumlu değildi. Bu sebeple padişahın siyasî rolü zayıflamış ve saray siyasî hayatın odağı olmaktan çıkmıştı. Siyasî hayatın odağı âdetâ İttihat ve Terakkî'nin genel merkeziyle sadrazam ve kabinesine devredilmişti. Nitekim daha tahta çıktığı günden itibaren bu husus görülmeye başlandı. İstanbul'u kontrolü altında tutan Hareket Ordusu'nun diktatör kumandanı Mahmud Şevket Paşa biat merasimi sırasında eski padişahı Selânik'e sürmüştü. Bundan ne padişahın ne de sadrazamın haberi vardı. Ertesi gün haberi Fransız elçisinden öğrenen sadrazam (Türkgeldi, s. 35), durumu padişaha bildirmek için saraya gittiğinde saray görevlilerinin de götürüldüğünü öğrendi. Padişahın âdetâ yalvarırcasına görevde kalmasını istediği Ahmed Tevfik Paşa İttihatçılar'ın baskıları neticesinde istifa etti. Yerine onların istediği Hüseyin Hilmi Paşa getirildi (5 Mayıs).

V. Mehmed



Bu sırada II. Meşrutiyet'in ilânıyla birlikte bütün ülkede başlamış olan huzursuzluk sürüyordu. Bunun asıl kaynağı, anayasa ile yönetilme konusunda çeşitli Osmanlı unsurları arasındaki fikir ayrılıklarıydı; hatta bu durum ülkenin çeşitli yerlerinde ayaklanmaların çıkmasına yol açmıştı. Halkla konuşmak ve ülkesini yakından tanımak isteyen padişah sık sık İstanbul içinde gezilere çıkıyordu. Sadrazam ve bazı nâzırlarla birlikte Bursa ve İzmit'i ziyaret etti. Burada din ve ırk farkı gözetmeksizin halkın çeşitli kesimleriyle görüştü. Okullara ve hayır kurumlarına başlılarda bulundu. Bu gezileri dolayısıyla özel olarak bastırılan paralardan hediyeler dağıttı. Meclis-i Meb'ûsan'ın ikinci yasama yılını açış nutkunda (18 Kasım 1909) bu gezilerinden edindiği intibaları anlattı. Bütün vatan evlâtlarında Osmanlı kardeşliği fikrinin güçlendiğini görmekten duyduğu memnuniyeti dile getirdi. Ona göre bu, hak ve vazifede eşitliği sağlayan anayasanın ve meşrutî idarenin tabii bir sonucu idi. Meşveret ve meşrutiyetin şeriatın ve aklın emrettiği sâlim bir yol olduğunu belirten padişah memleketin iç işlerinde endişe edilecek bir durum olmadığını, bazı yerlerde görülen küçük olayların da meşrutiyetin nimetleri görül- düğçe ortadan kalkacağını söylüyordu.

Meşrutiyetin ilânını sağlayan ve siyasi hayatın odağı haline gelen İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin (Partisi) ülke yönetimi konusunda hiçbir hazırlığı yoktu. Bazı kimseler hürriyet ve meşrutiyet perdesi arkasına gizlenerek şahsi çıkarlarını sağlamak için bu hareketi destekliyorlardı. İktidara sahip olanlar da bunlarla iş birliği yapmak zorunda kaldıkları için ülkede arzu edilen istikrarlı ve adil düzen kurulamadı. Fırkacılık zih-

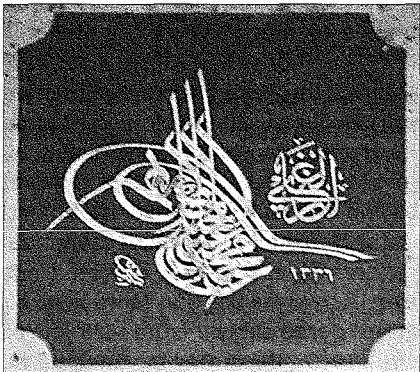
niyetiyle hareket eden İttihatçılar istemediklerini ve kendilerinden olmayanları istifaya zorlayarak yerlerine adamlarını yerleştirdiklerinden ülke yönetimi bilgisiz ve tecrübesiz kişilerin eline geçti. Anayasa çerçevesinde hükümdarlık etmeye çalışan Sultan Reşad, anayasaya dayanan veya dayanır görünen iktidarların tekliflerini onların telkinleri doğrultusunda yerine getirme gayreti içinde oldu. İttihatçılar'ın tahakkümüne dayanamayarak istifa eden Hüseyin Hilmi Paşa'nın yerine yine onların isteğiyle Roma büyükelçisi İbrâhim Hakkı Bey tayin edildi (12 Ocak 1910). Vezâret pâyesi verilip sadârete getirilen İbrâhim Hakkı Paşa fırkacı olarak tanınmıyordu. Kamuoyunu teskin etmek için "adü'l ihsan" politikası izleyeceğini söyleyen paşa selefinden daha fazla İttihatçılar'a teslim oldu. İttihatçılar'ın ülke ve dünya gerçekleriyle bağdaşmayan uygulamaları, Arnavutluk'tan Yemen'e kadar ülkenin pek çok yerinde ayaklanmaların çıkmasına sebep oldu. Arnavutluk isyanının şiddet kullanılarak bastırılması huzursuzluğu daha da arttırdı. Balkan devletlerinin millî kiliselerini kurup Rum-Ortodoks kilisesinden ayırdıkları günden beri Rumeli'de bulunan kilise ve mekteplerin aidiyeti meselesi devam ediyordu. İttihatçılar, Abdülhamid'in Balkan devletlerinin Türkiye'ye karşı ittifakını önlemek için ustaca kullandığı bu meseleyi bir kanunla hallettiler (3 Temmuz 1910). Fener Rum patriği padişahı ziyaret ederek kanunu tasdik etmemesini istedi. Fakat padişah hıristiyan unsurlar arasındaki ihtilâfi ortadan kaldıracığına inandığı kanunu onayladı. Böylece Balkan devletlerinin Osmanlı Devleti'ne karşı birleşmesinin yolu açılmış oldu. Bu da Balkan Harbi'nin çıkmasına sebep oldu. Balkanlar'da karışıklıkların tekrar başlaması üzerine İttihatçılar, bölge halkını sakinleştirmek ve yeniden devlete kazandırmak ümidiyle padişahı Rumeli gezisine çıkardılar (5-26 Haziran 1911). Sadrazam ve bazı hükümet üyelerinin de katıldığı gezi Çanak-kale, Selânik, Üsküp, Priştine, Kosova ve Manastır şehirlerini kapsıyordu. Padişah, gerek buralarda gerekse yol boyunca geçtiği yerlerde coşkun tezahüratla karşılandı. Din ve milliyet farkı gözetmeksizin her kesimden halkla görüştü, hayır kurumlarına başlılarda bulundu. Bu gezi hâtırasına basılan paralardan hediyeler dağıttı. Murad Hudâvendigâr'ın türbesinin bulunduğu Kosova sahrasında kalabalık bir cemaatle birlikte cuma namazı kıldı.

Sultan Reşad'ın Rumeli gezisinin çeşitli unsurlar ve bilhassa Arnavutlar üzerinde olumlu etkisi oldu. Ancak padişahın hükümete karşı pek etkili olamaması ve İttihatçılar'ın da bundan yararlanamaması yüzünden Rumeli'de karışıklıklar yeniden başladı. İttihat ve Terakkî'nin tekelci ve tahakküm edici uygulamaları meclis içinde bu partiden kopmaları hızlandırdı ve mecliste bir muhalif grup oluştu. Basında bunların yeni bir parti kurduğu ve başına da İttihat ve Terakkî'nin kurucularından olan Miralay Sâdik Bey'in getirildiği haberleri çıktı. Sadrazamın istifa tehdidinde bulunması üzerine padişah Sâdik Bey'i Selânik'e sürdü.

İbrâhim Hakkı Paşa hükümetinin yanlış uygulamalarından biri de Trablusgarp-Bingazi vilâyetindeki asker sayısını azaltmasıdır. Roma büyükelçiliğinden gelen Hakkı Paşa'nın II. Abdülhamid'in bölgede eskiden beri emelleri bulunan İtalya'ya karşı tahkim ettiği bu vilâyeti askersiz, valisiz ve kumandansız bırakması İtalya'yı harekete geçirdi. Trablusgarp'ın tahliyesini ve teslimini isteyen İtalya (28 Eylül 1911) 29 Eylül'de Osmanlı Devleti'ne savaş ilân etti. Olayın sorumluluğunu kabul eden İbrâhim Hakkı Paşa aynı gün istifa etti. İtalya, Afrika'da son Osmanlı toprağı olan Trablusgarp-Bingazi'yi ilhak ettiğini açıkladı (5 Ekim).

II. Abdülhamid döneminde yedi defa sadrazamlık yapan Meclis-i A'yân Başkanı Said Paşa (Küçük) sekizinci defa sadârete getirildi (30 Eylül 1911). Muhalefet ve muhalefeti destekleyen basın İbrâhim Hakkı Paşa'nın Dîvân-ı Âli'de hesap vermesini istiyordu. Trablusgarp mebuslarının verdiği teklif İttihatçılar tarafından engellenince muhalefetin partileşmesi hızlandı. Hürriyet ve İtilâf Fırkası kurularak (21 Kasım 1911) Damad Ferid Paşa başkanlığa, Sâdik Bey başkan yardımcılığına getirildi. Mecliste bulunan 105 muhalif mebusan yetmişinin yeni partiye katılması, İstanbul'da yapılan (11 Aralık) ara seçimi de bir oy farkla bu partinin kazanması İttihatçılar'ı korkuttu. Padişah iradesiyle meclisi feshettirmek istediler. Ancak anayasanın 35. maddesine göre padişaha ait olan fesih hakkını daha önce meşrutiyet için tehlikeli bularak değiştirmişlerdi. Said Paşa, fesih hakkının yeniden padişaha verilmesi için anayasanın 35. maddesinin değiştirilmesini meclise teklif etti. Muhalefet teklifi engellenince de görevinden ayrıldı (30 Aralık 1911).

V. Mehmed'in tuğrası



Sultan Reşad her şeye rağmen Said Paşa'nın sadârette kalmasını arzu ediyordu. Hürriyet ve İtilâf Fırkası'ndan bir heyet, padişahı ziyaret edip anayasanın 35. maddesinde değişiklik yapılarak fesih hakkının tekrar padişaha verilmesine karşı olmadığını, ancak Said Paşa'nın sadârette kalmasını istemediklerini bildirdi. Padişah ise meclisteki bütün mebusları milletin temsilcileri oldukları için eşit saydığını ve milletvekillerine karşı tarafsız bir meşrutiyet hükümdarı olduğunu ifade etti. Tek arzusunun memleketin mutluluğu, ilerlemesi ve korunması olduğunu söyleyen padişah sadrazamı tayin etme hakkının kendisine ait bulunduğunu hatırlattı (Lutfi Simavî, s. 274). Meclis-i Meb'ûsan Başkanı Ahmed Rızâ Bey'i saraya davet edip muhalefetin anayasa değişikliği konusundaki düşüncelerini aktardı ve bundan yararlanılarak mecliste partiler arasında bir uzlaşma yolunun aranması gerektiğini bildirdi. Saltanata ve kendisine saygı ve güveni olduğunu belirten muhalefetin kendisinin vekili olan sadrazama da güvenmesi gerektiğini söyledi. Ayrıca 35. maddenin değiştirilmesinden endişe edilmemesini ve meclislerin feshedilmeyeceğinin mebuslara duyurulmasını istedi. Meclis-i A'yân Başkanı Gazi Ahmed Muhtar Paşa da padişahla görüşüp memleketi felâkete sürüklemekle suçladığı Said Paşa'nın sadârete getirilmemesini bildirdiyse de padişah Said Paşa'yı dokuzuncu ve sonuncu defa sadârete tayin etti (31 Aralık 1911). Said Paşa anayasanın 35. maddesiyle ilgili değişiklik teklifini tekrar gündeme getirdi. Muhalefet tarafından yine engellenince anayasanın 7. maddesi gereği, Meclis-i A'yân'ın oluru alındıktan sonra padişah iradesiyle Meclis-i Meb'ûsan feshedildi (18 Ocak 1912). Böylece bir taraf-

tan İbrâhim Hakkı Paşa hükümeti Dîvân-ı Âlî'ye gitmekten kurtarılırken bir taraf-tan da II. Meşrutiyet'in ilk gerçek çok partili dönemi sona erdirilmiş oldu. İttihat ve Terakkî'nin baskısı altında yapılan ve "sopalı seçim" olarak adlandırılan seçimlerde Hürriyet ve İtilâf Fırkası tasfiye edildi. İkinci yasama dönemine başlayan (18 Nisan 1912) meclisteki mebusların on beşi hariç tamamı İttihat ve Terakkî'ye mensuptu.

Başşehirde anayasa değişikliği, meclisin feshi ve seçimlerle uğraşıldığı sırada Trablusgarp'ta savaş devam ediyordu. İtalya, Ege adalarını işgal ettikten (24 Nisan – 20 Mayıs 1912) sonra İstanbul'u tehdide başladı. Bu sırada Balkan devletleri de Osmanlı Devleti'ne karşı savaş hazırlığına giriştiler. Arnavutluk isyanı yeniden alevlendi. İsyanı bastırmakla görevli ordu içindeki bir grup subay vaktiyle İttihatçıların yaptığı gibi silâhlarıyla dağa çıkarak isyan etti. Kendilerine "Halaskârân" veya "Halaskâr Zâbitân" adını veren bu grup İstanbul'daki temsilcileri vasıtasıyla hükümete bir muhtıra verdi. Muhtıra da meclisin feshi ve Kâmil Paşa başkanlığında tarafsız bir hükümet kurulması isteniyor, aksi takdirde yönetime el konulacağı ifade ediliyordu. Harbiye Nâzırı Mahmud Şevket Paşa hemen istifa etti (9 Temmuz 1912). Onu diğer nâzırlar takip edince Said Paşa meclisten güvenoyu istedi ve meclis güven oyu verdiği halde ertesi gün istifa etti (16 Temmuz 1912). Bu istifayla birlikte iktidar İttihatçıların elinden çıkmış oldu.

Sultan Reşad önce sadârete Ahmed Tefvik Paşa'yı getirmeyi düşündüyse de paşa mevcut meclis feshedilmeden görevi kabul edemeyeceğini bildirdi. Bu sırada bazı askerî şura üyeleri padişahı ziyaret ederek askerde disiplin kalmadığı-

nı, Arnavutluk isyanının giderek büyüdüğünü, Halaskârân meselesinin ciddi bozulmaya ulaştığını bildirip acele tedbir alınmasını istediler. Padişah da ertesi gün orduya hitaben bir beyannâme yayımladı (19 Temmuz 1912). Burada tecrübeli ve tarafsız kişilerden yeni bir hükümet kurulacağını açıklıyordu. Anayasaya ve saltanat hukukuna aykırı taleplerde bulunan bazı subayların politika ile uğraşmaktan vazgeçmeleri gerektiğini, askerlikle bağdaşmayan bu gibi davranışların ihânet sayılacağını bildiriyordu. Padişah, ilk defa parlamenter sisteme uygun olarak hükümet bunalımını çözmek için ilgili kişilerle görüşmelere başladı. Kâmil Paşa ile Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın isimleri ortaya çıktı. Daha çok Kâmil Paşa üzerinde durulmaktayken çeşitli kimselerin fikri alınarak nihayet asker üzerindeki nüfuzundan dolayı orduya bir düzen verebileceği ümidiyle Gazi Ahmed Muhtar Paşa'yı sadârete getirdi (22 Temmuz 1912).

Meşrutiyet döneminin ilk asker kökenli sadrazamı olan Ahmed Muhtar Paşa, tarafsız kişilerden kurduğu kabinesine üç eski sadrazamı aldığı için bu hükümete halk "büyük kabine" adını verdi. İttihat ve Terakkî'nin, meclisteki ezici çoğunluğuna rağmen iktidarı kaybetmesi ve tarafsız hükümet karşısında muhalefete düşmesi 1908'den beri oluşan siyasî hayatın dengesini bozdu. Bunun çok acı sonuçları Balkan Harbi sırasında görüldü. Ahmed Muhtar Paşa, ilk iş olarak uzun süredir yürürlükte bulunan sıkıyönetim idaresine son verdi (23 Temmuz). Arkasından Meclis-i A'yân'dan aldığı "tefsir" kararıyla padişaha Meclis-i Meb'ûsan'ı feshettirdi (4 Ağustos).

Balkan Harbi'nin başlaması üzerine (8 Ekim) İtalya ile Uşi Antlaşması'nı imzalayan hükümet (18 Ekim) Trablusgarp-Bingazi'nin yitirilmesini kabul etti. Ordu içindeki partizanlık Balkan Harbi'nde de ağır yenilgilere sebep oldu. Ege adaları ve Edirne'ye kadar bütün Rumeli elden çıktı. Bu durum karşısında padişah Gazi Ahmed Muhtar Paşa'yı istifa ettirerek (29 Ekim) Kıbrıslı Kâmil Paşa'yı sadârete getirdi. Kâmil Paşa, Meclis-i Meb'ûsan kapalı olduğu için sarayda bir meclis-i umûmî topladı. Danışma mahiyetindeki bu meclise Mahmud Şevket Paşa mazeret bildirip katılmadı. Şehzadeler ise dinleyici olarak bulundular. Kâmil Paşa savaşın zararlarının en aza indirme gayreti içinde iken iki ay yirmi beş gün sonra kanlı bir askerî darbe sonucu istifa ettirildi (23 Ocak 1913). Enver Bey'in yönettiği bu



İstanbul ziyaretinde sırasındaki Alman İmparatoru II. Wilhelm ve V. Mehmed

darbe "Bâbiâli Baskını" olarak tarihe geçti. Darbe ile iktidarı ele geçiren İttihatçılar padişaha baskı yaparak Mahmud Şevket Paşa'yı sadârete getirdiler. Mahmud Şevket Paşa da bu görevde kaldığı dört ay on dokuz gün boyunca durumu düzeltmedi. Kâmil Paşa'yı ihanetle suçlayan ve Edirne'yi kurtarmak vaadiyle iktidarı ele geçiren İttihatçılar, Londra Antlaşması'nı imzalayıp (30 Mayıs) Edirne dahil bütün Rumeli'yi Balkan devletlerine terkettiler. Mahmud Şevket Paşa da bir suikast neticesinde öldürüldü (11 Haziran 1913).

Padişah Hüseyin Hilmi Paşa'yı sadârete getirmek istedi. Fakat İttihatçılar, arzularını kolayca yaptırabileceklerini ümit ettikleri Hariciye Nâzırı Said Halim Paşa üzerinde ısrar ediyorlardı. Padişah da mecburen Halim Paşa'yı sadârete getirdi (12 Haziran). Tamamen İttihatçılar'dan oluşan hükümetin ilk icraatı divâniharp-ler kurarak Mahmud Şevket Paşa suikastı zanlılarını yargılamak oldu. Yargılamalar âdeta muhalefetin tasfiyesi şekline dönüştü. Muhaliflerden 350 kişi tutuklanıp Sinop'a sürüldü. On iki kişiye idam cezası verildi. Bunlar arasında suçsuz olduğunu söyleyen Damad Sâlih Paşa da bulunuyordu. Padişah Sâlih Paşa'yı kurtarmak istediye de İttihatçılar'ın tehdidi karşısında idam kararını onaylamak zorunda kaldı.

II. Balkan Harbi sırasında Edirne'nin geri alınması (21 Temmuz 1913) askerin nüfuzunu arttırdı. Bir grup subayın Enver Bey'i Harbiye nâzırı yapmak için harekete geçtiğini öğrenen Harbiye Nâzırı Ahmed İzzet Paşa istifa etti. Kaymakam (yarbay) rütbesinde bulunan Enver Bey Harbiye nâzirliğine getirildi (3 Ocak 1914). Cemal Bey de aynı şekilde terfi ettirilip Bahriye nâzırı oldu. Talat Bey ise Dahiliye nâzırı olarak kabinede bulunuyordu. Böylece Talat- Cemal-Enver üçlüsü hükümette tek söz sahibi durumuna gelmiş oldu. İttihat ve Terakkî hâkimiyeti altında yapılan (Mayıs 1914) seçimlerden sonra meclis padişahın da katıldığı bir merasimle çalışmalarına başladı. Bu sırada Said Halim Paşa'nın hiçbir iktidar gücü kalmamıştı. Padişah da Talat-Enver-Cemal üçlüsünü muhatap alıyor ve işlerini onlarla görüyordu. Padişahın yaptığı bazı tayinler bu üçlü tarafından geri çevriliyordu. Almanya ile gizli ittifak yaptıkları gün (2 Ağustos 1914) meclis beş aylık bir ara tatiline girdi. Tatil sırasında bu üçlü grup partinin ve kabinenin bazı üyelerinin haberi olmadan ülkeyi savaşa soktu (11 Kasım 1914).

Sultan Reşad, hiç istemediği halde bu oldu bitti karşısında aynı gün bir beyannâme neşrederek İtilâf devletlerine (İngiltere, Rusya ve Fransa) karşı savaş ilânını duyurdu. Ayrıca "cihâd-ı ekber" beyannâmesiyle bütün müslümanların ordunun yanında savaşa katılmasını istedi. Padişah savaşın sebebini bu üç devletin kışkırtıcı tutumlarına bağlıyor ve bunların zalimane idareleri altında inlettikleri milyonlarca müslümanın mânen bağlı olduğu hilâfete karşı besledikleri kötü emellerinden vazgeçmediklerini bildiriyordu. Cihâd-ı ekber ile Osmanlı hükümdarının hem padişahlığına hem halifeliğine yönelik saldırıların sona ereceği ümidini dile getiriyordu. Meclisin açılışında da (14 Ocak 1915) İttihat ve Terakkî'nin diliyle durumu anlatan padişah, tarafsızlık ilân edildiği halde Rus donanmasının Osmanlı donanmasına saldırmaya karşısında savaş emri vermek zorunda kaldığını söylüyordu. Meclisler adına padişahın nutkuna verilen cevapta hükümete ve orduya teşekküp ediliyor, izlenen siyasetin devlet ve millet çıkarlarına uygun olduğu ifade ediliyordu. Meclislerin bu tutumu savaş kararını tasdik olarak kabul edildi ve savaşın sonuna kadar savaşa girme sorunuyla ilgili bir tartışmaya mecliste rastlanmadı.

İstanbul bir ara işgal tehlikesiyle karşılaşıncı hükümet Eskişehir'e taşınmaya karar verdi. Padişah da bu karara uyarak Eskişehir'e gitmek için hazırlıklara başladı. O sırada Beylerbeyi Sarayı'nda oturan ağabeyi II. Abdülhamid'i de götürmek istedi. Eski padişah teklifi kabul etmediği gibi Sultan Reşad'ın da gitmemesini tavsiye etti ve İstanbul terkedilecek olursa bir daha buraya dönülemeyeceğini söyledi. Meşihat fetvasıyla gazilik unvanı verilen padişah İstanbul'da kaldı. Meclisin 1916 yılı açılışında Çanakkale ve Irak cephelelerinde elde edilen başarılarından duyduğu memnuniyeti dile getirdi. Fakat 1917 yılı açış nutkunda artık zaferlerden söz etmiyordu. Meclisin cevabı arzında da ilk defa "harb-i umûmî" yerine "istiklâl harbi" tabiri kullanılmıştı. İttihatçılar'la iyice arası açılan Said Halim Paşa istifa etti (3 Şubat 1917). Dahiliye Nâzırı Talat Bey'e vezâret rütbesi verilerek sadârete getirildi. Enver ve Cemal paşalar kabinedeki görevlerini korudular. Talat Paşa hükümeti Sultan Reşad'ın birlikte çalıştığı onuncu ve sonuncu hükümet oldu. Padişah bundan sonra âdeta sarayına kapandı ve sadece hükümetin istediği protokollerde görüldü. Savaş dolayısıyla Türki-

ye'yi ziyaret eden müttefik devletlerin temsilcilerini kabul etti; Alman imparatorunu (Eylül 1917) ve Avusturya-Macaristan imparatorunu (Mayıs 1918) ağır-ladı.

Padişah uzun süredir şeker hastalığından şikâyetçiydi. Daha önce de prostat ameliyatı geçirmişti. Avusturya imparatoru için düzenlenen yoğun program onu yorduğundan rahatsızlığı daha da ilerledi. Ramazan ayının on beşinci günü gerçekleştirilen mûtat hırka-i saâdet ziyaretini güçlükle yapabildi (24 Haziran). Bundan sonra sarayına çekildi. vefatına kadar dışarı çıkmadı; baş kâtibinin getirdiği evraki yatağında imzaladı. Hayatının büyük kısmı baskı altında geçen, saltanatı döneminde büyük buhranlar yaşayan V. Mehmed, Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasını görmeden vefat etti (3 Temmuz 1918) ve Eyüp'te sağlığında yaptırdığı türbeye defnedildi (bk. MEHMED REŞAD TÜRBESİ). Sultan Reşad halim selim, merhametli, dindar ve nazik bir hükümdardı. Düzenli bir eğitim almadığı halde Doğu'ya ait kültürünün iyi olduğu ve Farsça bildiği söylenir. Genç yaşta Mevlevîliğe intisap ettiği için şehzadelik dönemini mesnevi okumakla geçirmiştir. Ayrıca Osmanlı tarihini ve ecdadının menkıbelerini okumayı severdi. Tasavvuf ve edebiyatla da ilgilenen padişah şiir de yazdı. Çanakkale zaferi üzerine olan gazeli meşhurdur. Yazıldığı günlerde dilden dile dolaşan bu gazel bestelenmiş ve çeşitli şairler tarafından tahmis edilmiştir. Konya Karapınar'da kendi adını taşıyan bir camisi bulunmaktadır.

V. Mehmed Reşad meşrutiyet padişahlığını hiçbir şeye karışmamak şeklinde anladığından devlet işlerine hemen hiç ka-

Avusturya - Macaristan İmparatoru I. Karl ve Sultan V. Mehmed saltanat arabasında



rızmazdı. Anayasanın padişaha tanıdığı yetkileri dahi kullanmak istemezdi. Bu konuda kendisini eleştirenlere, "Meşrutiyet idaresinde ben her işe karışacakсам biraderin suçu ne idi?" diye cevap verirdi (Danışmend, IV, 440). Fırkacılığı ve bilhassa İttihatçılar'ı sevmediği halde silik ve ürkek şahsiyeti sert sürtüşmelerin yaşanmasını önledi. Saltanatının büyük kısmı tamamen İttihatçılar'ın kontrolü altında geçti. İttihatçılar'a boyun eğmesini eleştirenlere de saltanatın bekası için böyle davranmak zorunda kaldığını. aksi halde İttihatçılar'ın cumhuriyet ilân edeceklerini söylüyordu (*Mufasssal Osmanlı Tarihi*, VI, 3570). Siyasî eğitim ve tecrübeden yoksun olduğu için dinamik ve anarşik bir siyasî hayatın hakemi rolünü oynayamadı. Onun dönemi Osmanlı Devleti'nin devamını sağlamak için yapılan son deneme oldu ve bu deneme devletin dağılmasıyla son buldu. Bunun yanında millî birlik ve demokrasi fikri gelişti. Eğitimde, hukukta ve sosyal alanda önemli reformlar yapılarak millî Türk devletinin temelleri atıldı.

BİBLİYOGRAFYA :

Meclis-i A'yan Zabıt Ceridesi, c. I, Devre 3, *İçtimâ 1*, Ankara 1989, tür.yer.; *Meclis-i Meb'ûsan Zabıt Ceridesi*, c. III, VII, Devre 1 ve 3, *İçtimâ 1, 2, 3 ve 4*, Ankara 1991, tür.yer.; Ruşen Eşref [Ünaydın], *İki Saltanat Arasında*, İstanbul 1334, s. 5-23; Mehmed Selâhaddin, *Bildiklerim*, Kahire 1334, tür.yer.; Lütfî Simavî, *Osmanlı Sarayının Son Günleri* (İstanbul 1340), (s.nşr. Şemsettin Kutlu), İstanbul, ts. (Hürriyet Yayınları), s. 15-369; Mahmud Muhtar, *Maziye Bir Nazar* (İstanbul 1341), (s. nşr. Erol Kılınc), İstanbul 1999, s. 125-266; Halid Ziya Uşaklıgil, *Saray ve Ötesi*, İstanbul 1940-41, I-III, tür.yer.; İbnülemin, *Son Sadrazamlar*, I-IV, tür.yer.; Ali Fuat Türkogeldi, *Görüp İştiklerim* (Ankara 1949), Ankara 1984, s. 33-137; Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, Ankara 1943-67, II/1-4, tür.yer.; III/1-4, tür.yer.; Cemil Topuzlu, *İstibdat-Meşrutiyet-Cumhuriyet Devirlerinde 80 Yıllık Hatıralarım* (İstanbul 1951), İstanbul 1994, s. 141-148, 175-180; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler* (İstanbul 1952), İstanbul 1989, III, 35-135; Danışmend, *Kronoloji*, IV, 380-440, 520-525, 557-560; *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1963, VI, 3424-3570; Feroz Ahmad, *İttihat ve Terakki: 1908-1914* (trc. Nuran Ülken), İstanbul 1971, tür.yer.; Meserret Dirriöz, "Gazel-i Hümayûn ve Tahmisleri", *Birinci Millî Türkoloji Kongresi: 6-9 Şubat 1978*, İstanbul 1980, s. 105-114; Mevlüt Çelebi, *Sultan Reşad'ın Rumeli Seyahati*, İzmir 1999, tür.yer.; Cüneyt Ölçer, *Sultan Mehmed Reşad ve Sultan Mehmed Vahdeddin Dönemi Osmanlı Madeni Paraları*, İstanbul, ts. (Yenilik Basımevi), s. 1-53; *Takvim-i Vekâyi'*, sy. 390, İstanbul 1325, s. 5; "Sultan Mehmed Reşad'ın Nutuk'u", *SM*, III/63 (1325), s. 161-162; Mehmed Reşad, "Beyan-nâme-i Hümayun", *SR*, IX/215 (1328), s. 139; a.mlf., "Vesâik-i Târihiyye, Muhtariyet Fermanı", a.e., IX/216 (1328), s. 158-159; Nahid Sırrı

Örik, "Meşrutiyetin İlk Padişahı", *Tasvir*, İstanbul 23 Mart 1948; a.mlf., "5. Sultan Mehmed'e Aid Hatıralar", a.e., 30 Nisan 1948; a.mlf., "5. Sultan Mehmed için Son Sözlər", a.e., 17 Mayıs 1948; "Balkan Harbi Arefesinde Sultan Reşad'ın Rumeli Seyahati", *Hayat Tarih Mecmuası*, III/2 (26), İstanbul 1967, s. 26-31; Enver Ziya Karal, "Mehmed V", *IA*, VII, 557-562; A. J. Mango, "Mehemmed V Reshâd", *El²* (Ing.), VI, 983-984; İsmet Parmaksızoğlu, "Reşad, V. Sultan Mehmed", *TA*, XXVII, 289-291.



CEVDET KÜÇÜK

MEHMED VI

(محمد)

(1861-1926)

Son Osmanlı padişahı
(1918-1922).

4 Ocak 1861'de Dolmabahçe Sarayı'nda doğdu. Babası Sultan Abdülmecid, annesi Gülistü Kadinefendi'dir. Altı aylıkken babası, dört yaşında iken annesi öldüğünden üvey annesi Şâyeste Hanım tarafından büyütüldü. Özel hocalardan ders alarak ve Fâtihi Medresesi'nde verilen bazı derslere devam ederek kendini yetiştirdi. Ağabeyi II. Abdülhamid'in hediye ettiği Çengelköy'deki köşke yerleşti ve padişah oluncaya kadar burada yaşadı. Veliht Yusuf İzzeddin Efendi'nin intiharı üzerine (1 Şubat 1916) resmen Osmanlı tahtının vârisi ilân edildi. Avusturya-Macaristan imparatorunun cenazesinde (1916) ve Alman imparatorunun davetinde (1917) padişahı temsil etti. Sultan Mehmed Reşad vefat edince (3 Temmuz 1918) VI. Mehmed adıyla tahta çıkarıldı. Ancak daha çok Sultan Vahdeddin (Vahdeddin) olarak anıldı.

Millî Meclis huzurunda yemin ettikten sonra Talat Paşa hükümetini görevinde bırakan VI. Mehmed ilk iş olarak sarayda özel bir kurmay teşkilâtı kurup savaşı buradan izledi. Kıtlık ve pahalılıkla mücadele edileceğini açıkladı. Ayrıca savaş alanı dışındaki sıkıyönetim mahkemelerinin kaldırılmasını istemesi halk arasında memnuniyet uyandırdı. Ancak savaş iyi gitmiyordu. Filistin ve Suriye elden çıkmış, Anadolu tehdit altına girmişti. Padişahın fahrî yaveri unvanı verilmiş olan Mustafa Kemal Paşa padişaha çektiği telgrafta barıştan başka yapılacak bir şey kalmadığını bildirdi (7 Ekim 1918).

Padişah İttihatçı hükümetin istifasını istedi ve Ahmed Tevfik Paşa'yı hükümeti kurmakla görevlendirdi. Meclisin yeni yasa-yılıma açış nutkunda Wilson prensiplerine göre barış için başvurulduğunu,

devletin şeref ve haysiyetine yakışır bir barış istediğini, vatanın çok kıymetli yerlerinin işgal edilmediğini, ordunun kahramanca başladığı görevini şerefle tamamlayacağı inancında olduğunu söyledi. Padişaha bir telgraf gönderen Mustafa Kemal Paşa, hükümeti Ahmed İzzet Paşa'nın kurmasını ve kendisinin de Harbiye nâzırı yapılmasını istedi. Padişah da hükümeti kurma görevini yaveri Ahmed İzzet Paşa'ya verdi (14 Ekim 1918). Harbiye nâzırlığını kendi üzerine alan Ahmed İzzet Paşa, kabineye Mustafa Kemal Paşa'nın grubundan Rauf (Orbay) ve Fethi (Okyar) beyleri de aldı. Padişah mütareke heyetinin başına eniştesi Damad Ferid Paşa'yı getirmek istiyordu. Sadrazam buna karşı çıktı ve Bahriye Nâzırı Rauf Bey'in başkanlığındaki Türk heyeti Mondros Mütarekesi'ni imzaladı (30 Ekim).

Saltanatının daha dördüncü ayını bile doldurmadan zor duruma düşen VI. Mehmed zaman kazanmaya çalıştı. Devletin içinde bulunduğu durumdan kurtulabilmesinin ancak İngiltere ve Fransa'nın kazanılmasıyla mümkün olabileceğine inandığından İngiliz dostluğu ve Fransız yakınlığı politikasını benimsedi. İtilâf devletleri ısrarla savaşımlarının cezalandırılmalarını istiyorlardı. Padişaha göre bu suçlar ne ölçüde İttihatçılar'ın sırtına yüklenirse o ölçüde İtilâf devletlerinin gözündeki temizlenilebilir, böylece Osmanlı Devleti için şartları daha hafif bir barış antlaşması yapılabilir. İttihat ve Terakki Partisi ileri gelenlerinin gizlice yurt dışına kaçmasına (2/3 Kasım gecesi) göz yumduğu ileri sürülen ve İttihatçılar'ın devamı gibi görülen bir hükümetle İstanbul'a gelmeye hazırlanan İtilâf devletleri temsilcilerinin karşınlanması uygun görmediğinden İttihatçı nâzırların değiştirilmesini istedi. Padişahın bu müdahalesini anayasaya aykırı bulan Ahmed İzzet Paşa hükümeti toptan istifa etti (8 Kasım).

VI. Mehmed, yetmiş üç yaşındaki dünyü-rü Tefvik Paşa'ya tarafsız kişilerden yeni bir hükümet kurdurdu. İki gün sonra da altmış gemiden oluşan İtilâf devletleri donanması büyük gövde gösterileriyle İstanbul'a geldi (13 Kasım). Tefvik Paşa hükümetinin meclisten güven oyu almasından sonra basına bir demeç veren padişah, savaş sırasında yaşananların sorumluluğunun halka değil İttihat ve Terakki yönetimine ait olduğunu, İngiltere ile dostluğun devamı için bütün gücüyle çalışacağını bildirdi. Hükümetten de İttihatçılar'ı yargılamak üzere hemen olağan üstü bir mahkeme kurulmasını istedi.

Hükümet de "Dîvân-ı Harb-i Örfî"lerin kurulmasına karar verdi. Meclis-i Meb'ûsan, anayasaya göre olağan üstü mahkeme kurma yetkisinin kendilerine ait olduğunu ileri sürerek karşı çıktı. Bunun üzerine VI. Mehmed, bu olağan üstü dönemden parlamenter sistemle çıkılabileceğine inanmadığından anayasanın kendisine verdiği yetkiye dayanarak Meclis-i Meb'ûsan'ı feshetti (21 Aralık 1918). Anayasaya göre dört ay içinde yenilenmesi gereken seçimleri de ülkenin işgal altında olduğu gerekçesiyle barıştan sonraya erteledi. Onun mutlakiyete yönelmesinde dış gelişmelerin de etkisi büyüktü. Müttefiklerinden Bulgaristan kralı oğlu lehine tahtını terketmişti. Alman imparatoru tahtından feragat etmiş ve Cumhuriyet kurulmuştu. Avusturya-Macaristan imparatoru da tahttan çekildiği için Avusturya ve Macaristan cumhuriyetleri ortaya çıkmıştı. Padişahın korkusu İstanbul'un elden çıkması, hilâfet ve saltanatın kaldırılması idi. Gayri resmî temaslara İngilizler'in dostluğunu ve desteğini sağlamak istedi. İstanbul'daki İngiliz temsilcilerinin raporlarında ifade edildiğine göre İngiltere'den Türkiye'nin yönetimine el koymasını bile talep etmişti. İngilizler'in İttihatçılar konusundaki baskılarına karşı İttihatçılar'dan kendisinin de çok çektiğini, İttihat ve Terakkî'ye karşı elinden geleni yapacağını, İngilizler'in istediği kişileri tutuklatıp yargılamaya hazır olduğunu, ancak bir ihtilâl sonucu tahtından, hatta hayatından olmaktan korktuğunu, bütün müttefiklerle dost olmayı arzu ettiğini ve İngiltere'den yardım beklediğini bildiriyordu. Elinde iki silâhı bulunduğunu, bunlardan birinin hilâfet, diğerinin İngiltere'nin yardımı olduğunu söyleyen padişah, İngiltere'nin kendisinin hilâfet sahipliğini desteklemeye niyeti olup olmadığını öğrenmek istiyordu.

Padişah, hükümetten İttihat ve Terakkî'ye sempati duyan üyelerin çıkarılması için Tefvik Paşa'yı istifa ettirerek yeniden hükümeti kurmakla görevlendirdi (13 Ocak 1919). İkinci Tefvik Paşa hükümeti onun çizgisine yakın isimlerden oluşuyordu. Padişah, tutuklamalara girişmeden önce Damad Ferid Paşa'yı İngiliz Yüksek Komiserliği'ne gönderip İttihatçılar'ı cezalandırmaya niyetli olduğunu, daha güçlü bir hükümet kurmayı düşündüğünü, fakat doğması muhtemel tepkiden çekindiğini, bu durumda İngilizler'in tepkisinin ne olacağını öğrenmek istediğini bildirdi. İngilizler herhangi bir bağlantıya girmekten kaçındılar. Diyarbekir eski valisi Reşid

Bey'in hapisneden kaçması (25 Ocak) İngilizler'in baskılarının artmasına sebep oldu. Daha önce Dahiliye Nâzırı İzzet Bey tarafından İngilizler'e verilen altmış kişilik listenin otuzu tutuklandı. İngilizler yirmi üç kişinin kendilerine teslim edilmesini istediler.

Bu sırada İstanbul'a gelen Fransız Generali d'Esperey, padişahın ve hükümetinin oyalamalarından yakılarak bir tabur askerle saraya gidip istediklerini yaptırmakla tehdit etti. Sadrazamı ziyaret etmeden onu elçiliğe çağırdı. Türkiye'yi savaşa sokanlar hakkında sert uygulamaya girişilmediği takdirde Osmanlı Devleti'ne dair verilecek kararın ağır olacağını söyledi. Hükümet ise İngilizler'in teslimini istediği yirmi üç kişiyi veremeyeceğini bildirdi. Fransızlar tutuklanmasını istedikleri otuz altı kişilik bir listeyi hükümete verdiler. İtilâf devletleriyle anlaşabilecek bir hükümet kurmak isteyen padişah, Bâbiâli'ye gönderdiği tezkerede hükümetin üç buçuk aydır bir şey yapamamasından şikâyet etti. Padişahın sert üslubu karşısında Tefvik Paşa istifa etti ve Damad Ferid Paşa sadârete getirildi (4 Mart 1919).

Hürriyet ve İtilâf Fırkası mensuplarından oluşan yeni hükümet, eski sadrazamlardan Said Halim Paşa dahil İttihat ve Terakkî'nin ileri gelenlerini tutukladı. Boğazlıyan Kaymakamı Kemal Bey'in yargılanması hemen sonuçlandırıldı ve idam cezası şeyhülislâmın fetvası, padişahın kararı imzalamasıyla Beyazıt Meydanı'nda infaz edildi. Türk halkının "millî şehid" unvanını verdiği Kemal Bey'in naaşının üniversite öğrencilerinin elleri üzerinde bayrağa sarılı olarak taşınması İtilâf devletlerinin sertleşmesine sebep oldu. Telâşa kapılan sadrazam padişahın ve kendisinin tek ümitlerinin Allah'tan sonra İngiltere olduğunu söylüyordu. Buna rağmen Bâbiâli'nin Paris Konferansı'na temsilci gönderme isteği reddedildiği gibi padişahın konuyu bir yetkililiye görüşme isteği de geri çevrildi. İtilâf devletleri hükümetin her işine müdahale ediyordu. Öte yandan padişah, Anadolu ve Rumeli'ye şehzadelerin başkanlığında gönderdiği nasihat heyetleriyle halkı sakinleştirmeye çalışıyordu.

İtilâf devletleri, asayişin sağlanması için subayların Anadolu'daki birliklerin başına tayinine izin verdiler. Mustafa Kemal Paşa da Dokuzuncu Ordu müfettişliğine tayin edildi (30 Nisan). Görevi İngilizler'in şikâyet ettikleri asayiş sağlamaktı. Ancak kendisine verilen tâlimatnâmeye göre mülkî ve idarî personele de emir ver-



VI. Mehmed

me yetkisine sahipti. Ayrıca yetkileri sadece Dokuzuncu Ordu bölgesiyle sınırlı olmayıp bütün Anadolu'yu kapsıyordu. Padişah, İzmir'in işgali üzerine istifa eden Damad Ferid'e ikinci hükümetini kurdurdu (19 Mayıs). Millî galeyanı teskin etmek için partilere ve saraya bağlı olmayan, milliyetçi ve namuslu tanınan on kişi kabineye sandalyesiz nâzir olarak alındı. Hükümet tutuklu bulunan yirmi üç milliyetçiyi serbest bıraktı. Daha önce İttihatçılar'ın tutuklanması durdurulmuş ve yargılanmaları ertelenmişti. Padişahın sarayda topladığı saltanat şûrasında (26 Mayıs) konuşanların tamamı, tam bağımsızlığı ve âcilen bir millet şûrası kurularak milletin mukadderatının bu olağan üstü şûraya havale edilmesini savundu. Bundan rahatsız olan İtilâf devletleri, Bekir Ağa Bölüğü'ndeki altmış yedi tutukluyu Malta'ya sürdüler (27 Mayıs). Müttefiklerin hükümeti Paris Konferansı'na davet etmesi üzerine İttihatçılar'ın yargılanmasına ve tutuklanmasına yeniden başlandı. Konferansa katılacak kişileri bizzat belirleyen padişah Damad Ferid Paşa'ya pek güvenmediği için Tefvik Paşa'yı da heyete dahil etti.

Yunan işgaline karşı Müdâfaa-i Hukuk cemiyetlerinin başlattığı silâhlı direniş giderek yayılıyordu. İngilizler millî akımların gerisinde İttihatçı ideolojinin olduğunu iddia ediyor, padişaha ve hükümete baskı yaparak Mustafa Kemal'in geri getirilmesini istiyorlardı. Bu sırada padişahın oturduğu Yıldız Sarayı'nda büyük

bir yangın çıktı (8 Haziran). Bütün eşyaları yanan ve canını zor kurtaran padişah, "Milletimin ocağı yanıyor, ben onu düşünüyorum; kendi evim yanmış, ne önemi var?" diyordu (Türkgeldi, s. 227). Veliâht Abdülmecid Efendi de padişaha bir yazı vererek, izlenen İngiliz taraftarı politikayı ve Damad Ferid Paşa'nın konferansa gönderilmesini eleştirdi (12 Haziran). Yazıyı ele geçiren İngilizler milliyetçilerin padişaha karşı bir darbe hazırlığı içinde buldukları ve Yıldız Sarayı yangınının da bir suikast sonucu çıktığı şâyiasını yaydılar.

Siyasî eğilimlerini dışa vurma konusunda son derece ihtiyatlı davranan padişah Mustafa Kemal Paşa'yı geri getirme çabalarına ilgisiz kaldı. Hükümet bir genelgeyle Mustafa Kemal'in azlini ilân ettiği halde (23 Haziran) padişah sessiz kalmayı tercih etti. Üçüncü Ordu müfettişi imzasıyla padişaha telgraf çeken Mustafa Kemal Paşa hükümetin tutumundan şikâyet etmiş, zorlanırsa görevinden istifa edip milletin sinesinde kalarak mücadeleye devam edeceğini bildirmişti. Padişah da verdiği cevapta, İngilizler'in hükümete baskı yaparak kendisine haysiyet kırıcı muamelede bulunmalarından çekindiğinden istifa edip İstanbul'a gelmesini doğru bulmamaktaydı. Azlini de uygun görmemekte, harbiyeden iki ay izin alarak durum belli oluncaya kadar istediği bir yerde dinlenmesini tavsiye etmekteydi.

İngiliz istihbaratı, Anadolu'da gelişen millî direnişin arkasında padişahın ve hükümetinin olduğunu yayıyordu. Samsun'da İngilizler'le Refet Bey arasında yaşanan gerginlik üzerine, İngilizler sert bir nota vererek Mustafa Kemal'in tutuklanıp İstanbul'a getirilmesini ve Refet Bey'in de azlini istedi. Padişah Erzurum'da bulunan Mustafa Kemal Paşa'ya bir telgraf çekti. Telgrafta İngilizler'in paşanın hemen İstanbul'a gelmesini istediklerini, kendisine haysiyet kırıcı bir muamelede bulunmayacaklarına dair garanti verdiklerini belirtti. Bu telgrafın cevabını beklemeden gönderdiği ikinci telgrafta ise Mustafa Kemal Paşa'nın Üçüncü Ordu müfettişliği görevinden azledildiğini ve İstanbul'a dönmesi gerektiğini bildiriyordu (8/9 Temmuz gecesi). Mustafa Kemal Paşa da padişahı ve hükümeti daha fazla sıkıntıya sokmamak için askerlik mesleğinden istifa ettiğini, sivil olarak millet ve padişah için çalışmaya devam edeceğini beyan etti.

VI. Mehmed, Samsun'daki olayla bir ilişkisinin olmadığını İngilizler'e ispat et-

me gayreti içine girdi. Amiral Calthorp'a özel bir haber göndererek (8 Temmuz), Aydın'ı mezbahaya çeviren Yunan mezaliminden şikâyet etti. Yunanlılar'ın taşkınlıkları durdurulmazsa Anadolu halkını tutmanın zorlaşacağını bildirdi. Ordusu terhis edildiği için düzeni koruyacak askerinin bulunmadığını, gidişin korkunç ve tehlikeli bir boyut kazandığını, felâketleri önlemede İngiliz hükümeti dışında bir ümit görmediğini söyledi.

Sadrazam Paris'ten hiçbir olumlu sonuç almadan İstanbul'a döndü (15 Temmuz). Ertesi gün padişaha bir lâyiha veren veliâht Abdülmecid Efendi, sadrazamın konferanstaki tutumunu, izlenen politikayı ve hükümetin millî harekete karşı tavrını şiddetle eleştirdi. Fakat padişah, bir türlü vazgeçemediği Damad Ferid Paşa'ya tarafsız kişilerden üçüncü hükümetini kurdurdu (20 Temmuz). Millî harekete sempati duyan Tefvik, Ahmed İzzet ve Ali Rızâ paşaları da sandalyesiz nâzır olarak tayin etti. Sadrazam bir genelge yayımlayıp Anadolu'da bir millî kongre toplanmasına karşı çıktı. İki gün sonra Mustafa Kemal Paşa'nın başkanlığında açılan Erzurum Kongresi (23 Temmuz) padişaha bir bağlılık telgrafı çekerak çalışmalarına başladı. Kongre sadrazamın genelgesini eleştiren bir telgrafı saraya gönderdi. İngilizler hükümete bir nota verip (24 Temmuz) Mustafa Kemal Paşa'ya âsi muamelesi yapılmasını istediler. Sadrazam, uzun mücadelelerden sonra Mustafa Kemal Paşa ile Rauf Bey'in tutuklanarak İstanbul'a gönderilmesi konusunda hükümetten karar çıkartabildi (29 Temmuz). Buna karşı çıkan Ahmed İzzet Paşa istifa etti. Veliâht Abdülmecid Efendi, hemen saraya gidip Damad Ferid Paşa'yı körü körüne tuttuğu için padişaha hakaret derecesinde eleştirilerde bulundu. İngiliz Yüksek Komiserliği Müşteşarı Hohler'le görüşen Damad Ferid Paşa padişahın ve kendisinin şahsî güvenliklerinin ne olacağını sordu. Hohler de hükümetinin kendileriyle yakından ilgile-neceğini söyledi. Ayrıca İtilâf devletleri Yunan ve İtalyan işgallerinin sınırlandırılacağını bildirdiler. Damad Ferid Paşa da Kuvâ-yi Milliye'yi dağıtmak için harekete geçti. Padişaha bizzat imzalatıldığı irade ile Mustafa Kemal Paşa'nın bütün nişanları geri alındığı gibi fahrî padişah yaverliği rütbesi de kaldırıldı (9 Ağustos). Hükümetin bu politikasını eleştiren Tefvik Paşa iki gün sonra istifa etti. Hükümet 4 Eylül'de başlayan Sivas Kongresi'ni dağıt-

mak istediye de başaramadı. Mustafa Kemal ile padişah arasında âdeta aşılmaz bir duvar örüldü. Kuvâ-yi Milliye "meşrû" bir hükümet kuruluncaya kadar İstanbul'la ilişkilerini kestiğini duyurdu (11/12 Eylül gecesi). Anadolu ile İstanbul arasındaki ilişkilerin kopma noktasına gelmesi üzerine İngilizler hükümetin Kuvâ-yi Milliye ile anlaşmasını istediler. Mustafa Kemal'in Sivas'tan gönderdiği mektubu Müşir Fuad Paşa bizzat padişaha takdim etti (29 Eylül). Paşa millî bir hükümetin kurulmasını istiyordu. Padişah hemen hükümeti istifa ettirerek Ali Rızâ Paşa'yı sadârete getirdi (2 Ekim 1919).

Yeni hükümete Kuvâ-yi Milliye'ye karşı olan kimseler alınmadı. Erzurum ve Sivas kongrelerinde belirlenen Hey'et-i Temsilîye'den Mersinli Cemal Paşa Harbiye nâzırlığına getirildi. İstanbul ile Anadolu arasında yirmi gündür kapalı bulunan telgraf bağlantısı yeniden açıldı. Mustafa Kemal Paşa padişahla haberleşme imkânına kavuştu. Hükümet bütün mesaisini Anadolu ile İstanbul'un uzlaştırılmasına hasretti. Amasya'da yapılan görüşmelerde (20-22 Ekim) başta seçimler olmak üzere her konuda anlaşma sağlanarak bir protokol imzalandı.

Ali Rızâ Paşa hükümetinden memnun olmayan müttelikler padişahın korkularını tahrik etmek için İstanbul'un geleceğini tartışmaya başladılar. İngilizler Türkler'in İstanbul'dan çıkarılmasını istiyorlardı. Söylentilerden telâşa kapılan padişah İtilâf devletleri temsilcileriyle görüşmek istediye de olumlu cevap alamadı. İngilizler'den ümidini kesince Amerikalılar'a yaklaşmak istedi. Bir Amerikan ajanına verdiği mülâkatta bir an önce barış istediğini, zira gecikmenin savaştan kötü olduğunu söylüyordu. Doğu'da istenilen barışın ancak Türkiye'nin bağımsızlığının devam ettirilmesiyle sağlanabileceğini ifade ediyordu.

Bu sırada yapılan seçimleri daha çok Kuvâ-yi Milliyeciler'in kazanması meclise karşı yoğun bir tepki ve isteksizlik doğurdu. Müttelikler seçimleri İttihatçılar'ın kazandığını, iptal edilebileceğini, bu takdirde doğabilecek sonuçları tartışıyorlardı. İtilâf devletlerinden çekinen padişah meclisin açılışını geciktiriyor, değişik kişilerle görüşerek bir çıkış yolu arıyordu. Konferanstan basına yansıyan haberlere göre başşehir Bursa veya Konya'ya nakledilecek, İstanbul sadece hilâfetin merkezi olacaktı. İstanbul'a gelmiş bulunan mebusların padişahı sıkıştırması sonucunda meclis açılabilir (12 Ocak 1920).

Padişah hastalığını bahane ederek açılışa katılmadı. Bir eleştiriye mâruz kalmamak için de sağlığıyla ilgili raporları gazetelerde yayımlattı. İngiliz istihbaratına göre padişah, Mustafa Kemal Paşa'nın temsilcisi Kara Vâsî'la görüştüğünden sonra meclisin açılışını emretmiş, İngilizler'in meclisi kapatmaları ihtimalinden dolayı da açılışa katılmamıştı.

Mustafa Kemal Paşa padişaha bir geçmiş olsun telgrafı çekti. O da cevap vererek teşekkür etti. Hakkâri mebusu Ahmed Mazhar Müfit'i (Kansu) kabul eden padişah Hey'et-i Temsilîyye'nin saltanat tacının pırlantaları olduğunu belirtti. Mustafa Kemal'i sordu ve kendisiyle konuşmaya hasret kaldığını söyledi. Vatanın kurtarılması konusunda fikrini öğrenmek istediği Mazhar Müfit Bey'in padişahın Anadolu'ya, hatta Bursa'ya kadar gitmesiyle meselenin halledileceğini bildirmesi üzerine sinirlenerek, "Ecdadımın pâyitahtından bana firar mı teklif ediyorsunuz?" diye bağırdı. Muhallif basın Anadolu'daki millî direnişin İstanbul'un geleceğini tehlikeye soktuğunu ileri sürüyordu. Aslında padişah bu harekettten siyaset düzleminde yararlanmayı umuyordu. İngiliz ajanları eğer İstanbul ve İzmir kaybedilecek olursa milliyetçilere, "Ne yaparsanız yapın, memleketi kurtarabilirseniz ne âlâ!" denileceğini haber veriyorlardı.

Bu haberlerden telâşlanan müttefikler, Osmanlı askerlerinin Topkapı Sarayı ve Ayasofya çevresinden uzaklaştırılmasını, padişahı İttihatçı bir darbeden korumak veya Anadolu'ya kaçmasını önlemek için Yıldız Sarayı'nın göz altında bulundurulmasını kararlaştırdılar. Kuvâ-yi Milliye'yi destekleyen Harbiye Nâzırı Cemal Paşa ile Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Reisi Cevad Paşa'nın görevlerinden çekilmelerini istediler (20 Ocak). Padişaha da haber gönderip paşalar istifa etmezse tutuklanacaklarını bildirdiler. Hükümet ertesi gün paşaların istifalarının padişah tarafından kabul edildiğini bildirmek zorunda kaldı. Kuvâ-yi Milliye, İngilizler'in koruduğu Akbaş cephaneliğini basarak (26/27 Ocak) buna cevap verdi. Padişahın çıkardığı irade ile Mustafa Kemal'in madalyaları geri verildi (3 Şubat 1920). Millî hareketi destekleyen mebuslar Felâh-ı Vatan adıyla bir grup oluşturular (6 Şubat). Meclis Mîsâk-ı Millî'yi kabul etti (17 Şubat).

Akbaş cephaneliğinden alınan malzeme geri isteyen müttefikler Türk birliklerinin Ege'de 3 km. geri çekilmesi taleplerini bir nota ile tekrarladılar (16 Şubat).

Aynı gün Anzavur'u harekete geçirerek İstanbul'da büyük bir gövde gösterisinde bulundular (21 Şubat). Bu sırada yazılan İngiliz istihbarat raporları, milliyetçilerin aslında ihtilâlciler olduğu görüşünün saray çevrelerinde de hâkim olmaya başladığını haber veriyordu. Ayrıca Damad Ferid Paşa'nın tekrar sadârete getirilmesinden söz ediliyordu. Fransız istihbaratı böyle bir durumda Anadolu'nun karışacağını söylüyordu. Meclis Damad Ferid Paşa'nın yüce divanda yargılanmasını kararlaştırmıştı. İstanbul'daki müttefik temsilcileri, sadrazamı ziyaret ederek Damad Ferid Paşa'nın yüce divana sevkini kabul edemeyeceklerini, ısrar edilirse fiilen müdahale edeceklerini bildirdiler (1 Mart). Ertesi gün Yunan ordusunu harekete geçirdiler. Müttefiklerin yoğun baskıları karşısında hükümet istifa etti (3 Mart 1920). Padişah Damad Ferid Paşa'nın hükümeti kurması fikrini benimsemedi. Görüşmeler sonunda Ali Rızâ Paşa çizgisinde bir hükümetin zorunlu olduğu kanaatine vararak Sâlih Paşa'yı sadârete getirdi (8 Mart). Sâlih Paşa'dan kabineye mebuslardan üye almamasını, seçtiği kişileri de önce saraya bildirmesini istedi. Paşa mebuslardan üye almamakla birlikte seçtiği kimseleri saraya danışmadı. Rauf Bey'e göre yeni hükümet Damad Ferid Paşa'ya zaman kazandırmak için sarayın bir tertibi idi. Damad Ferid Paşa tehlikesi hâlâ devam ediyordu. İngiliz istihbarat raporları da milliyetçiler sırf kendilerinden oluşan bir hükümet istedikleri halde padişahın tarafsız bir hükümet kurmayı başardığını, müttefiklerin desteği olmadan Damad Ferid Paşa'yı görevlendirmeyeceğini yazıyordu.

İtilâf devletleri, padişahı sıkıştırmak için Londra Konferansı'nda almış oldukları (5 Mart) İstanbul'un işgali kararını uygulamaya koydular. Önce İstanbul'daki Rum ve Ermeniler'in katledileceği haberleri yayıldı. Arkasından İstanbul resmen işgal edilerek bütün resmî kurumlar ele geçirildi (16 Mart 1920). Milliyetçi liderler tutuklanıp Malta'ya sürüldü. Fransız Yüksek Komiserliği müsteşarı işgalle ilgili notayı ve resmî tebliği padişaha takdim etti. İstanbul işgal edilmekle birlikte idaresi Türkler'e bırakılıyordu. İşgalin amacının saltanatın nüfuzunu kırmak değil, aksine güçlendirmek olduğu belirtiliyordu. Türkler'i İstanbul'dan atmaya niyetli olmadıklarını, işgalin geçici olduğunu, fakat Anadolu'da bir karışıklık çıkarsa bu kararın değişebileceğini söylüyorlardı. Anadolu'ya da gönderilen resmî tebliğde

herkesin işine gücüne bakması, Osmanlı Devleti enkazından yeni bir Türkiye kurmak isteyenlere kapılmamaları tavsiye ediliyordu. Saltanat merkezi İstanbul'dan padişahın vereceği emirlere itaat edilmesi isteniyordu. Buna uymayanların şiddetle cezalandırılacağı ifade ediliyordu. Padişah, başkâtibî aracılığıyla tebliği ve notayı üzüntüyle aldığını bildirdi. İtilâf devletleriyle iş birliğini her zaman arzu ettiğini, İstanbul'da belli başlı milliyetçi liderlerin tutuklanmasından rahatlık duyduğunu, müttefikler böyle bir karar almamış olsalardı bunu bizzat kendisinin yapmak zorunda kalacağını söyledi. Bilirirer yer alan kendi yetkileriyle ilgili garantileri takdirle karşıladığını ifade etti.

İşgalciler padişaha açıkça destek verirken milliyetçileri mahkûm ediyorlardı. Altı aydır İstanbul ile Anadolu arasında oluşan yakınlığı bozmaya yönelik bu komplo padişahın çok korktuğu anlaşılacaktır. Nitekim daha önceden kararlaştırıldığı için meclisten bir heyeti kabul eden padişah, İngilizler'in her şeyi yapabileceklerini belirterek mebuslara konuşmalarına dikkat etmeleri tavsiyesinde bulundu. Millet'in padişaha bağlı olduğunun, İngilizler'in Anadolu'ya bir şey yapamayacaklarının söylenmesi üzerine de onların isterlerse yarın Ankara'ya bile gidebileceklerini ifade etmişti. Heyette bulunan Rauf Bey, padişahın meclis kararı olmadan herhangi bir milletlerarası belgeyi imzalamamasını istedi. Buna sinirlenen padişah, "Rauf Bey, ortada bir millet var, koyun sürüsü! İdaresi için bir çoban lâzım, o da benim!" diyerek işgal altındaki bir meclisin hiçbir şey yapamayacağını anlatmaya çalıştı.

Hükümet, İtilâf devletlerinin milliyetçileri "kınama" ve "reddetme" isteklerini kabul etmediği için istifa ettirildi (2 Nisan). Meclis ikinci başkanı Kâzım Bey, İngilizler'den sağlam bir teminat alınmadan Damad Ferid Paşa'nın sadârete getirilmesinin memleket ve saltanat için felâket olacağını bildirdi. Padişah öfkelenip, "Ben istersem Rum patriğini de Ermeni patriğini de getiririm, hahambaşını da getiririm" diyerek Damad Ferid Paşa'yı dördüncü defa hükümeti kurmakla görevlendirdi (5 Nisan). Hükümeti görevlendirme yazısında, İtilâf devletlerinin aylardır Ali Rızâ Paşa ve Sâlih Paşa hükümetlerine kabul ettiremedikleri ve söylediklerini ifadeleri kullandı ve Anadolu ile bağları tamamen kopardı. İngilizler'in baskısıyla milliyetçilerin "kâfir",

öldürülmelerinin “farz” olduğunu bildiren fetvalar yayımlanıp İngiliz uçaklarından atıldı. Meclis padişah iradesiyle kapatıldı (11 Nisan). Kuvâ-yi Milliye’ye karşı Kuvâ-yi İnzibâtiyye kuruldu (18 Nisan).

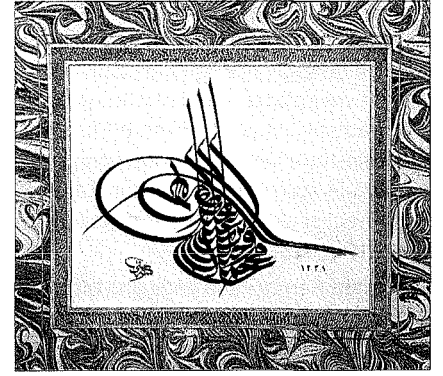
Hey’et-i Temsîliyye’nin öncülüğünde Ankara’da Büyük Millet Meclisi toplanarak (23 Nisan 1920) milletin yegâne temsilcisi olduğunu bütün dünyaya ilân etti. İstanbul’dan kaçıp Ankara’ya gelen Fevzi Paşa (Çakmak) mecliste yaptığı konuşmada, hilâfet ve saltanat makamının bütünü tehlikeye düşmemesi için İstanbul’da işgalcilerin suyundan gidildiğini anlattı. Padişahın elli yıllık kötülüklerin kendisi ve hükümeti üzerine yıkıldığını görmekten üzüldüğünü, enkazın altında ezildiğini, “Aman Anadolu ile irtibatı sağlayın” dediğini ifade etti. Paşanın konuşmasından sonra padişaha bir bağlılık telgrafı çekildi. Meclis Anadolu’daki hareketin esir padişahı kurtarmak için yapıldığını açıkladı. Buna İstanbul’un cevabı, Mustafa Kemal Paşa’yı ve beş arkadaşını sıkıyönetim mahkemesinde idama mahkûm ettirmek oldu (24 Mayıs). Karar padişah tarafından da imzalanmıştı. İşgalcilerin suyuna giden sadrazam, Paris Konferansı’ndan kabul edilmesi imkânsız barış şartlarını alarak İstanbul’a döndü (11 Temmuz). Padişah, “musibetler mecmuası” olarak nitelendirdiği barış şartlarını görüşmek üzere sarayda saltanat şûrasını topladı (22 Temmuz). Sadrazam, eğer antlaşma reddedilirse İstanbul’un Yunan askerince istilâ edileceğinin gelen bir telgraftan anlaşıldığını bildirdi. Konuşmalardan sonra Topçu Feriki Rızâ Paşa dışında herkes antlaşmanın imzalanmasını kabul etti. Saltanat şûrasından aldığı cesaretle Anadolu hareketini bastırmak üzere hükümette değişiklik yaparak beşinci kabinesini oluşturan Damad Ferid Paşa milliyetçileri suçlayan bir bildiri yayımladı. Sevr Antlaşması imzalandı (10 Ağustos 1920). Buna Ankara’nın tepkisi çok sert oldu. Meclisin gizli oturumunda (25 Eylül) padişahın meşrû halife sayılamayacağı ileri sürüldü. Mustafa Kemal Paşa da padişahı hainlikle suçladı. Fakat İslâm dünyasının yegâne dayanağı olan hilâfet makamını ihmal etmenin akılkârı olmadığını, kurtuluşa ulaşmak için saltanata ve hilâfete bağlılığın devam etmesi gerektiğini savundu. Diğer taraftan Sevr’i imzalayanlarla Damad Ferid Paşa Ankara İstiklâl Mahkemesi tarafından idama mahkûm edildi (7 Ekim).

Padişah bütün baskılara rağmen antlaşmayı tasdik etmemişti. Antlaşmanın

hemen tasdikini isteyen İngilizler’in teklifini Anadolu’daki kıvılcımı daha da alevlendireceğini söyleyerek reddetmişti. İş zamana bırakma politikasını izleyen padişah, sadrazamına inanmış görünüp İtilâf devletlerinin daha ileri gitmesini önlerken aynı zamanda antlaşmanın sorumluluğunu da hükümete yüklemiş oluyordu. Nitekim Hürriyet ve İtilâf Fırkası başta olmak üzere bütün muhalefet Damad Ferid Paşa’yı eleştiriyordu.

İtilâf devletleri, İstanbul’daki yüksek komiserlerini padişaha göndererek Damad Ferid Paşa hükümetinin değiştirilmesini ve Anadolu ile anlaşabilecek bir hükümetin kurulmasını istediler. Padişah Tefvik Paşa’yı sadârete getirdi (21 Ekim). Hükümet Millî Mücadele’ye sempati duyan kişilerden oluşturuldu. Ankara ile görüşmelerde bulunmak üzere eski sadrazamlardan Dahiliye Nâzırı Ahmed İzzet ve Bahriye Nâzırı Sâlih paşaların da dahil olduğu bir heyet Bilecik’e gönderildi. Mustafa Kemal Paşa, İstanbul hükümetini tanımadığını söylediği için görüşmelere sıfatsız ve yetkisiz devam edildi. Heyet Ankara’ya götürülerek bir buçuk ay burada tutuldu. Bu sırada Yunanlılar’a karşı ilk zafer İnönü’de kazanıldı (10 Ocak 1921). Antlaşmada yapılacak değişiklikleri görüşmek üzere İstanbul hükümetini Londra Konferansı’na davet eden müttefikler, murahhas heyetinde Ankara hükümetince belirlenecek yetkili kişilerin de bulunmasını şart koşmuşlardı. Ankara buna tepki gösterdi ve İstanbul hükümetini tanımadığını bildirdi. Meclisin gizli oturumunda (8 Şubat) padişahın hal’edilmesi gündeme geldi. Mustafa Kemal Paşa da padişahın antlaşmayı kabul etmeme hilâfet makamının boşaldığını, fakat bunu itiraf etmemek istemediklerini, padişah istifa etmedikçe yerine yenisinin seçilmesinin tehlikelerini anlattı. Tefvik Paşa’ya verdiği cevapta Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetinin tanınmasını istediye de bu teklif kabul edilmedi.

Padişah Anadolu hareketinin gerisinde hep İttihatçılar’ın olduğuna inandırılmıştı. İstanbul’u kaybetme korkusu padişahın Millî Mücadeleciler’le sıkı ilişkiler kurmasını önlemişti. Ankara’nın, padişahın işgal altında iradesini kullanmadığı gerçeğinden hareketle ülkenin yönetimine el koymasını kendisine karşı bir baş kaldırı olarak değerlendiriyordu. Bu sebeple Mustafa Kemal Paşa’yı âsi ilân etmişti. İsyancı olarak gördüğü tarafla anlaşmanın ve temas kurmanın bir hükümdar için hiçbir şekilde söz konusu olama-



Vi. Mehmed’in tuğrası

yacağına inanıyordu. İngiliz yüksek komiseri Rumbold’la görüşürken (23 Mart 1921) Mustafa Kemal Paşa’nın “devrimci” olduğunu söylüyordu. Sözü hilâfet konusuna getirerek, “Zorla bir halife ilân edebilirler. Hilâfetin İstanbul’dan doğuya kaldırılması felâketli neticeler getirir. Halifelik puslu havayı seven kurtların elinde alet olur” diyordu. Yıllar sonra yazılan hâtıralarında da Mustafa Kemal’i kendisinin gönderdiğini, fakat onun açıkça isyan ettiğini, Damad Ferid Paşa’nın onu görevinden almak ve aklını başına getirmek istediğini, ancak başaramadığını, bir uzlaşma sağlanması için Tefvik Paşa’yı göreve çağırdığını, onun da muvaffak olmadığını söyleyecektir.

Mudanya Mütarekesi’nden sonra İstanbul’a gelen (19 Ekim) Refet Paşa, yakında toplanacak konferansa İstanbul hükümetinin katılmamasını ve padişahın bir bildiriyle Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetini tanıdığına ilân etmesini istedi. Hükümet padişaha haber vermeden öneriyi reddetti. Refet Paşa bizzat padişahla görüşerek Ankara hükümetinin bir gerçek olduğunu, düşmana karşı vatani kurtarıp ülkenin tek meşrû gücü olduğunu ispatladığını, İstanbul’daki hükümetin bir anlamının kalmadığını, hemen dağıtılarak Ankara hükümetinin tanınmasını istedi. Konferansta tahtın temsilcisi olarak İstanbul hükümetinin bulunmasında ısrar eden padişah meşrû hükümdar olduğunu ve hükümeti dağıtamayacağını ileri sürüp teklifi reddetti.

Padişahın Ankara hükümetini tanıması ve İstanbul hükümetinin Lozan Konferansı’na katılma kararı alması üzerine meclis saltanata kaldırdı (1 Kasım 1922). İstanbul hükümeti, İstanbul’un resmen

işgal edildiği 16 Mart 1920'den itibaren tarihe intikal etmiş sayıldı. Hilâfet makamının Türkiye Devleti'ne dayandığı, halifelğin Osmanlı hânedanına ait olduğu ve halifenin Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından tayin edileceği ilân edildi. Meclisin bu kararları aldığı saatlerde hiç kimseye haber vermeden câriyelerden on dokuz yaşındaki Çerkez asıllı Nevzad Hanım'la evlenen VI. Mehmed saltanatsız hilâfetin olamayacağını ileri sürerek karara tepki gösterdi. Meclisin kararını tebliğ eden Refet Paşa'ya icra yetkisi olmayan böyle bir hilâfetin varlığı kabul edilse bile kendisinin bunu kabul edemeyeceğini söyledi.

Türkiye Büyük Millet Meclisi, saltanatı kaldırdığı ve hilâfeti de yeni şartlara bağladığı halde hükümet padişahın hal'ine dair bir tebliğde bulunmamıştı. Halifeye ait makam tahsisatını da kesmemişti. Meclis verilen önergeleri kabul ederek padişahın yargılanmasına karar vermiş, fakat yargılama şekli belirlenmemişti. Gazeteler padişahın ihanetine dair haberler yayımlıyordu. Meydanlarda padişah tel'in edilirken tahtından feragat ettiği, hatta kaçtığı dahi söyleniyordu. Tevfik Paşa, padişahın milletin önünde kendisini savunmak arzusunda olduğunu bildirdi. Kabine üyelerinin çoğunun ayrılması üzerine padişahın karşı çıkmasına rağmen kendisi de istifa etti (4 Kasım). Fakat padişaha iade etmesi gereken mühür-i hümayunu vermedi ve padişahla bir daha görüşmedi. VI. Mehmed hâtrâtında Tefik Paşa'yı Mustafa Kemal Paşa'nın adamı olmakla, ikili oynamakla ve istifa ederek en zor gününde kendisini yalnız bırakmakla suçlamıştır.

Bu sırada Ali Kemal'in İstanbul'dan alınıp yargılanmak üzere Ankara'ya götürülürken İzmit'te linç ettirilmesi İstanbul'da bomba tesiri yaptı. Anadolu harekâtına karşı sarayın yanında yer alanlar büyük telâşa kapıldılar. Vize alabilenler kaçıyor, alamayanlar İngiliz askerlerine sığınıyordu. Kaçacak parayı tedarik etmek için saraya gelenlerden bunalan padişah hareminden dışarı çıkmıyordu. Saltanatın ilgasından sonra ilk defa cuma selâmlığına çıkan (10 Kasım) padişahın hutbede adı zikredilmedi. VI. Mehmed, bu merasimde yalnız bırakılmasından ve basında aleyhine çıkan yazılardan artık hayatının da tehlikede olduğunu kabul ederek memleketten uzaklaşmaya karar verdi. Zaten İngilizler de gereken hazırlığı yapmışlardı.

Padişahın İstanbul'un işgalinden sonraki dönemde İngilizler'le yaptığı resmî temaslarda tek konu şahsî güvenliğinin sağlanmasıydı. İngilizler, daha büyük zafere yaklaşıldığı günlerde (22 Ağustos) padişahın kaçırılması için İngiliz donanmasının hazırlıklı olmasını istiyordu. Zaferden sonra İstanbul'daki İngiliz Yüksek Komiserliği gerekli hazırlıkların yapıldığını merkeze bildirdi. Padişahın götürüleceği yer dahi belirlenmişti. Bir süre Malta'da tutulacak, ardından başka bir yere nakledilecekti. VI. Mehmed, eski kayınbiraderi ve fahrî yaveri Binbaşı Zeki Bey'i İngiliz işgal kuvvetleri başkumandanı General Harington'a göndererek İngilizler'in beklediği müracaatı yaptı (15 Kasım). Son olaylar üzerine hürriyet ve hayatını tehlikede gördüğünü, Osmanlı saltanatı ve İslâm hilâfeti üzerindeki meşrû ve mukaddes haklarını muhafaza etmek şartıyla hayatının korunmasını en çok müslüman tebaaya sahip olan İngiltere'den beklediğini bildirdi.

Harington sultan-halifenin arzularının yerine getirileceğini, ancak talebin yazılı yapılması gerektiğini söyledi. İngilizler konuyu bir de padişahın doktoru Reşad Paşa'dan öğrenmek istediler. Reşad Paşa, Vahdeddin'in pek telâşlı olduğunu ve İstanbul'dan uzaklaşmak istediğini doğruladı. Harington, hemen Zeki Bey'e haber gönderip hükümdarı aynı gece bir iki saat içinde kaçırabileceklerini bildirdi. Zeki Bey de halifenin en kısa zamanda gitmek istediğini, ancak cuma sabahını tercih ettiğini söyledi. VI. Mehmed ertesi gün İngilizler'in istediği yazıyı Zeki Bey'le gönderdi. Bizzat kaleme aldığı yazıda padişah şöyle diyordu: "İstanbul'daki işgal orduları başkumandanı General Harington cenaplarına. İstanbul'da hayatımı tehlikede gördüğümünden İngiltere devlet-i fahîmesine iltica ve bir an evvel İstanbul'dan mahall-i âhara naklimi talep ederim efendim (16 Kasım 1922)." Yazıyı da "Müslümanların halifesi Mehmed Vahdeddin" diye imzalamış, padişah sıfatını kullanmamıştı.

Padişahın 17 Kasım 1922 Cuma sabahı İstanbul'dan Malaya adlı gemiyle çıkarılması kararlaştırıldı. VI. Mehmed o geceyi Cihannümâ Köşkü'nde geçirdi. Şahsî eşyaları dışında değerli eşya ve mücevherat almamaya özen gösterdi. Adamlarına tomar tomar evrakı şöminede yaktırdı. Bazı evrakla bir gün önce saray hazinesine iade ettiği çok kıymetli mücevher çekmecenin makbuzunu yanına aldı.

Zeki Bey'in hilâfete ait mukaddes emanelerin birlikte götürülmesi teklifini bunların Türk milletine ecdadının armağanı olduğunu söyleyerek reddetti. Son Osmanlı hükümdarını Yıldız Sarayı'ndan bizzat Harington aldı. Padişah ve maiyetinde bulunan on kişi sabah erkenden bir İngiliz taburu tarafından merasimle uğurlandı. VI. Mehmed gemiye bindiğinde İngiltere'nin Akdeniz filosu kumandanı kral adına kendisini karşılayarak artık İngiliz toprağında ve güvenliğinde olduğunu söyledi. Özellikle gitmek istediği herhangi bir yer olup olmadığını öğrenmek istedi. VI. Mehmed'in hiçbir tercihinin bulunmadığını söylemesi üzerine Malta'nın uygun olup olmadığını sordu ve uygun olduğu cevabını aldı. Ancak padişah yapılacak açıklamada Malta'dan bahsedilmemesini, bildirinin öğleden sonra yayımlanmasını istedi. Daha sonra gemi Malta'ya hareket etti.

İngiliz yüksek komiseri Henderson, Dışişleri Bakanlığı'na gönderdiği raporunda sultanın tahtından çekilmediğini ve çekilmeye de niyeti olmadığını, İngiliz himayesini isteme sebebinin İngiltere'nin pek çok müslüman tebaaya hükmetmesi olduğunu bildirdi. General Harington, öğleden sonra yayımladığı resmî bildiri de Vahdeddin'in hayatını tehlikede gördüğünden bütün müslümanların halifesi sıfatıyla İngiliz himayesini ve başka bir yere naklini talep ettiğini, arzusunun sabahleyin yerine getirildiğini duyurdu. Öte yandan bazı kaynaklarda padişahın kaçışında Refet Paşa'nın da kısmen rolü olduğu bildirilir. Daha sonra padişahın kaçırılışını bütün ayrıntılarıyla basına veren İngilizler şöyle diyordu: "Kemalistler şüphesiz ki halifeye baskı yaptığımızı ileri sürerlerdir, ama bunun aslı esası yoktur. Bildiklerimiz onu muhafaza bile etmiyorlardı". İngilizler sorumluluğu sanki Mustafa Kemal taraftarlarına yüklemeye gayretindeydi. İngiliz gazeteleri halifenin son selâmlık merasiminde aleyhindeki gösterilere karşı vakur davrandığını, törende korkmadan hazır bulunduğunu, fakat 17 Kasım Cuma günü yapılacak selâmlık merasiminde hayatına kastedilmesinden korktuğu için kaçtığını yazıyordu. Ankara hükümetinin padişahı yargılama kararını da kaçış sebebi olarak gösteriyordu.

VI. Mehmed ise daha sonra yazılan hâtrâtında kaçmadığını, hicret ettiğini söyleyecektir. Saltanatsız bir hilâfeti red ve ya kabul etmek mecburiyetinde bırakıl-

diğini, buna karşı koyma veya baş eğme imkânını bulamadığını, etrafını saran kör ve nankörlerden bunaldığını, kamuoyunun yatışmasına ve durumun açıklık kazanmasına kadar geçici olarak tehlikeli bölgeden ayrılmaya karar verdiğini, kutsal topraklara gitmek için bir istasyon demek olan Malta'nın seçimini ehvenişer saydığını, Peygamber'in yolundan giderek diyanet ve İslâmî saltanat aleyhine hareket etmekte olanlardan ayrılıp hicret ettiği halde ecdadından miras kalan saltanat hakkından ve hilâfetten hiçbir zaman feragat etmediğini belirtecektir.

Malta'da İngiliz genel valisi kral adına Vahdeddin'i karşıladı. Mehmed Vahdeddin, krala teşekkürlerini bildirirken tahtından ve hilâfetten feragat etmediğini tekrarladı. Pini Kışlası'nda padişah ve maiyetindekiler için her türlü konforu haiz sekiz odalı bir daire hazırlandı. Türkiye Büyük Millet Meclisi, VI. Mehmed'i hal'ederek Abdülmecid Efendi'yi halife seçti (19 Kasım). Haberi duyan Mehmed Vahdeddin'in ilk tepkisi, "Beni ancak müvekkil-i zîşânım hal'edebilir" oldu. Yeni halifeyle ilgili haberleri gazetelerden okuyunca, "Mecid Efendi nihayet muradına erdi. Zavallıya bir imam postu gönderdiler. O hâlâ bilmezden gelerek ve cüppesini sürükleyerek tahta oturmaya yelteniyor" diyordu. Yeni halife ise verdiği bir demeçte (20 Kasım) ona hain diye hitap ediyordu. Ayrıca sadece vatana ihanet etmekle kalmadığını, hânedanın şerefini de lekelediğini, artık vatandan da hânedan sicilinden de kovulduğunu söylüyordu.

Bu arada İngilizler, kendileri için masraflı olmaya başlayan eski padişahı başlarından atmanın yollarını arıyordu. İngilizler'in desteğiyle Osmanlı Devleti'ne karşı isyan eden ve Arabistan meliki ilân edilen Şerif Hüseyin onu Mekke'ye davet etti. Mehmed Vahdeddin, Hicaz'a gitmeyi Şerif Hüseyin'in daveti üzerine kabul etmediğini, vekili bulunduğu peygamberin daveti ve emsalsiz bir mânevî müjde olduğuna inandığı için razı olduğunu İngiliz kralına bilhassa bildirmelerini rica etti. Krala gönderilmek üzere verdiği bir belgede ise şehzadelikinden beri Osmanlı-İngiliz ilişkilerine ve İngiliz dostluğuna verdiği önemi anlatıyordu. İstanbul'da kalarak rakiplerinin iftiharlarını çürütmeye imkânı olmadığından dünyanın gözünde kendini temize çıkarabilmek için Türk topraklarını terkettiğini söylüyordu. Hilâfet meselesinin bütün İslâm âlemini il-

gilendiren tamamen dinî bir konu olduğunu, Mekke'ye varınca bu konuda bir bildiri yayımlayacağını ifade ediyordu. 20.000 sterlinlik şahsî servetiyle on yaşındaki oğlunun birkaç bin sterlininin bankalarda kalmasını, istediğinde hizmetine sunulmasını istiyordu.

İngiliz savaş gemisiyle Malta'dan ayrılan (5 Ocak 1923) Mehmed Vahdeddin, Port Said Limanı'nda Kral Hüseyin'in oğlu tarafından karşılandı. Bundan sonra ikinci sınıf bir gemiyle Süveyş'e, oradan da üçüncü sınıf bir gemiyle Cidde'ye ulaştı (15 Ocak 1923). Kral Hüseyin misafirini 101 pâre top atışıyla karşıladı. Buradan Mekke'ye geçildi. Şubat sonuna kadar Mekke'de kalan padişah Kıbrıs veya Hayfa'ya gitmek istediğini Kral Hüseyin'e bildirdi. Hüseyin, Cidde'deki İngiliz temsilciliğine yazarak bunun arkasında başka sebepler olabileceğini söyledi. Londra'dan Mehmed Vahdeddin'in Tâif'te oturması tâlimatı geldi.

Mehmed Vahdeddin iklimi daha mütevil olan Tâif'e gitti. İslâm dünyası onun Hicaz ziyaretini eleştiriyordu. Şerif Hüseyin kastedilerek İngiltere'nin iki adamının bir araya geldiği söyleniyordu. İngilizler'in onları İslâm dünyasındaki etkisini pekiştirmek için kullandığı ileri sürülüyordu. Hint müslümanlarından Mevlânâ Ebû'l-Kelâm, Vahdeddin'in Kemalist kahramanları idama mahkûm ettirdiğini, Kemalistler İngiliz düşmanlığıyla devlet ve milleti kurtarıırken onun müslümanlar arasına fitne sokmak için İngilizler tarafından kullanıldığını, padişahın fitneyle İslâm'a zarar verdiğini ve Hicaz kralıyla birleşmesi halinde ümmet ve millet düşmanı kesileceğini yazıyordu. Mehmed Vahdeddin bu eleştiriler karşısında bütün İslâm âlemine hitaben bir beyannâme neşretti. Şerif Hüseyin'in engellemesi yüzünden dağıtılamayan beyannâmenin bir özeti *el-Ehrâm*'da yayımlandı (16 Nisan 1923). Bu beyannâmede Mehmed Vahdeddin icraatını savunmakta, hakkındaki suçlamalara cevap vermekte, Mustafa Kemal Paşa ve arkadaşlarını suçlamakta, onu Anadolu'ya kendisinin gönderdiğini, sonradan hükümetini tanımadığı için cezalandırılması maksadıyla üzerine güç gönderilmesini gerekli gören kabineye göz yumduğunu, Ankara-İstanbul ikiliğini önlemeye çalıştığını, hilâfetin saltanattan ayrılmasına karşı çıktığından dolayı vatan haini olarak suçlandığını, hilâfet makamının şeref ve haysiyetini korumak için geçici olarak tah-

tından, vatanından, huzur ve rahatından ayrı düşmeyi bile göze aldığını, hilâfet hakkında Ankara'da verilen hükmü kesinlikle kabul etmediğini belirtmekteydi (Bardakçı, s. 307-312, 447-452).

Hicaz'da daha fazla kalamayacağını anlayınca Tâif'ten Mekke'ye dönerek (15 Mart) Filistin'e geçmek istedi. Fakat İngilizler buna izin vermedi ve yol parası kendisine ait olmak üzere İsviçre'ye götürebileceklerini bildirdiler. Kıbrıs'a gitmek isteyen Mehmed Vahdeddin Cidde'ye geldi (17 Nisan). İngilizler kesin bir dille bunu da reddettiler. Bunun üzerine deniz yoluyla Süveyş'e, oradan Mısır hükümetinin tahsis ettiği trenle İskenderiye'ye ulaştı. İngilizler, yetmiş iki saatten fazla Mısır'da kalmasına izin vermedikleri için İsviçre'ye gitmek üzere yola çıktı. Bu sırada Lozan Konferansı devam ediyordu. Padişahın İsviçre'de olmasını sakıncalı bulan İngilizler onu İtalya'ya yönlendirdiler.

İtalyan hükümeti, Mehmed Vahdeddin'i Cenova Limanı'nda gayri resmî bir törenle karşıladı (2 Mayıs 1923). Karşılıyıcılar arasında bulunan Damad Ferid Paşa eski efendisikle son defa görüştü. San Remo'daki Villa Nobel'e yerleşen Mehmed Vahdeddin, bir müslüman toprağına gitmek ümidiyle İngiltere'ye ve diğer devletlere yaptığı müracaatlardan bir sonuç alamadı. On altı ay boyunca tek başına yaşadı. Ailesine ancak 3 Mart 1924'te Osmanoğulları'nın sürgüne gönderilme kararının alınmasıyla kavuşabildi. Ailenin sayısı arttığı için Villa Mamolya'ya taşındı. Bütün kaçaklar San Remo'da toplandıklarından burada küçük bir İstanbul oluştu. Padişah esasen yetersiz olan parasının bir kısmını bunlara kapırdı.

Mehmed Vahdeddin, Türkiye dışında kalan hânedan mallarının geri alınabilmesi maksadıyla başlatılacak olan hukukî mücadelede kullanılmak üzere aile fertlerinden vekâlet istedi. Nice'e yerleşmiş olan Abdülmecid Efendi de onun hal'edilmesi dolayısıyla ailenin reisinin kendisi olduğunu söylüyordu; vekâletnâmeyi de "halife" unvanını yazarak imzaladı. Vahdeddin, Ankara'nın hilâfeti kendisinden alıp Abdülmecid'e verdiğini kabul etmesi anlamına geleceği düşüncesiyle vekâletnâmeyi unvansız olarak imzalaması için geri gönderdi. Abdülmecid direndi. Sonuçta ikisi de unvansız olarak aileden iki kişiye vekâlet vermek suretiyle kriz aşılabilirdi (10 Mayıs 1926).

Hilâfetin ilga edilmesinden sonra Mısır'ın bir hilâfet kongresi toplayacağını

haber alan Mehmed Vahdeddin, Mısır Ulemâ Birliği başkanına bir mektup göndererek hâlâ halife olduğunu, şeriatı savunabileceği bir yer bulabilmek için İstanbul'u terkettiğini bildirdi. Mısır ulemâsı Abdülmecid Efendi'ye vaktiyle vermiş olduğu biatı geri aldı. Mısır Ulemâ Birliği başkanı onun mektubuna verdiği cevapta, müslümanların hilâfetin kaderini belirlemek ve hatayı düzeltmek için Kemalistler'le anlaşmak üzere kongre düzenlemeye karar verdiklerini açıkladı. Kral Fuâd'ı halife yapmak isteyen Mısır ulemâsı ve basını da onun aleyhine yoğun kampanyaya girişti. Ezher şeyhi vekili eski padişahın milliyetçi savaşçıları şeriatı aykırı davranmakla suçladığını, sonra da gidip İngilizler'e sığındığını yazdı. Mustafa Kemal'i 400 milyon müslümanın örnek alacağı kişi olarak ilân etti. Tartışmalar devam ederken Mehmed Vahdeddin Ezher şeyhine bir mektup daha yazarak hayatta olduğunu, hilâfetten feragat etmediğini, halife seçimiyle vakit geçirme yerine var olan halifeye müslüman memleketlerden birinde kalabileceği bir yer bulmalarını istedi. Hilâfet kongresine bir bildiri gönderip yapılan hazırlıkları protesto etti, hiçbir zaman saltanat ve hilâfet haklarından feragat etmediğini ve etmeyeceğini bildirdi. Kongre 13 Mayıs 1926'da toplandı. Mehmed Vahdeddin kongrenin toplanma haberini almadan vefat etti (16 Mayıs 1926).

Mehmed Vahdeddin İstanbul'dan 20.000 İngiliz lirasıyla çıkmıştı. Onun da bir kısmını dolandırıcılara kaptırmış, bir kısmını da eski kayınbiraderi ve yaveri Zeki Bey kumarhanelerde yemişti. Şiddetli para sıkıntısı çektiğinden elinde para edecek nesi varsa satmıştı. En son padişahlık nişanını da satışı çıkarmış, madalyanın sahte olduğunu öğrenince daha tahta çıktığı günlerde kendisine bu oyunu oynayanları hatırlayarak üzülmüştü. Öldüğünü duyan alacaklılar kapıya dayandı. Bütün San Remo esnafına 60.000 liralık borcu vardı. Haciz memurları, Villa Mamolya'da buldukları bütün eşya ile birlikte eski padişahın cenazesini de bir odaya kilitleyerek kapıyı mühürlediler. İtalyanlar borçların tamamı ödeninceye kadar cenazenin defnine izin vermediler. Alacaklılara verilecek para ancak bir ayda temin edilebildi.

Bu arada cenazenin defnedileceği bir müslüman toprağı arandı. Şam'daki Sellimiye Camii'ne gömülmesi kararlaştırıldı. Fransa'dan gerekli izin alındı. Borçların tamamı ödenip haciz kalktıktan son-

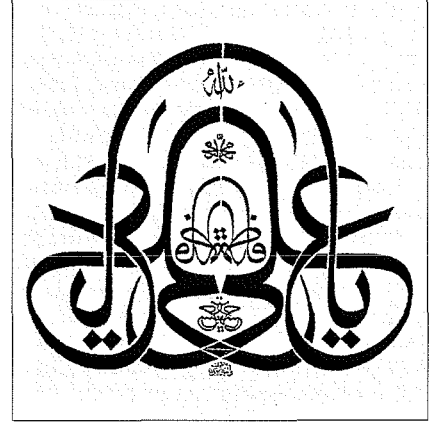
ra cenaze bir at arabasıyla istasyona (15 Haziran), oradan trenle Trieste'ye götürüldü. Burada gemiye yüklenen naaş, Şehzade Ömer Faruk Efendi nezâretinde Beyrut'a, oradan trenle Şam'a ulaştırılıp defnedildi (3 Temmuz 1926).

Mehmed Vahdeddin, yakınlarının ve yanında çalışanların ifadesine göre iyimser ve sabırlı bir kişiliğe sahipti; sarayında nazik ve müşfik bir aile babasıydı; dışarıda ve bilhassa resmî törenlerde ise soğuk, çatık kaşlı ve ciddi durur, kimseye iltifat etmezdi; dinî geleneklere çok önem verirdi; saray dedikodularını bilmez ve yanında konuşulmasından hoşlanmazdı. Resmî olmayan sohbetlerinde bile daima ciddiyetle dikkat çekerek. Yine söz konusu kaynaklar onun, zeki ve çabuk kavrayışlı olduğunu, ancak gayet evhamlı, kararsız ve o nisbette inatçı mizacı bulunduğunu maiyetinin ve bilhassa itimat ettiği kişilerin tesiri altında kaldığını belirtirler.

VI. Mehmed ileri seviyede edebiyat, müzik ve hat sanatlarıyla uğraşmıştır. Besteleri tahtta bulunduğu yıllarda sarayda icra edilmiştir. Tâif'te iken arkada bestelediği şarkıların güfteleri daha çok vatan hasretini ve geride bıraktıklarından haber alamamanın acılarını terennüm etmektedir. Ona ait altmış üç eser tesbit edilmekle birlikte ancak kırk bir eserinin notaları mevcuttur. Şairliğine örnek teşkil edebilecek şiirleri sadece şarkılarının yine kendisine ait olan güfteleridir. Aynı zamanda iyi bir hattattı.

Hâtıralarını başyaveri Avni Paşa'ya San Remo'da dikte ettirmiş, fakat tamamlamıştır. Metin ayrıntılı bir hâtırat olmaktan çok olaylarla ilgili yorumlarıdır.

VI. Mehmed'in Şam Sellimiye Camii avlusundaki mezar taşı



VI. Mehmed'in hattıyla Allah, Muhammed, Ali, Fâtıma, Hasan, Hüseyin müsennâ istifi

Ayrıca Şerif Paşa'nın San Remo'da padişahla yaptığı görüşmeler sırasında Fransızca tuttuğu notlar bulunmaktadır. Burada da tahta çıkışından İstanbul'u terkedişine kadarki gelişmeleri sade bir üslûpla özetlemektedir (Bardakçı, s. 417-446).

BİBLİYOGRAFYA :

TBMM Gizli Celse Zabıtları, Ankara 1985, I, 132-139, 410-416; Atatürk ile İlgili Arşiv Belgeleri (1911-1921), Ankara 1982, s. 173-179; Belgelerle Mustafa Kemal Atatürk (1916-1922), Ankara 2003, s. 6-42; Lütfi Simâvi, Osmanlı Sarayının Son Günleri (s.nşr. Şemsettin Kutlu), İstanbul, ts. (Hürriyet Yayınları), s. 373-538; Ali Fuat Türkogeldi, Görüp İştiklerim (Ankara 1949), Ankara 1984, s. 138-264; İbnülemin, Son Sadrazamlar, IV, 2095-2104; Mufassal Osmanlı Tarihi, İstanbul 1963, VI, 3574-3650; Refik Halid Karay, Minelbab İlelmihrab, İstanbul 1964, s. 113, 117-118, 140; Safiye Ünüvar, Saray Hâtıralarım, İstanbul 1964, s. 119, 124, 138-139; Tarık Mümtaz Göztepe, Osmanoğullarının Son Padişahı Vahideddin Gurbet Cehenneminde, İstanbul 1968; a.mlf., Osmanoğullarının Son Padişahı Vahideddin Mütâreke Gayyasında, İstanbul 1969; G. Jaeschke, Kurtuluş Savaşı ile İlgili İngiliz Belgeleri (trc. Cemal Köprülü), Ankara 1971, s. 4, 12; a.mlf., "Mondros'a Giden Yol", TTK Belleteri, XXVIII/109 (1964), s. 151 vd.; Bilâl N. Şimşir, İngiliz Belgelerinde Atatürk: 1919-1938, Ankara 1973-84, I, 66, 68, 300, 380, 463-464; II, 21, 33, 120, 141; III, 81, 262, 304, 591, 610, 615, 636; IV, 397-398; a.mlf., "Vahdet'in Kaçışı ve Sonu", Cumhuriyet, İstanbul 26-30 Kasım 1973; İsmail Hakkı Okday, Yanya'dan Ankara'ya, İstanbul 1975, s. 350, 353, 373-374, 449; Mazhar Müfit Kansu, Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber, Ankara 1988, I-II, tür.yer.; Doğu Ergil, "Osmanlı Ocağı'nın Sönüşü", Milliyet, İstanbul 30 Kasım -13 Aralık 1989; Münverer Ayaşlı, İştiklerim, Gördüklerim, Bildiklerim, İstanbul 1990, s. 8-9; Ahmet İzzet Paşa, Feryadım (haz. Sü-

heyl İzzet Furgaç – Yüksel Kanar), İstanbul 1993, II, 14, 19-20, 27-28, 190, 213-214, 278, 454-455; Rıza Tevfik [Bölükbaşı], *Biraz da Ben Konuşayım* (haz. Abdullah Uçman), İstanbul 1993, s. 57, 63, 108-109, 189; Orhan Koloğlu, *Gazi'nin Çağında İslâm Dünyası (1919-1922)*, İstanbul 1994, s. 65, 118, 231, 286, 300, 305, 319; Salâhi R. Sonyel, *Türk Kurtuluş Savaşı ve Dış Politika*, Ankara 1991-95, I-II, tür.yer.; a.mlf., *Kurtuluş Savaşı Günlerinde İngiliz İstihbarat Servisi'nin Türkiye'deki Eylemleri*, Ankara 1995, tür.yer.; a.mlf., "Son Osmanlı Padişahı Vahideddin ve İngilizler", *TTK Belleten*, XXXIX/154 (1975), s. 257-264; a.mlf., "İngiliz Yüksek Komiseri Sir Horace Rumbold'un Türk Ulusal Akımı'na Karşı Tutumu", a.e., LVIII/221 (1994), s. 159-184; Murat Bardakçı, *Şahbaba: Osmanlıların Son Hükümdarı VI. Mehmed Vahideddin'in Hayatı, Hatıraları ve Özel Mektupları*, İstanbul 1998; Sina Akşin, *İstanbul Hükümetleri ve Milli Mücadele*, İstanbul 1983-92, I-II, tür.yer.; Enver Ziya Karal, "Mehmed VI", *İA*, VII, 562-566; A. J. Mango, "Meşhed VI Wahid al-Din", *EI*² (İng.), VI, 984-985.

 CEVDET KÜÇÜK

MEHMED AĞA, Kayserili
(ö. 1155/1742)

Osmanlı Hassa mimarı.

Kayseri'de doğdu. Arşiv belgelerinde bazan Elhac İbrâhim, bazan İbrâhim-i Atık olarak anılan babasının 1115 (1703) yılından önce Mustafa Paşa'nın kethüdâlığını yaptığı ve kendisine Trakya'da Vize sancağında arazi temlik edildiği kaydedilmektedir. Sultan III. Ahmed döneminde 1115'te (1703) Hassa başmimarı Ebûbekir Ağa'nın yerine tayin edilen Mehmed Ağa bu makamda 1117 Şevvaline (Ocak 1706) kadar kaldı, yerine Hacı İbrâhim Ağa mimar oldu. Eyüp Sultan Camii'nin zelzeleden zarar gören minarelerini tamirde gösterdiği başarısından dolayı 23 Zilkade 1120 (3 Şubat 1709) tarihinde tekrar mimarbaşılığa getirildi.

Mehmed Ağa'nın İstanbul Boğazı kıyısında Bebek bahçesinde Şeyh Mehmed Efendi ile Himmetzâde Şeyh Abdüssamed Efendi'ye ait arazilerin ölçümlerini, 1138'de (1725-26) İzmit yakınında Sarıcalar Kemer köyü civarındaki pınarların sularının keşfini yaptığına dair belgeler vardır. 1140 ortalarında (1728 başları) Kal'a-i Cedîd (Rumelihisarı) içindeki caminin tamiri için gönderilen mimarın raporu yeterli görülmediğinden bu iş de Mehmed Ağa'ya havale edildi. 1142'de (1729-30) yeniden Hassa başmimarlığına getirilen Mehmed Ağa'ya 1147'de (1734-35) surre emniyeti görevi verildi; yolu üzerindeki Şam dolaylarında harap durum-

da bulunan Hanıratş Kalesi'nin tamiri için keşif yaptı.

İstanbul'a dönünce Hassa başmimarı sıfatıyla Edirne yolu üstündeki padişah sarayları ile Edirne'deki Sarây-ı Âmir'e'nin tamiri için görevlendirildi. Ardından Dâvud Paşa Kışlası'ndaki kasrın tamirini de üstlenen Mehmed Ağa, 1153 (1740) yılında çıkan bir yangında harap olan Beyazıt Camii yakınındaki dükkânların yeniden kâgir olarak inşasına dair fermana uymaya razı oldu. Bundan dolayı idam edilmek üzere iken araya girenlerin yardımıyla sadece azille cezalandırıldı; yerine de Hacı Mustafa Ağa getirildi. Kırım'da Han Sarayı'nın tamiriyle görevlendirilip İstanbul'dan uzaklaştırılmışken Edirne'ye ulaştığında geri çağrıldı ve İstanbul'da oturması uygun görüldü. Gözden düştüğü dönemde bazı küçük işler yaptığına dair belgeler bulunabilen Mehmed Ağa vefatında Edirne-kapı dışındaki kabristana defnedildi.


Mehmed Ağa'nın III. Ahmed zamanında Boğaziçi kıyılarında çok sayıda sahil-saray ve kasrın yapımında hizmeti olduğu sanılmaktadır. Onun en önemli eseri, Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın isteği üzerine Kâğıthane deresi kıyısında 22 Şaban 1134'te (7 Haziran 1722) yapımını başlattığı ve çok kısa sürede bitirdiği Sâdâbâd Sarayı ile derenin karşı tarafındaki çayırdaki inşa edilen İmrâhor (Mirâhur) Kasrı'dır. Türk tarihinde Lâle Devri olarak adlandırılan bu dönemin çok önemli bir eseri olan Bâb-ı Hümayun önündeki çeşme ve sebillerden oluşan anıtın (Ahmed III Çeşmesi) Mimar Mehmed Ağa'nın yapısı olduğu hususunda kesin bilgi yoktur. Sadece Muzaffer Erdoğan'un çeşme ve alemlerin altın yaldızlanmasına dair bir kayda rastlamıştır. Yine aynı yıllara ait Üsküdar'da iskele başındaki büyük meydana çeşmesinin (Ahmed III Çeşmesi) yapımında da Mehmed Ağa'nın hizmeti olmalıdır. 1141 (1728-29) yılına ait bir belgede bu çeşmenin yapım harcamalarının yeniden düzenlenişinde Mehmed Ağa'nın adı geçmektedir. I. Mahmud tarafından 1144'te (1731-32) inşa ettirilen Galata-Tophane su yolu şebekesinin keşifleri de Kayserili Mehmed Ağa tarafından yapılmıştır.

Muzaffer Erdoğan, şu eserlerin onun Hassa başmimarlığı dönemine ait olduğunu bildirerek yapımlarında bir payı olabileceğini ileri sürmüştür: Simkeşhâne, Çorlulu Ali Paşa manzumesi, Kaptan İbrâhim Paşa Camii, Yeni Vâlide Camii,

Şehid Ali Paşa Kütüphanesi, Çınarlı Çeşme Mescidi, III. Ahmed Kütüphanesi (Topkapı Sarayı), İbrâhim Paşa manzumesi, Ahmediye manzumesi, Kuleli Bahçe Mescidi, Darphâne, Kaptan Paşa Camii, Fatma Sultan Camii.

BİBLİYOGRAFYA :

Sicill-i Osmânî, IV, 233; L. A. Mayer, *Islamic Architects and Their Works*, Genève 1956, s. 80-81; Muzaffer Erdoğan, *Lâle Devri Baş Mimarını Kayserili Mehmed Ağa*, İstanbul 1962; Ahmed Vefa Çobanoğlu, "Osmanlı'da Baş Mimarlar", *Türk Dünyası Kültür Atlası: Osmanlı Dönemi*, İstanbul 2002, IV, 309-310; a.mlf., "Mehmed Ağa (Kayserili, el-Hâc)", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, II, 102-103; İzzet Kumbaracılar, "Türk Mimarları", *Arkitekt*, sy. 2, İstanbul 1937, s. 60; Kemal Altan, "Klasikten Sonra", a.e., VIII/3 (1938), s. 87.

 SEMAVİ EYİCE

MEHMED AĞA, Sedefkâr

XVII. yüzyılın
ilk çeyreğinde görev yapan
Hassa başmimarı.

Kanûnî Sultan Süleyman zamanında 970 (1562-63) yılında Rumeli'den devşirme olarak getirilmiştir. Doğum yeri ve tarihi hakkında bilgi yoktur. Kalkandelenli olduğuna ileri sürenlerin yanında Arnavutluk / İlibasanlı olduğu daha kuvvetli bir ihtimal olarak kabul görmektedir. Mimarbaşı olmadan önce 1006'da (1597-98) su nâzırı olarak sekiz yıl görev yapan Mehmed Ağa, 8 Cemâziyelâhîr 1015 (11 Ekim 1606) tarihinde mimarbaşılık görevine tayin edildi. Bu görevini hangi yıla kadar devam ettirdiği de kesin olarak bilinmemektedir.

Hüseyin Ayvansarâyî, *Vefeyât-ı Selâtin* adlı eserinde Mehmed Ağa'nın Sultan Ahmed Camii'nin inşasını tamamladıktan sonra padişahın emriyle vezirlik pâyesi aldığını ve 1027 (1618) yılında vefat ederek Üsküdar'da defnedildiğini belirtmektedir. Başka kaynaklar tarafından desteklenmeyen bu bilgiyi bazı araştırmacılar ihtiyatla karşılamaktadır. Evliya Çelebi ve Ekrem Hakkı Ayverdi, Arnavutluk'ta (İlibasan) Mimar Mehmed Ağa'nın bazı yapılarından bahsetmekte, Evliya Çelebi 1046 (1636-37) tarihli çeşmelerden söz ederken Ekrem Hakkı Ayverdi camii, hamam ve çeşmelerinin olduğunu söylemektedir. Bu durumda Mehmed Ağa'nın görevden ayrıldıktan sonra doğum yeri olan bu şehirde kendi adına eserler meydana getirdiği düşünülmektedir.

Mehmed Ağa'nın ardından yerine geçtiği kabul edilen Mimar Ali Çelebi'nin görevi geliş tarihi tartışmalı olup 1027 (1618) veya 1031 (1622) olarak gösterilmekte, Mimar Ömer Ağa'nın da 1030 (1621) yılında görevde olduğu belirtilmektedir. Fakat 1032'de (1623) Mimar Mehmed'in Mimar Süleymanoğlu Ebûbekir'i tayin ettiğini söyleyenler de vardır. Mehmed Ağa'nın son dönemiyle araştırmacıların bu dönem için belirttikleri mimarların görev tarihleri hakkında daha tutarlı bilgilere ihtiyaç vardır.

Arkadaşı Câfer Çelebi'nin *Risâle-i Mi'mâriyye*'de yazdığına göre Mehmed Ağa yumuşak huylu, alçak gönüllü, sağlam karakterli, dinine bağlı ve akıllı bir kişidir. Üstünlüklerini gizler, bunlarla övünmez, iyi kalpli ve cömert olup misafirlerini ağırlar, onlara hediyeler verirdi. Sadaka dağıtmayı çok sever, helâlden sadaka vermek için sedef işleri yapar ve bunları sattırarak fakirlere dağıtırdı. Ayrıca devrin bilginleri, şeyhleri, sultanları ve vezirleriyle sohbet etmeyi severdi.

Mimar Sinan'ın yetiştirdiği önemli mimarlardan biri olan Mehmed Ağa'nın döneminde pek çok eser inşa edilmiştir. Sultan Ahmed Külliyesi, Kâbe'nin tamiratı, Üsküdar ve Samsun / Ladik'te Sultan I. Ahmed camileri, Beylerbeyi'nde İstavroz Mescidi, Üsküdar'da Kavak Sarayı Mescidi, Güngören'de (Vidos) Sultan II. Osman Camii, Sultan III. Mehmed Türbesi, Eyüp Sultan Türbesi önüne ilâve ve Sultan I. Ahmed Sebili, Alemdar, Tophane, Haydarpaşa, Üsküdar, Haliç'te eski Tersane Sarayı'nda ve Çatalca-Çorlu arasında eski Kınık (?) kasabasında Sultan I. Ahmed çeşmeleri, Galata'da Sultan II. Osman Çeşmesi, İbrâhim Paşa Sarayı'nda tamirat, İstavroz Sarayı'nda ilâveler, Tersane

Sarayı'nda Has Oda Kasrı, Beşiktaş'ta ve Topkapı Sarayı'nda Sultan I. Ahmed kasrıları, Topkapı Sarayı ve Edirne Sarayı'nda imar faaliyetleri, Edirne'de Ekmekçi-zâde Ahmed Paşa Köprüsü ve Kervansarayı, Uzunköprü'de Sultan II. Murad Camii ve Köprüsü'nün tamiri, İstanbul Zindankapı dışında kendi adına bir çeşme, Arnavutluk / İlbasan'da kendi adına cami, hamam ve çeşmeler onun eserleridir.

BİBLİYOGRAFYA :

Evlia Çelebi, *Seyahatnâme*, VIII, 723-724; Ayvansaraylı, *Vefeyât-ı Selâtin*, s. 56; Celâl Esad [Arseven], *Constantinople de Byzance à Stamboul*, Paris 1909, s. 265-267; a.mlf., *Türk Sanatı Tarihi*, İstanbul, ts. (Maarif Basımevi), s. 767-769; Saadi Nazım Nirven, *İstanbul Suları*, İstanbul 1946, s. 126-127; L. A. Mayer, *Islamic Architects and Their Works*, Ceneve 1956, s. 91-92; Orhan Şaik Gökyay, "Risâle-i Mi'mâriyye-Mimar Mehmed Ağa Eserleri", *İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*, Ankara 1976, s. 113-215; Ahmet Refik [Altınay], *Türk Mimarıları* (haz. Zeki Sönmez), İstanbul 1977, s. 101-102; Ömer Lutfi Barkan, *Süleymaniye Camii ve İmaret-i İnşaatı*, Ankara 1979, II, 276-291, cetvel 19; Ayverdi, *Aurupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri IV*, s. 398; Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Mehmed Ağa (Sedefkâr)", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, II, 103-104; a.mlf., "Osmanlı'da Baş Mimarlar", *Türk Dünyası Kültür Atlası-Osmanlı Dönemi*, İstanbul 2002, IV, 302-304; Fatma Afyoncu, *XVII. Yüzyılda Hassa Mimarıları Ocağı*, Ankara 2001, s. 12-13; İzzet Kumbaraçlar, "Türk Mimarıları", *Arkitekt*, sy. 2, İstanbul 1937, s. 60; Kemal Altan, "Mimar Mehmet", a.e., sy. 8 (1937), s. 223-226; Şahap Tayfur, "Ünlü Mimarbaşı Sedefkâr Mehmed Ağa", *TTOK Belleteni*, sy. 143 (1953), s. 18; İsmet Parmaksızoğlu, "Sultan Ahmed Camii Mimarı Sedefkâr Mehmet Ağa", *Kültür ve Sanat*, sy. 3, Ankara 1974, s. 32-39; Zeki Sönmez, "Sultanahmet Camisi ve Mimar Sedefkâr Mehmet Ağa", *Kültür ve Sanat*, I/1, Ankara 1988, s. 38-45; Filiz Yenişehirlioğlu, "Mehmed Ağa (Sedefkâr)", *DBİst.A.*, V, 354-355.



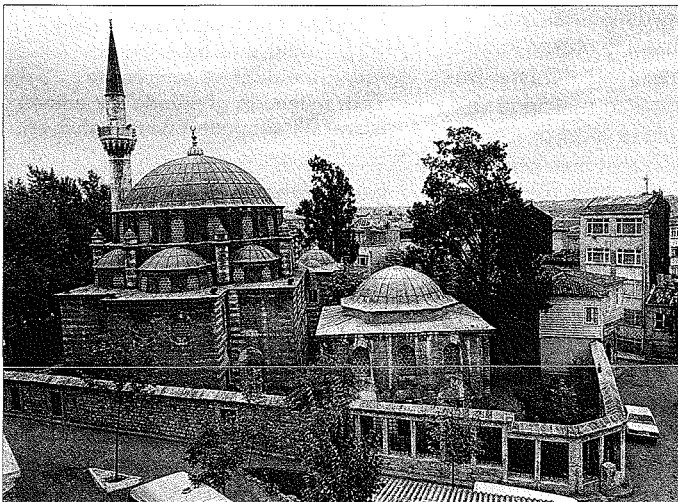
AHMET VEFA ÇOBANOĞLU

MEHMET AĞA KÜLLİYESİ

İstanbul'da
XVI. yüzyılda inşa edilen
külliye.

Fatih Çarşamba'da Kâtip Muslihuddin mahallesinde yer alan külliye cami, tekke, türbe, çifte hamam, medrese ve iki çeşmeden oluşmaktadır. III. Murad devrinde Dârüssaâde ağası olan Habeşî Mehmed Ağa tarafından Mimar Dâvud Ağa'ya yaptırılmıştır. 10 Rebiülâhîr 999 (5 Şubat 1591) tarihli vakfiyesi Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (Emanet Hazinesi, nr. 2023). Caminin doğu avlu kapısı üzerindeki on altı mısralık kitâbeye göre 993'te (1585) inşa edilmiştir. Külliye yapılarından medrese ve tekke günümüze kadar gelmemiştir.

Etrafı duvarlarla çevrili üç kapılı bir avlunun ortasında yer alan cami, mihrap yönü çıkıntılı kare planlı harimle onun önünde yer alan beş birimli bir son cemaat yerine sahiptir. Harimin duvarları almaşık örgülü, son cemaat yerinin sivri kemerleri kesme taştan, mukarnaslı başlıklı altı sütunu mermerdendir. Birimlerinin üzeri pandantifli kubbelerle örtülü olan son cemaat yerinde iki küçük mihrap mevcuttur. Mihrap ekseninde yer alan iki yanı zarif, sütunçeli, mukarnaslı mermer bir taçkapı ile harime geçilmektedir. İçeride taçkapı üzerinde taş konsollara oturan, mermerden ajurlu geometrik geçmeli korkuluğu olan bir balkon vardır. Girişin sağında ve solunda ahşap sütunlar üzerinde yine ahşaptan ajurlu korkulukları bulunan iki mahfil yer almaktadır. Kapının iki yanında yer alan birer merdivenle bu mahfillere çıkılır. Kare planlı harim, sekiz adet duvar pâyesi üzerinde sivri kemerlere oturan tek kubbe ile örtülmüştür. Bu pâyelerden mihrap eksenindekiler kare kesitli, doğu ve batı duvarındakiler iri mukarnaslı başlıklı ve silindirik gövdelidir. Ana kubbeyi dört köşesinde ve mihrap çıkıntısının üstünde yer alan beş yarım kubbe çevirmektedir. Ayrıca sekiz dayanaklı taşıyıcı sistem, kasmağı kuşatan daire kesitli sekiz ağırlık kulesiyle üst yapıda devam ettirilmiştir. Harim beş sıra pencereyle aydınlatılmıştır. Alttaki pencereler düz mermer söveli, sivri hafifletme kemerli ve demir parmaklıktır. Üst sıradakiler sivri kemerli, ana kubbe ve yarım kubbe kasmağında yer alan pencereler ise yuvarlak kemerli olup revzenlidir. Mihrap duvarında yuvarlak iki pencere bulunmaktadır. İki



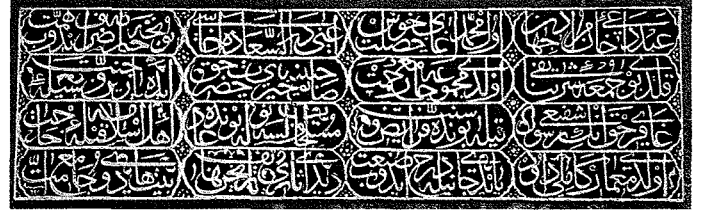
Mehmed
Ağa Camii
ve Türbesi –
Fatih /
İstanbul

yanda birer sütunla sınırlandırılmış mu-karnaslı yaşmaklı mermer mihrap köşeleri sütunçeli beş kenarlı bir nişe sahiptir. Geometrik düzenlemeli iki iri rozetle süslü mihrap üçgen bir tepelikle taçlandırılmıştır. Mermerden yapılmış olan minber sivri kemerli kapı ve geçiş açıklıklarına sahiptir. İki yanda geometrik geçmeli ajurlu korkuluk ve aynaları vardır. Üstte dört sütun üzerine oturan sivri kemerli köşk kısmı piramidal külahlıdır. Ahşap vaz kurşüsü sadedir. Yapıda görünümü zenginleştiren çini ve kalem işi süslemeler bulunmaktadır. Camide mihrabın yer aldığı bölümde duvarlar çini panolarla kaplanmış, son cemaat yerinde ve harimde alt sıra pencerelerinin alınlıkları yazılı çini levhalarla taçlandırılmıştır. Sıraltı boyama tekniğiyle yapılmış olan bu çiniler XVI. yüzyıl İznik, XVIII. yüzyıl Tekfur Sarayı ve yeni yapılmış olan Kütahya çinileridir. Duvarlarda üst sıra pencere üstlerinde, kemer, pandantif, yarım kubbeler ve ana kubbe içinde sonradan yenilenmiş kalem işleri görülmektedir. Kuzeybatıda harimle son cemaat yerinin birleştiği noktada yer alan minare kesme taş tandır. Dikdörtgen kaide üzerinde çokgen kesitli gövdesiyle yükselen minarenin mukarnaslı şerefesi geometrik şebekeli, külâhi ise kurşun kaplıdır. Minareye hem harimden hem son cemaat yerinden çıkılmaktadır. Cami 1743 ve 1938'de tamir görmüştür. 1982'de Vakıflar İdaresi'nce gerçekleştirilen onarımda son cemaat yerinin bazı sütunları değiştirilmiş ve çatlayan sütunlar demir halkalarla sağlamlaştırılmıştır. 1980'lerin sonunda ise son cemaat yeri camekânla kapatılmıştır. Cami içinde yer alan kütüphanede 204 adet kitap bulunmaktaydı. Bunlar 1914'te Sultan Selim, 1920'de Murad Molla ve 1949'da Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiştir. Caminin doğu ve batı avlu kapıları yanında birer çeşme vardır. Her ikisi de klasik üslupta yapılmış sivri kemerli nişli olup bugün harap durumdadır.

Mehmed Ağa Camii'nin son cemaat yerindeki çini panolardan biri



Mehmed
Ağa Camii'nin
kitâbesi



Külliyenin mimari programı içinde başından beri mevcut olan tekke fonksiyon açısından camiiyle bir bütün teşkil etmektedir. XIX. yüzyıl ortalarına kadar Halvetî ve Bayramî tarikatları arasında birçok defa el değiştiren tekke kısa bir süre Kâdirîliğe, son olarak da Halvetîliğin Sünbülî koluna bağlanmıştır. İlk şeyhi Yayabaşızade Şeyh Hızır Efendi olduğundan bazı kaynaklarda Hızır İlyas adıyla da geçmektedir. Tekkenin ünlü şeyhleri arasında Abdülmecid Sivâsî ve yeğeni Abdülâhad Nûri sayılabilir. Kapatılmadan önceki son şeyhi ise Osman Râif Efendi'dir.

Tevhidhâne olarak kullanılan camide cumartesi günleri âyin icra edilmekte ve tekkenin diğer birimleri camiden bağımsız bir kitle oluşturmaktaydı. Cami dışında kalan tekke bölümlerinin 1312'de (1894) II. Abdülhamid tarafından yenilediği, bugün Amcazâde Hüseyin Paşa Medresesi'nde (eski Türk İnşaat ve Sanat Eserleri Müzesi) bulunan ve manzum metni Bahâî'ye ait olan ta'lik hatlı kitâbede belirtilmiştir. Yakın zamana kadar duran ahşap tekke binası 1997'de yıktırılarak ortadan kaldırılmıştır.

Mehmed Ağa'nın caminin güneydoğusunda yer alan tek sandukalı sade türbesi kesme taştan inşa edilmiş, dikdörtgen planlı yapının köşeleri yuvarlak sütunlarla yumuşatılmıştır. Sade, basık (yay) kemerli kapısını dikdörtgen bir silme çevirmektedir. Türbe altta söveli ve demir parmaklıkları, üstte sivri kemerli ve revzenli iki sıra pencere ile aydınlanmaktadır. Sekizgen bir kasnak üzerine oturan kubbe pandantiflerle geçiş sağlanmıştır. Bugün badana ile kapatılan mekânda vaktiyle kalem işleri bulunmaktaydı. Cephenin sağ köşesinde mevcut olan kemer izi eskiden caminin bu yönünde bir revakin varlığını düşündürmektedir.

Caminin kuzeybatısında bulunan hamam çifte hamam olarak tasarlanmıştır. Erkekler kısmının kapısı üzerindeki on iki mısralık inşa kitâbesi 994 (1586) tarihlidir. Her iki kısmı da birbirinin benzeri olan hamamda soyunmalık bölümleri kare planlı ve tromplu kubbelidir. İliklik bölümleri ortada, kubbe yanlarda tonoz örtülüdür. Sıcaklıklar ise ortada kubbe ile

örtülü olup dört eyvanlıdır. Tonoz örtülü bu eyvanların arasında kubbeli halvet hücreleri bulunmaktadır.

Caminin doğusunda yer aldığı bilinen, fakat günümüze ulaşmayan medreseden vakfiyede on odalı dârülhadis diye bahsedilmiştir. 1894 depreminde hasar gören yapı 1896 yılında tamir edilmiş, daha sonra kadro dışı bırakılmıştır. 1918'de muhacirler tarafından ıskgal edilen yapı zaman içinde ortadan kalkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ayvansarâyi, *Hadikatü'l-cevâmi'*, s. 197-198; Konyalı, *İstanbul Âbideleri*, s. 63-65; Tahsin Öz, *İstanbul Camileri*, Ankara 1962, I, 100-101; Bürçan Oygün, *Mehmed Ağa Camii* (lisans tezi, 1964), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi; Oktay Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimârisi*, İstanbul 1986, s. 303-304; Merih Bahçekapılı, *Mehmet Ağa Külliyesi Restorasyon Projesi* (bilim uzmanlığı tezi, 1990), İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü; *Fâtih Câmilere ve Diğer Tarihi Eserler* (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul, 1991, s. 161, 263, 287, 308, 357; M. Orhan Bayrak, *Türkiye Tarihi Yerler Kılavuzu*, İstanbul 1994, s. 335; M. Nermi Haskan, *İstanbul Hamamları*, İstanbul 1995, s. 126-128; W. Müller-Wiener, *İstanbul'un Tarihsel Topografyası*, İstanbul 1998, s. 436; Mübahat S. Kütükoğlu, *XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri*, Ankara 2000, s. 244-245; Edhem Ruhu Öneş v.dğr., *Fatih İlk İstanbul*, İstanbul 2003, s. 62, 100-101, 145, 155; Tarkan Okçuoğlu, "Mehmet Ağa Külliyesi", *DBİst.A.*, V, 355-356.

FLİZ GÜNDÜZ

MEHMED ÂKİF ERSOY

(1873-1936)

İstiklâl Marşı ve *Safahat* şairi,
millî-dinî hassasiyeti,
karakter ve seciyesiyle

Türk milletinin gönlünde yer edinen
İslâmcılık akımının önemli şahsiyeti.

Şevval 1290'da (Aralık 1873) İstanbul Fatih'te Sarıgül'de doğdu. Babası, küçük yaşta tahsil için Arnavutluk'un İpek kazası Şuşisa köyünden İstanbul'a gelmiş, "temiz" mânâsına gelen adının önüne temizlik ve titizliği dolayısıyla ayrıca "Temiz" sıfatı eklenerek anılan, Fâtih Medresesi müderrislerinden Mehmed Tâhir Efendi, annesi aslen Buharalı olup Tokat'a yerleşmiş bir aileden Emine Şerife Hanım'dır. Emir Buhârî mahalle mek-

tebinde ilk öğrenimine başlayan Âkif burada iki yıl okuduktan sonra Fâtih Muvakkithânesi'nin yanındaki ibtidâî mektebine yazıldı (1879). *Safahat*'ta, "Hem babam hem hocamdır, ne biliyorsam kendisinden öğrendim" diyerek tanıttığı babası o yıl kendisine Arapça öğretmeye başlamıştı. Aynı zamanda Mühürdar Emin Paşa'nın oğulları İbnülemin Mahmud Kemal ve Ahmed Tefkik'in özel hocaları olan Tâhir Efendi derslerini yazın Emin Paşa'nın Yakacık'taki köşkünde sürdürmekteydi. Ailece köşkün bir dairesinde kaldıklarından Âkif de bir taraftan bu derslere katılmakta, diğer taraftan iki kardeşle arkadaşlık yapmakta ve kardeşlerin büyüğü Mahmud Kemal ile birlikte manzumeler yazmaya çalışmaktaydı.

Fâtih Merkez Rüşdiyesi'nden mezun olan Mehmed Âkif (1885) Mülkiye Mektebi'nin idâdî kısmına yazıldı. Edebiyat hocalığını Muallim Nâci'nin yaptığı bu okulun üç yıllık ilk dönemini tamamlayıp yüksek kısmının birinci sınıfında okurken babasının vefatı üzerine (1888) daha kısa yoldan meslek sahibi olarak hayata atılmak için o sırada yeni açılmış olan Mülkiye Baytar Mektebi'ne girdi (1889). Aynı yıl çıkan büyük Fatih yangınında evleri yanmasına rağmen Mehmed Âkif bu sıkıntılar arasında okulunu birincilikle bitirdi (1893). Mektep yıllarında sporla, bilhassa güreşle meşgul oldu ve son iki senede şiire olan ilgisini arttırdı. Mezuniyetinin ardından Ziraat Nezâreti Umûr-ı Baytariyye ve Islâh-ı Hayvânât umum müfettiş muavinliğiyle memuriyet hayatına başladı. Görev yeri İstanbul olmakla birlikte önce Edirne'de, daha sonra Anadolu ve Rumeli'nin çeşitli bölgelerinde dolaşarak bulaşıcı hayvan hastalıklarıyla ilgili çalışmalar yaptı. Bir ara ordunun ihtiyacını karşılamak için gerekli alımları yapmak üzere Şam ve civarında dolaştı. Bu seyahatlerde köylüyü de yakından tanıma imkânını elde eden, halkın dert ve meseleleri hakkında doğrudan bilgi sahibi olan Mehmed Âkif'in tesbit ve tahlilleri şiirlerine realist ve canlı tablolar halinde aksetmiş, çözüm tekliflerinin isabetli olmasını sağlamıştır. Sekiz on yaşlarında iken başladığı ve zaman zaman ara verdiği hıfzını da kendi kendine çalışarak bu sıralarda tamamladı. İstanbul'da bulunduğu yıllarda memuriyeti yanında Halkalı Ziraat Mektebi ile (1906) Çiftlik Makinist Mektebi'nde (1907) kitâbet-i resmîye hocalığı yaptı. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Ebû'lulâ Zeynelâbidîn (Ebû'lulâ Mardin) ve Eşref Edip'le (Fer-

gan) birlikte devrin ilim ve fikir hayatında önemli yeri ve tesiri olan, hemen hemen bütün şiir ve yazılarının çıkacağı *Sırat-ı Müstakim* mecmuasını başyazarlığını da yaparak yayımlamaya başladı (27 Ağustos 1908). Aynı yıl İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Şubesi'nde Osmanlı edebiyatı müderrisliğine tayin edildi. Dönemin aydınları arasında Arapça'yı en iyi bilenlerden olan Âkif, bir taraftan da İttihat ve Terakkî'nin Şehzadebaşı Kulübü'nde cemiyetin Hey'et-i İlmîyye üyesi olarak *Mu'allaqât* ve *Lâmiyyetü'l-'Arab* gibi eserleri okutup Arap edebiyatı ve tercüme usulü dersleri verdi. Dârüledeb adlı bir özel okulda da fahri hocalık yaptı. Baytar Mekteb-i Âlîsi Me'zûnîni Cemiyeti başkanlığında bulundu (1910). Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nde Türkçe-edebiyat muallimi oldu (1914).

Mehmed Âkif, Balkan Savaşı sırasında kurulan ve ileriki yıllarda Millî Mücadele'nin teşkilâtlanmasında önemli rol alacak olan Müdâfaa-i Milliyye Cemiyeti'ne bağlı Hey'et-i Tenvîriyye'ye (Hey'et-i İrşâdiyye) katıldı. Burada halkı edebiyat yoluyla uyandırmak ve aydınlatmak için Abdülhak Hâmid, Recâizâde Mahmud Ekrem, Süleyman Nazif, Hüseyin Cahit (Yalçın), Mehmed Emin, Abdülaziz Çavuş, Cenab Şahabeddin ve Hüseyin Kâzım Kadri'yle beraber heyetin kâtib-i umûmîsi olarak çalıştı. Süleyman Nazif, bu çalışmalar esnasında heyetin başkanı olan Recâizâde'nin, Âkif'in sanatını ve seciyesini takdir ederek ona milletin millî bir destana ihtiyacı bulunduğunu, bunu ise ancak kendisinin yazabileceğini söylediğini nakletmektedir. Nitekim Mehmed Âkif, Balkan savaşları sonunda memleketin içine düştüğü vahim durum karşısında yeise düşmemek, birlikten ayrılmamak ve orduya yardım gibi konularda Fatih, Beyazıt ve Süleymaniye camilerinde metinlerini bu sırada adı *Sebülürreşâd* olarak değişen dergisinde yayımladığı vaazlar vermiş ve *Hakkın Sesleri*'ndeki şiirleri yazmıştır.

Haksızlıklara tahammül edemeyen şair, müdürünün haksız yere vazifesinden alınması üzerine memuriyetten istifa etti (11 Mayıs 1913). Bu yılın sonunda, İttihat ve Terakkî'nin merkez-i umûmî üyesi olan, aynı zamanda şiir ve yazılarıyla İttihatçılar'ın fikir babası sayılan Ziya Gökalp'in ileri sürdüğü kavmiyetçi düşüncelere ve aynı merkeze bağlı yazar ve aydınların din karşıtı yayınlarına karşı çıkmasının hükümet tarafından tasvip edilmediğinin bildirilmesi üzerine İstanbul

Dârülfünunu'ndaki görevinden de ayrılmak zorunda kaldı. Çıkarmakta olduğu *Sebülürreşâd* da aynı sebeplerle İttihatçı hükümetler tarafından birkaç kere kapatılmıştır.

Mehmed Âkif, 1914 yılı başlarında Abbas Halim Paşa'nın maddî desteğiyle Mısır ve Medine'ye iki aylık bir seyahate çıktı (*Safahat: Beşinci Kitap: Hâtıralar*'daki "el-Uksur'da" şiiri bu seyahatin mahsulüdür). Harbiye Nezâreti tarafından istihbarat çalışmaları yapmak üzere kurulmuş olan Teşkilât-ı Mahsûsa'nın verdiği görevle 1914 yılı sonlarında Berlin'e gitti. Batı'yı yakından tanımaya imkân veren ve üç ay kadar süren bu gezi sırasında Almanlar'a karşı savaşırken esir düşmüş İngiliz ve Rus tebaası müslüman askerlerin kamplarını ziyaret etti. Onlara savaştan sonra bağımsızlıklarını kazanmak için faaliyet göstermeyi telkin eden konuşmalar yaptı (*Hâtıralar* kitabındaki "Berlin Hâtıraları" adlı uzun manzumesi bu gezinin intibalarıyla yazılmıştır). Aynı teşkilâtın verdiği diğer bir görevle, Arabistan'da başlayan Şerif Hüseyin isyanına karşı devlete bağlı kabilelerin desteğinin devami sağlama amacıyla teşkilât başkanı Eşref Sencer'in (Kuşçubaşı) idaresindeki bir heyetle Necid bölgesine (Riyad) gitti (Mayıs-Ekim 1915). Bu seyahatin devamında ikinci defa ziyaret ettiği Medine ve Ravza-i Mutahhara'nın uyandırdığı duygularla, Cenab Şahabeddin ve Süleyman Nazif gibi edebiyatçıların bir şaheser olarak nitelediği "Necid Çöllerinden Medine'ye" manzumesini kaleme aldı.

1918 Temmuzunda Mekke Emiri Şerif Ali Haydar Paşa'nın daveti üzerine İzmirli İsmail Hakkı Bey'le birlikte Lübnan'da (Âliye) bulundu. Dönüşünde şeyhülislâmlığa bağlı dinî-akademik bir kuruluş olan Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye'nin başkâtipliğine tayin edilen Mehmed Âkif (Ağustos 1918) daha sonra kuruluşun asfî üyesi oldu (Ocak 1920). Müessesenin yayın organı olan *Ceride-i İlmîyye*'nin idaresini de üstlendi. Bu arada İstanbul Dârülfünunu'nda Maarif Nezâreti'ne bağlı olarak kurulan Kâmûs-ı Arabî Heyeti üyeleri arasında yer aldı. I. Dünya Savaşı'nın Osmanlı Devleti aleyhine sonuçlanması, ağır mütareke şartları ve yurdun işgaliyle Yunanlılar'ın İzmir'e çıkması üzerine başlayan Millî Mücadele hareketine fiilen katılma kararıyla 1920 Şubatında Balıkesir'e giden Mehmed Âkif burada Kuvâ-yi Milliyyeciler'le görüştü. Zağanos Paşa Camii ile çeşitli yerlerde halkı birliğe davet ve direnmeye teşvik maksadıyla vaaz ve ko-



Mehmed Âkif Ersoy

nuşmalar yaptı. Bu sırada İstanbul'da yüksek maaşlı bir görevde bulunmasına rağmen Balıkesir'e, oradan döndükten sonra da Ankara'ya gitmeye karar vermesi onun vatan severliğinin açık bir göstergesidir. Ayrıca halkın sevip saydığı bir müslüman aydın sıfatıyla Millî Mücadele'ye katılması, bu hareketin İttihatçılar'ın yeni bir macerası olduğu şeklindeki şüpheyi büyük ölçüde gidererek Kurtuluş Savaşı çalışmalarına önemli bir güç katmıştır. Nitekim bu sebeple ona "Millî Mücadele'nin mânevî lideri" sıfatı verilmiştir. Balıkesir'den İstanbul'a gelmesinin ardından işgal altında çalışmanın daha da zorlaşmış sansürün gitgide şiddetlenmesi yanında Ankara'dan Hey'et-i Temsiliyye adına gelen davet üzerine on iki yaşındaki büyük oğlu Emin'i de yanına alıp 10 Nisan 1920'de gizlice yola çıktı. Ali Şükrü Bey'le buluşarak Geyve'ye ulaştı. Buradan Büyük Millet Meclisi'nin açılışının ertesi günü Ankara'ya vardı (24 Nisan 1920). Hacı Bayram Camii'ndeki ilk vaazının ardından vazifesinden izinsiz ayrıldığı gerekçesiyle Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye'deki görevinden azledildi. Büyük Millet Meclisi Reisi Mustafa Kemal Paşa'nın teklifi üzerine Burdur mebusu seçildi (5 Haziran 1920). Haberi olmadan en yüksek oyu alarak Biga'dan da seçilmesine rağmen daha önce Burdur mebusluğu-

nu kabul ettiğinden mecliste bu sıfatla bulundu. Zaman zaman Eskişehir, Burdur, Sandıklı, Dinar, Afyon, Antalya, Konya, Kastamonu gibi şehirlerde halka ve diğer bazı mebuslarla beraber cephelerde askerlere hitaben Millî Mücadele'yi teşvik eden konuşma ve vaazlarını sürdürdü. Bunların en önemlisi meclis kararıyla gittiği Kastamonu'da Nasrullah Camii'ndeki ünlü vaazıdır. Bu vaaz, son derece ihatalı bir bakışla dünyanın siyasî vaziyetini tahlil edip Sevr Antlaşması'nın bizim için nasıl bir felâket olacağını izah eden, onu yırtıp atmayı ve Batılı sömürgecilerin karşısına iman ve silâhla dikilmeyi hayatî bir mecburiyet olarak telkin edip Millî Mücadele'yi büyük bir heyecanla teşvik eden önemli bir belgedir. Bu vaaz ve diğer konuşmalar, Âkif'in İstanbul'dan ayrılırken arkasından gelmesini söylediği Eşref Edib'in İstanbul'da tekrar çıkardığı (25 Kasım) *Sebilürreşâd*'in üç sayısıyla (sy. 464-466) Ankara'da neşredilen (3 Şubat 1921) ilk sayısında yayımlanmıştır. Ayrıca bu sayılar ve risâle haline getirilen vaazlar birkaç defa basılarak Anadolu'nun her tarafına ve cephelere dağıtılmıştır.

1920 yılının son aylarında Erkân-ı Harbiyye Riyâseti'nin isteğiyle Maarif Vekâleti millî marş güftesi için bir yarışma açtı. Yarışmaya 700'den fazla şiir gelmesine rağmen nitelikli bir manzume bulunamayınca konulan maddî mükâfat sebebiyle yarışmaya katılmayan Mehmed Âkif'in de bir marş yazması ısrarla istendi. Mükâfat şartının kaldırılması üzerine Âkif şiirini tamamlayarak teslim etti. Meclisin 12 Mart 1921 tarihli oturumunda okunan şiir ittifakla İstiklâl Marşı güftesi olarak kabul edildi (bk. İSTİKLÂL MARŞI). Ancak meclis kararı olduğu için kazanana verilmesi zarurî hale gelmiş bulunan nakdî mükâfat Âkif tarafından alınıp Dârü'l-mesâî adlı bir hayır cemiyetine bağışlanmıştır.

Millî Mücadele'nin zaferle sonuçlanmasının ardından Büyük Millet Meclisi'nin aldığı seçim kararı üzerine yeniden teşekkül eden ikinci dönemde muhalefet grubuna mensup diğer millet vekilleri gibi Mehmed Âkif de aday gösterilmedi. Ekim 1923'te Abbas Halim Paşa'nın daveti üzerine Mısır'a giden Âkif'in bu daveti kabulünde, kazanılan Millî Mücadele'den sonra ümit ettiği İslâm birliği ve bu birlikte Türkiye'nin önemli rol oynaması idealinin gerçekleşmemesinin doğurduğu hayal kırıklığının büyük tesiri olmuştur. İki yıl kışları Mısır'da geçirip yazları Türkiye'ye döndüyse de 1925'in

sonundan itibaren sürekli Mısır'da kaldı. Bunda da hak kazandığı emekli maaşının bağlanmamasından doğan geçim sıkıntısı ve hükümetin muhalif kabul ettiği birçok fikir ve siyaset adamı arasında kendisinin de polis takibine alınmasının ağırlığına gitmiş olması önemli rol oynamıştır. Ayrıca bu yılın başında çıkan Şeyh Said isyanı vesilesiyle hükümet muhalifler üzerine baskı kurmuş, aralarında *Sebilürreşâd*'in da yer aldığı pek çok dergi ve gazeteyi kapatarak sahiplerini ve bazı yazarlarını İstiklâl mahkemelerine sevketmiş bulunuyordu.

Türkiye Büyük Millet Meclisi'ndeki bütçe müzakereleri sırasında alınan bir karar üzerine (21 Şubat 1925) Diyanet İşleri Reisliği, Kur'an-ı Kerim'in tefsiri için Elmalılı Muhammed Hamdi'ye, tercümesi için de Mehmed Âkif'e teklifte bulundu. Âkif, yapılacak çalışmanın dinî ve ilmî sorumluluğunu düşünerek uzun bir tereddütten sonra tercüme yerine meâl denilmesi ve Elmalılı M. Hamdi'nin hazırlayacağı tefsirle birlikte basılması şartıyla teklifi kabul etti. 1926-1929 yılları arasında yoğun bir mesai sarfedip tercümeyi bitirdiyse de vefatına kadar üzerinde çalışmaya devam etti. Ancak ezanın kanun zorluğuyla Türkçe okutulduğu yıllarda namazların da devlet zorluğuyla Kur'an'ın Türkçe tercümesiyle kılınacağı endişesini taşıdığından yaptığı anlaşmayı feshedip avans olarak aldığı bir miktar parayı geri verdi ve çalışmasını teslim etmedi. Âkif'in, hastalanarak Mısır'dan Türkiye'ye geldiği sırada geri dönmediği takdirde tercümenin yakılmasını vasiyet ettiği ve yıllar sonra (1961) vasiyetin Kahire'de yerine getirildiği anlaşılmaktadır (bk. MEHMED İHSAN EFENDİ).

Mehmed Âkif'in Mısır yıllarında Kur'an meâlinden sonraki en önemli meşguliyeti, Kahire'deki el-Câmiatü'l-Misriyye'nin



Mehmed Âkif Ersoy'un kızı Feride'ye gönderdiği imzalı bir fotoğrafı

Edebiyat Fakültesi'nde Türk dili ve edebiyatı dersleri vermesi oldu (1929-1936). On yıldan fazla süren Mısır dönemi geçim sıkıntısı yanında eşinin müzmin bir asabi rahatsızlığa müptelâ olması, başı boş kalan çocuklarını arzu ettiği gibi yetiştirememesi, vatan hasreti, İslâm âleminin perişan halinin kendisinde doğurduğu büyük ıstıraplarla geçti. Kahire'de bulunduğu yıllarda Mehmed Âkif, kendisini daima himaye eden Abbas Halim Paşa ile ailesi ve orada tahsilde bulunan Türk talebelerle teselli bulmaya çalıştı. Abdülvehhâb Azzâm gibi Mısırlı ilim ve fikir adamlarıyla dostluklar kurdu. Bu arada 1933 yılı sonlarında *Safahat*'ın yedinci ve son kitabı olan *Gölgeler*'i Kahire'de bastırıldı.

1935'te rahatsızlanan Mehmed Âkif, hava değişimi için bir aylığına Lübnan'a ve o sırada Fransız idaresinde bulunan Antakya'ya gitti. Hastalığının ağırlaşması üzerine 17 Haziran 1936'da İstanbul'a döndü. Nişantaşı Sağlık Yurdu'nda tedavi gördükten sonra yaz aylarında Said Halim Paşa'nın Alemdağ'daki Baltacı Çiftliği'nde oğlu Prens Halim tarafından misafir edildi. Son günlerini de aynı ailenin Beyoğlu'ndaki Mısır Apartmanı'nda kendisine ayırdığı dairede geçirdi ve orada vefat etti (27 Aralık 1936). Resmî şahıs ve makamların ilgi göstermediği İstiklâl Marşı şairinin cenazesi, Beyazıt Camii'nden üniversite gençliğinin ve halkın katıldığı büyük bir cemaatle Edirnekapı Mezarlığı'nda dostu Babanzâde Ahmed Naim'in kabrinin yanında toprağa verildi. 1960 yılındaki yol inşaatı sebebiyle her iki mezar Süleyman Nazif'in kabriyle birlikte Edirnekapı Şehitliği'ne nakledildi. Mehmed Âkif yılı olarak ilân edilen vefatının ellinci senesinde (1986) Kültür Bakanlığı tarafından kabrinin üzerine yeni bir lahit yaptırıldı.

Âkif'in ölümü üzerine yakın dostlarından Fatin Gökmen, "Çıktı kırklar bir ağızdan dediler târihin / İçimizden vatanın



Mehmed Âkif Ersoy'un Edirnekapı Şehitliği'ndeki mezarı

şairi Âkif gitti"; Yusuf Cemil Ararat da, "Cevherin târihi ahlâfa eder keşf-i nikâb / Âh gitti tercümân-ı efsah-i Ümmü'l-Kitâb" beyitlerini tarih düşürmüşlerdir.

Mehmed Âkif'in yetiştirme yıllarında şahsiyetinin teşekkülünde rolü bulunan kişilerin başında kendisine ilk dini bilgileri veren, Arapça'sının, fıkıh ve akaid bilgilerinin gelişmesine yardım eden babası Tâhir Efendi gelmektedir. Ayrıca "Abdülhamid devrinin hürriyetperver şahsiyetlerinden" Fâtih Merkez Rüşdiyesi'nde Türkçe muallimi Mehmed Kadri Efendi, hâfizlik hocası Mehmed Râsim Efendi (Arap Hoca), *Meşnevî* ve *Gülîstân* derslerini takip ederek Farsça'sını ilerlettiği mesnevîhan Esad Dede, Arapça hocaları olarak kendisinden Müberred'in *el-Kâmil*'ini okuduğu Hersekli Ali Fehmi Efendi ile *Mu'allağât* hocası Hâlis Efendi zikredilmelidir. Bu arada ders ve müzakere arkadaşları Mehmed Şevket ve Babanzâde Ahmed Naim ile daha Baytar Mektebi'nde talebeyken kendisini klasik eserleri okuyacak kadar Fransızca'sını ilerletmeye ve Batı edebiyatını takip etmeye yöneltten İspartalı Hakkı Bey, memuriyetinin ilk yıllarında yanında bulunarak Fransızca çalıştığı Baytar Miralay İbrâhim Bey sayılabilir. Doğu ve Batı edebiyatlarından zengin bir birikimi olan Âkif'in okudukları arasında çoğu yazıldığı dillerden olmak üzere *Mu'allağât*, *Divân-ı Hâfiz*, *Gülîstân*, *Meşnevî*, *Fuzûlî Divanı* gibi eserlerle Doğu'dan İbnü'l-Fârîz, Feyzî-i Hindî, Muhammed İkbâl; Batı'dan W. Shakespeare, Milton, Victor Hugo, Ernest Renan, Anatole France, Alfred de Musset, Lamartine, J. J. Rousseau, Alphonse Daudet, Emile Zola, Alexandre Dumas Fils, Sienkiewicz gibi şair ve yazarların eserleri vardır.

İçindeki en eski şiiri 1904 tarihli olan *Safahat* ile tanınan Mehmed Âkif'in bu tarihten çok daha önce şiir yazdığı, yayımlanmış ve yayımlanmamış pek çok manzumesinin bulunduğu bilinmektedir. Âkif'in bugün elde bulunan ilk şiiri, Halkalı Baytar Mektebi'ndeki öğrenciliği sırasında kaleme aldığı (1892) "Destur" başlıklı bir terkihibend parçasıdır. *Hazîne-i Fünûn*, *Mekteb*, *Resimli Gazete* gibi bazı dergilerde, dostlarına yazdığı mektuplarda ve şahsî hâtıralarda rastlanan ilk şiirlerinin genellikle Ziyâ Paşa, Muallim Nâci ve Abdülhak Hâmid tesirinde olduğu görülmektedir. Gerek bunlar gerekse *Safahat*'ın ilk kitabında yer alan benzer şiirleri, Âkif'in bu yıllarda şiirde yapı bakımından değişik şekil arayışları

içinde olduğunu, muhteva bakımından Ziyâ Paşa ve Abdülhak Hâmid'de görüldüğü gibi birtakım metafizik meselelere meylettğini göstermektedir. Bir ara Recâzâde Mahmud Ekrem ve Tefvik Fikret gibi tabiat tasvirlerine merak sardığı da kendi ifadesinden anlaşılmaktadır. Yayımlanmış en eski şiirlerinden biri, hâfizliğini tamamladığı sırada yazdığı ve hayatı boyunca bağlı kalacağı, ahlâk ve seçiyenin temelini teşkil eden Kur'an-ı Kerim hakkındaki manzumesi olup 1895'te "Kur'an'a Hitap" başlığıyla *Mekteb* mecmuasında çıkmıştır.

Şiir yayımlamadığı 1901-1908 yılları arasında geçen sürede sanatta takip edeceği yol hakkında önemli kararlar vermiş olmalı ki o zamana kadar sevdiği ve taklit ettiği tarzı bırakarak hayalden uzak, yalnız içinde yaşadığı toplumun meselelerine çözüm arayan bir şiiri benimsemiş, hatta eski şiirlerinin elinde kalanlarını ortadan kaldırmıştır. Bu görüşünü *Süleymaniye Kürsüsünde* adlı kitabında, "Budur cihanda benim en beğendiğim meslek / Sözümlerim odun gibi olsun, hakikat olsun tek" mısralarıyla açıklar. Böylece şiirde hayalperestliği reddetmiş, ancak buna tepki olan Batı tarzı parnasyen şiiri de benimsememiştir. Gerçekleri dile getiren, takdir ettiği Batılı yazarların roman sanatındaki realist / natüralist anlayışını yansıtan bir şiir tarzını tercih etmiş ve Türk şiirinde toplum meselelerine en çok eğilen şair olmuştur. Âkif'in şairliği üzerinde tartışıp tereddüt edenler, manzum hikâyelerini ve gerçekten ahlâkî öğüt veren didaktik şiirlerini örnek gösterirler. Ancak bütünüyle incelendiğinde şiirinin didaktik olmaktan ibaret kalmadığı görülmektedir. Aslında sanatkar ruhlu, şair yaratılışlı bir insan olan Âkif, yaşadığı toplumun bir ölüm-kalım savaşı içinde bulunduğu gerçeğinden hareketle toplumdan yana, ahlâkçı ve idealist bir yolu seçmiştir. Bu ikilem dikkate alındığında en toplumsal özellikteki şiirlerinde bile yer yer lirizm ve bir çeşit mistisizme yükseldiği görülmektedir. Özellikle son yıllarında Mısır'da iç kırıklığı, vatan hasreti, yalnızlık ve hastalık gibi bedbin duygularla yüklü olarak yazdığı *Gölgeler* kitabındaki şiirlerin lirik vasfı önceliklere göre daha da yüksektir.

Mehmed Âkif'in makaleleri ve tercüme yazıları gibi *Safahat*'taki şiirlerinin çoğu da *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilürreşâd* dergilerinde yayımlanmıştır. Onun ilk *Safahat*'tan beri takip ettiği yol dikkate alın-

diğında şiirinde muhtevanın ön plana çıktığı belli olur. Bununla beraber sanatkâr mizacıyla şiirlerinin formunu ve estetik yapısını da ihmal etmediği görülmektedir. Daha ilk *Safahat*'ta nazımda ulaştığı rahatlık ve ustalık, onun bu yıllara gelinceye kadar uzun bir şiir tecrübesi geçirdiğini ortaya koymaktadır. Bilhassa bu kitabındaki şiirlerinin nazım tekniği üzerinde kendisinden önce Edebiyat-ı Cedîde şairlerinin denedikleri, şekille muhteva arasında estetik bir uyum sağlamak için başvurdıkları formları başarıyla uygulamıştır. Aynı şiir içinde konunun ve duyguların değişmesine göre veznin, nazım şeklinin, hatta dil ve üslûbun da değişmesi bu denemelerden bazılarıdır. Özellikle manzum hikâyelerde bu teknik daha da belirgindir: Tasvirlerde aruzun tempolu vezinlerine, daha eski ve sanatkâra ne bir dile ve sentaks bakımından beyitlerde tamamlanan cümlelere mukabil aynı şiirin tahkiye bölümünde daha hareketli vezinlerin, daha sade ve konuşma diline yakın bir dilin ve anjambmanların kullanılması gibi. Tevfik Fikret'le başlayan, aruzun imâlesiz, ârızasız kullanılması çığırını da Mehmed Âkif'in şiirleriyle zirveye ulaştır. En metafizik meselelerden sokaktaki insanın konuşmasına kadar çok rahat bir Türkçe, o zamana kadar uygulanmamış bir şekilde Âkif'in şiirleriyle aruzun hemen her kalıbında ifadesini bulmuştur.

Aktif bir siyaset ve ideoloji adamı olmayan Âkif İslâmî an'aneye uygun danışmaya ve hürriyete dayalı meşrutî bir rejim taraftarı olarak II. Abdülhamid'in sıkı yönetiminin aleyhinde bulunmuş, 1908'den önce dönemin aydınları arasında yaygın olan gizli komite faaliyetleriyle bir ilişkisi olmamıştır. Ayrıca Meşrutiyet'in ilânından kısa bir süre sonra Fatin Hoca (Gökmen) tarafından İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne kaydedilirken üyelerin cemiyetin bütün kararlarına kayıtsız şartsız uyacakları şeklindeki yemin cümlesinin değiştirilmesini şart koşması onun seciyesini ortaya koyan en dikkat çekici anekdotlardan biridir. Ancak bu üyeliği de İttihat ve Terakkî'nin Şehzadebaşı İlmiye Mahfili'nde bir süre Arap edebiyatı dersleri vermekten ibaret kalmış, cemiyetin maceracı iç ve dış siyasetiyle İslâm'a karşı çıkan aydınların tesiri altında hareket etmesi üzerine kısa süre sonra muhalefete geçmiştir.

Mehmed Âkif'in en verimli şiir ve yayım faaliyetinin görüldüğü 1908-1922 arası Osmanlı Devleti'nin en buhranlı, siyasi is-

tikrarsızlığın ve savaşların en yoğun olduğu bir dönemdir. Aydınların bu buhranı aşmak için gösterdikleri gayretlerin ürünü olan ve II. Meşrutiyet'in ardından gelişme alanı bulan siyasi ve ideolojik akımlar arasında Âkif, adına sonraları İslâmcılık denilen cereyanın içinde yer almıştır. Çocukluğundan beri aile muhitinde, mekteplerde, arkadaş çevresinde tam bir İslâm kültürüyle beslenmiş, inancı, ahlâkı ve yaşayışıyla İslâm'dan tâviz vermemiş olan Mehmed Âkif, İslâm'ın ruhuna aykırı olmamak şartıyla diğer fikir sahipleriyle iş birliği yapabilecek bir karakter göstermiştir. *Safahat*'ta "kavmiyet" ve "milliyet" kavramlarını birbirinden ayırmış, bunlardan "ırkçılık" mânasını verdiği ilkinde İslâm'a aykırı olduğu ve devletin parçalanmasına sebebiyet vereceği için karşı çıkmıştır. Âkif vatan toprağına, bayrağına, milletinin faziletlerine, diline, sanatına son derece bağlı bir insandır. Süleymaniye Kürsüsü'nde vâizin "Kendi mâhiyyet-i rûhiyyeniz olsun kılavuz" derken vurguladığı ruhî mahiyet, parçanın bütününe göre milletin mânevî cevherinden başka bir şey değildir. Mehmed Âkif'in, ülkeyi idare eden hükümetlerin siyasetlerini çok defa tasvip etmediği halde onların verdiği millî vazifeleri kabul etmesi veya memleket çeşitli sıkıntılar içindeyken aleyhlerinde açık, sert ve yıpratıcı bir muhalefete girişmemesi bu bağlılığının tezahürüdür. İttihat ve Terakkî hükûmetine ve İstiklâl Savaşı'ndan sonra uğradığı mağduriyete rağmen Mısır'da iken Ankara hükûmetine karşı takındığı olgun tavır bu anlayışının örneğidir. Ayrıca Batı'da gelişmekte olan bilim ve teknolojinin yanında pek çok ahlâkî davranışın da hayranı olan Âkif siyasi İslâmcılar arasında kendine mahsus bir terkinin sahibi olarak görülmektedir.

İlk *Safahat*'ta daha ziyade "Tevhid yahut Feryat" şiirinde olduğu gibi metafizik duyguların veya "Durmamalım" ve "Dirvas"ta görüldüğü gibi bazı dinî hikmetlerin didaktik ifadeleriyle "Hasta", "Küfe", "Meyhane"de olduğu gibi sosyal dertler yer almaktadır. Ancak daha sonraki tarihleri taşıyan "Acem Şahı", "İstibdat" ile bilhassa "Köse İmam" şiirlerinde siyasi, fikrî meseleler de işlenmeye başlanmıştır. Bunların kuvvetli bir İslâmî ideal haline dönüşmesi, II. Meşrutiyet'in ardından siyasi akımların ve toplumun genel yapısındaki ahlâkî bozulmanın tehlikeli bir hal alması üzerinedir. "Süleymaniye Kürsüsünde" şiiri, böyle bir tehlikeye karşı İslâm milletlerinin uyanması ve bir birlik

teşkil etmesi felsefesine dayanan uzun bir manzume olarak ortaya çıkar. Türk ve İslâm ülkelerini dolaşmış, müslümanları her bakımdan uyandırma gayreti içinde otantik bir şahsiyet olan Sibiryalı Abdürreşid İbrahim'i temsil eden vâiz, kürsüde bir taraftan İslâm'a ilgisiz hatta karşı olan aydınları tenkit ederken daha acı tenkitlerini, hicivlerini birçok bakımdan bilgisiz ve geri kalmış müslümanlar için yapmıştır.

Mehmed Âkif'in itikad dışında bir dünya nizamı olarak ele aldığı İslâm'ı daima çağındaki meselelere en isabetli çözümler üretecek şekilde takdim etmesi dikkati çekmektedir. Dinin cevherinde olan ebedîlik dünün, bugünün olduğu kadar yarının insanına da hitap etmeyi gerektirir. "Böyle gördük dedemizden" demenin mânası yoktur. "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhâmî / Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâm'ı" mısraları bu konudaki kanaatlerini ifade eden bir formüldür. *Süleymaniye Kürsüsünde* adlı kitabında fikirlerini sistemleştiren Âkif daha sonra bu sistemin yaşama tarzı, ahlâk, insanın kendi çevresiyle ve başka insanlarla olan ilişkileri, ilim ve teknik karşısındaki tavrı gibi teferruata inen meselelere çeşitli vesilelerle çözüm getirmeye çalışır. Bazan doğrudan doğruya Kur'an ve hadis gibi dinin temel kaynaklarından hareket ederek bazan da yine bu temellere dayanıp daha çok kendi döneminin problemleriyle iç içe bir ifade tekniği kullanmıştır. İlkine *Hakkın Sesleri ve Hâtıralar*'daki âyet ve hadislerin serbest tefsirleri, ikincilere de *Fatih Kürsüsünde* ve *Âsım ile Hâtıralar*'daki "Berlin Hâtıraları" örnek olabilir. Âkif'in İslâmcılığının esasını inançta, emir ve nehiylerde kaynağını İslâm'dan alan bir hayat tarzı ile çağdaş medeniyetin İslâm'a aykırı olmayan güzelliklerinin telifi teşkil eder.

Doğu ve Batı mûsikisine ciddi derecede ilgi duyan, ney üfleyen, yüzme, taş atma (bir çeşit gülle atma), güreş ve uzun yürüyüş gibi sporlara meraklı, hoşsohbet, çevresindekilerle şakalaşmayı seven, zeki ve nüktedan bir insan olan Mehmed Âkif, kendisini yakından tanıyan dostları arasında verdiği sözleri her şartta tutmasıyla tanınan bir kişidir. Nitekim Baytar Mektebi'nde okurken bir arkadaşı ile, birinin önce ölmesi halinde diğerinin onun çocuklarına bakacağına dair sözleşmeleri buna örnektir. Yirmi yıl sonra Âkif, geçim sıkıntısı içindeyken bile sözüne sadık kalarak vefat eden arkadaşının çocuklarını evine almış ve kendi evlâtlarıyla birlik-

te okutup yetiştirmiştir. Ayrıca yazdıklarıyla hayatı arasında tam bir uyum vardır ve buna aykırı davranışları affetmeyen bir karakter âbidesi olarak bilinir. Mehmed Âkif'in, şiirini ve sanatını çok takdir etmesine rağmen daha sonra "Târîh-i Kadîm" ve "Târîh-i Kadîm'e Zeyl" manzumeleriyle dinî ve insanî değerlere saldıran Tefvik Fikret'i, "Berlin Hâtıraları"nın doksan sekiz mısralık bölümünde (metni için bk. SR, 25 Ağustos 1334, sy. 367; "Safahat Dışında Kalmış Şiirler", *Safahat* [nşr. M. Ertuğrul Düzdağ], İstanbul 1987, s. 531-534) şiddetle eleştirmekten çekinmemesi de bu özelliğinin açık bir göstergesidir.

Eserleri. A) Manzum Eserleri. Mehmed Âkif'in sağlığında yedi ayrı kitap halinde bazıları birkaç defa basılan, ölümünden sonra tek cilt olarak yayımlanan ve tamamı aruzla yazılmış 11.240 mısralık 108 manzumeden ibaret külliyyatının genel adı *Safahat*'tir. Birinci kitabın dışında diğerlerinin ayrıca birer adı da bulunmaktadır. 1. *Safahat: Birinci Kitap* (İstanbul 1329). Bazıları İslâm tarihinden alınmış vak'alar üzerine kurulmuş, çoğu sosyal dertleri konu edinen kırk dört şiirden oluşur. Bunlardan "Tevhid yahut Feryad", "Ezanlar", "Cânan Yurdu", "İstiğrak", "Hasbihal" mistik ve felsefî konularda yazılmış lirik şiirlerdir. 2. *Safahat: İkinci Kitap: Süleymaniye Kürsüsünde* (İstanbul 1330). Âkif'in İslâm dünyası, müslümanlar ve İslâm ideali konusundaki fikirlerini yansıtan 1002 mısralık tek bir manzumedir. 3. *Safahat: Üçüncü Kitap: Hakın Sesleri* (İstanbul 1331). Balkan savaşlarındaki mağlûbiyetler sebebiyle çekilen ıstırapların dile getirildiği on şiirden oluşur. Bu şiirlerin sekizi bazı âyetlere, biri bir hadise dayanılarak yazılmıştır. Sonuncusu "Pek Hazin Bir Mevlid Gecesi" başlığını taşıyan on mısralık bir şiirdir. 4. *Safahat: Dördüncü Kitap: Fatih Kürsüsünde* (İstanbul 1332). 1692 mısralık tek bir manzumedir. İslâm'da çalışmanın ve terakkinin önemiyle kader-irade meselesi üzerinde durulan şiirin ilk yarısında İslâm dünyasının perişanlığı tembelliğine, kurtuluşu da çalışmasına bağlanmaktadır. 5. *Safahat: Beşinci Kitap: Hâtıralar* (İstanbul 1335). On şiirden meydana gelen kitaptaki ilk yedi şiirin dördü âyetlerin, ikisi hadislerin açıklaması olup bunlar arasında yer alan "Uyan" başlıklı manzume bütün müslümanları ikaz eden bir sesleniştir. Sondaki üç uzun manzume ise şairin Mısır, Berlin ve Medine seyahatlerinin intibalarından yola çıkarak İslâm dünyasının dertlerini dile getirdiği

fikrî ve lirik şiirlerdir. Bunlardan "Necid Çölllerinden Medine'ye" adlı şiir için Cenab Şahabeddin, "Bir hadisedir, bundan sonra Âkif'e erişilemez" demiş, Süleyman Nazif de bildiği Şark ve Garp lisanlarında bu kadar güzel, pürüzsüz ve kusursuz şiir okumadığını, bunu yazmak için Âkif kadar şair olmanın yetmeyeceğini, onun kadar da dindar olunması gerektiğini, hiçbir sanatkârın bu şiirin benzerini yazamayacağını ifade etmiştir. 6. *Safahat: Altıncı Kitap: Âsım* (İstanbul 1342). 2292 mısralık tek bir manzumeden meydana gelir. Memleketin içtimaî ve ahlâkî dertleri hakkındaki bu manzumenin tamamına yakın bölümü, Mehmed Âkif'in eserlerinde canlandırdığı en önemli tip olan ve müslüman halkın iman ve irfanını temsil eden muhafazakâr ve tenkitçi Köse İmam ile yenilikçi ve müsamahalı Hoca-zâde (Mehmed Âkif), hakperest ve heyecanlı bir genç olan Âsım (Köse İmam'ın oğlu) arasında geçen konuşmalardır. Şairin "Çanakkale Şehidlerine" adıyla bilinen ünlü şiiri de diyalogun bir parçasıdır. 7. *Safahat: Yedinci Kitap: Gölgele* (Mısır 1352/1933). Mehmed Âkif'in eski harflerle Kahire'de bastırıldığı, bir kısmı daha önce yazılmış kırk bir şiirden meydana gelen son kitabıdır. Buradaki bazı şiirler, gerçekleşmeyen bir idealin verdiği üzüntü ile vatandan uzak ve işgal edilmiş bir İslâm diyarında yalnızlık hâlet-i rûhiyesinin doğurduğu kırıngınlıktan kaynaklanan tevekkül ve teslimiyetin mistik duygularıyla kaleme alınmıştır. Kitaptaki son şiir olan 208 mısralık "Sanatkâr" adlı manzume, Âkif'in bütün *Safahat*'ı boyunca göstermediği şahsiyetinin en mühim tarafı olan sanatkâr ruhunu ortaya koyar ve hayal kırıklıklarını, acılar içinde geçen ömrünü, İslâm dünyasının yürek yakan halini içli bir dille mısralara döker. *Safahat*'ı teşkil eden yedi kitap, Mehmed Âkif'in sağlığında onun tashihiinden geçerek sonuncusu hariç birkaç defa eski harflerle basılmıştır (geniş bilgi için bk. TDEA, VII, 406). Eserin tamamını ilk defa yeni harflerle Ömer Rıza Doğrul, devrin siyasetine uygun düşmeyeceği mülâhazasıyla yapılan birkaç çıkarma ile neşretmiştir (İstanbul 1943). Bu haliyle 1973 yılına kadar yedi defa basılan *Safahat* yedinci baskısından itibaren M. Ertuğrul Düzdağ tarafından tamamıyla gözden geçirilip tashih edilerek yayımlanmıştır. *Safahat*, eski ve yeni harflerle bir şiir kitabı olarak Türkiye'de en çok basılan eser olduğu gibi birçok dinî halk kitabının ulaştığı baskı sayısını da aşmıştır (ayrıca bk. SAFAHAT).

Mehmed Âkif'in gerek 1908'den önce gençlik devrinde gerek sonraki yıllarda yazdığı, ancak *Safahat*'a almadığı, kendi ifadesiyle "*Safahat* hacminde" şiirleri olduğu bilinmektedir. Önemli bir kısmını bizzat kendisinin yok ettiği bu şiirlerden devrin dergilerinde ve dostlarına yazdığı mektuplarda kalmış veya bazı kişilerin hâtıralarıyla ortaya çıkmış olanları birkaç bin mısraı bulmaktadır. Bunların önemli bir kısmı M. Ertuğrul Düzdağ'ın hazırladığı *Safahat* neşirlerine eklenmiştir (bk. s. 485-551). Mehmed Âkif, Millî Mücadele'den sonra "İkinci Âsım", "Haccetü'l-Vedâ", "Selâhaddîn-i Eyyûbî" (manzum piyes), "İslâm Tarihinden Menkıbeler", "Çocuk ve Mektep Şiirleri" gibi bazı eserler yazmak istediğini dostlarına söylemişse de bunları gerçekleştirememiştir.

Âkif'in bazı şiirleri daha sağlığında Arapça'ya tercüme edilmeye başlanmıştı. 1932 yılında Mısır'da çıkan *el-Ma'ri-fe* dergisinde "İstiklâl Marşı" ile "Bülbül" şiirleri Arapça'larıyla birlikte yayımlanmış, bunları "Çanakkale Şehidlerine" ile "el-Uksur'da" şiirleri takip etmiştir. Yakın arkadaşı Abdülvehhâb Azzâm, "Kör Neyzen" ile "Küfe" şiirini mensur olarak (*er-Risâle*), "Süleymaniye Kürsüsünde"nin bazı bölümlerini de nazmen (*eş-Şekâfe*, sy. 312, s. 35) tercüme etmiştir. Son Osmanlı şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi'nin oğlu şair İbrâhim Sabri, Âkif'in vefatından on yıl kadar sonra *Gölgele*'i manzum olarak Arapça'ya çevirmiştir (*ez-Zılâl min divâni Şafahât li's-şâ'iri't-Türki el-kebir Muhammed 'Âkif*, Kahire, ts.). Ekmeleddin İhsanoğlu iki şiirini *eş-Şi'r* dergisinde Arapça neşretmiştir. Mehmed Âkif hakkında Arapça bir monografi hazırlayan Abdüsselâm Abdülazîz Fehmî, Mekke'de yayımladığı kitabında "el-Uksur'da" ile "Necid Çölllerinden Medine'ye" şiirlerinin tamamına yakını ve incelemesine konu aldığı bazı parçaları kısmen manzum olarak Arapça'ya çevirmiştir. Yaşayan Arap şairlerinden aynı zamanda Türkçe divanı da bulunan Hüseyin Mücîb el-Mısırî, "Çanakkale Şehidlerine" adlı şiiri nazmen Arapça'ya tercüme etmiştir (metni için bk. *İslâmî Edebiyat*, sy. 8 [İstanbul 1990] s. 24-25). Cemal Muhtar da "İstiklâl Marşı" ile (*MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, İstanbul 1985, s. 15-18) "Âsım" ve "Hâtıralar"dan küçük birer parçayı (*İslâmî Edebiyat*, sy. 7 [1990], s. 26-27) Arapça'ya aktarmıştır.

Müsiğiyle yakın ilgisi olan Mehmed Âkif'in bazı şiirleri sanatkâr dostları ta-

rafından bestelenmiştir. Ali Rifat Çağatay, Zeki Üngör, Ahmet Yekta Madran, Muallim İsmail Hakkı, M. Zâti Arca, Kâzım Uz, Mustafa Sunar, İsmail Zühtü tarafından bestelenen "İstiklâl Marşı"nın dışında Ali Rifat Çağatay "Ordunun Duası", "Köse İmam", "Bülbül"; Sadettin Kaynak "Çanakkale Şehidlerine"; Şerif İçli "Ezelden Aşınanım"; Ali Nihat Karameşoğlu "Lâ-mekânlarda mısın?"; Ali Kemal Belviranlı "Allah'a Dayan Sa'ye Sarıl" gibi manzumelerini bestelemiş olup notaları eldedir.

B) Mensur Eserleri. Telifleri. a) Tefsirler. Mehmed Âkif'in on sekizi manzum olan ve *Safahat'a* alınmış bulunan elli yedi tefsir yazısının tamamı *Sebîlürreşâd*'in 183. sayısından itibaren muhtelif nüshalarında "Tefsîr-i Şerif" başlığı altında yayımlanmıştır. Bunlar, dönemin güncel meseleleriyle ilgili âyetlerin ele alındığı yazılardan meydana gelmektedir (listesi için bk. Düzdağ, *Mehmed Âkif Ersoy*, s. 156). Dergide "Hadîs-i Şerif" başlığı altında çıkan dört yazısı da günün meselelerine çözüm olabilecek hadislere dayalı makalelerdir. İlk defa Ömer Rıza Doğrul tarafından *Kur'an'dan Âyetler* adıyla, bazı müdahale ve eklemelerle kitap haline getirilen bu yazılar arasında makale ve vaazlarından da seçmeler yer almıştır (İstanbul 1944). 1976'da dikkatsizce yapılmış ikinci baskısı yanında Ömer Rıza Doğrul'un neşrinden aynen aktarılacak gerçekleştirilmiş bir baskısı daha bulunmaktadır (nşr. Suat Zühtü Özalp, Ankara 1968). Sadece tefsir yazılarının Abdülkerim ve Nuran Abdülkadiroğlu tarafından *Sebîlürreşâd*'dan aktarılacak hazırlanmış bir baskısı ise Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları arasında neşredilmiştir (*Mehmed Âkif'in Kur'an-ı Kerim'i Tefsiri: Mevâiz ve Hutbeleri*, Ankara 1991). **b) Vaazlar.** *Mevâiz-i Dîniyye: Birinci Kısım* (İstanbul 1328). Mehmed Âkif'in bu vaazı, İttihad ve Terakkî Hey'et-i İlimiyyesi üyesi Şehzadebaşı Kulübü'nde yaptığı "İttihad Yaşatır, Yükseltir, Tefrika Yakar, Öldürür" başlıklı konuşmasının metni olarak önce *Sırât-ı Müstakîm*'de çıkmış, ardından bu kitabın içinde tekrar yayımlanmıştır (s. 54-60). Balkan Savaşı sırasında Beyazıt, Fatih ve Süleymaniye camilerinde yaptığı vaazlar ise *Sırât-ı Müstakîm*'de neşredilmiştir (IX/230-232 [20 Şubat 1913], s. 6, 11). Balıkesir Zağanos Paşa Camii ile (metni için bk. *İzmir'e Doğru*, Balıkesir, 1 Şubat 1920, sy. 24; SR, 12 Şubat 1920, sy. 458) Kastamonu Nasrullah Paşa Camii'ndeki vaazı *Sebîlürreşâd*'in Kasta-

monu'da basılan 464. sayısında çıkmış, gördüğü rağbet dolayısıyla bu sayı birkaç defa bastırılarak Anadolu'ya ve cephelere gönderilmiştir. Ayrıca el-Cezire Kumandanı Nihad Paşa tarafından müstakil bir risâle halinde neşredilip (Diyarbakir 1337) bölgenin Elaziz, Diyarbakir, Bitlis ve Van gibi belli başlı vilâyetlerinde ve cephelerdeki askerlere dağıtılmıştır. Mehmed Âkif'in Kastamonu'da bulunduğu süre içinde civar kaza ve köylerde yaptığı konuşmaların özetlerini de Eşref Edip kaydedip derginin 465-467. sayılarında yayımlanmıştır. Bazıları yeni yazıyla birkaç defa basılan bu sekiz vaazın ilki hariç diğerleri, Abdülkerim ve Nuran Abdülkadiroğlu tarafından hazırlanan ve yukarıda adı geçen eserin ikinci kısmında yeni yazıyla aktarılmıştır. **c) Makaleler.** Mehmed Âkif'in cemiyet, edebiyat ve fikir bahisleri etrafında makale, sohbet ve hâtıra şeklinde kaleme alıp *Sırât-ı Müstakîm* ve *Sebîlürreşâd*'da "Hasbihal", "Edebiyat Bahisleri", "Eski Hâtıralar", "Letâif-i Arab'dan" başlıkları altında neşrettiği elli yazıdan ibaret olup Abdülkerim ve Nuran Abdülkadiroğlu tarafından *Mehmed Âkif Ersoy'un Makaleleri* adıyla yayımlanmıştır (Ankara 1987). Halen elli kadar mektubu neşredilmiş olan Âkif'in birkaç yüz mektubunun daha özel ellerde bulunduğu tahmin edilmektedir. Mahir İz'e yazdıklarını *Kubbealtı Akademi Mecmuası*'nda Uğur Derman neşretmiş, bunlar başka yerde çıkan birkaç mektupla beraber İsmail Hakkı Şengüler'in derlediği külliyyata da alınmıştır.

Tercümeleleri. Tesbit edilebildiği kadarıyla 1908'den önce *Resimli Gazete* ile *Servet-i Fünûn*'da yayımlanmış ve ayrıca basılmamış olanların dışında kalan çevirileri tamamen *Sebîlürreşâd* ve *Sırât-ı Müstakîm*'deki yazılardır (bir liste için bk. Düzdağ, *Mehmed Âkif Ersoy*, s. 157-159). Bunlardan bir kısmı sağlığında kitap haline getirilmiştir. **1. Müslüman Kadını** (İstanbul 1325). Kâsim Emîn'in İslâm'ın kadına bakışını eleştirerek bu konuda Batı ölçülerine göre köklü reformlar yapılmasını teklif ettiği *Tahrîrü'l-mer'e* adlı eserine yapılan tenkitlere *el-Mer'e-tü'l-cedîde* kitabıyla verdiği cevaplara karşı Ferîd Vecdî'nin yazdığı *el-Mer'e-tü'l-müslime* adlı reddiyenin (Kahire 1319) tercümesidir. Eser Mahmut Çamdibi tarafından sadeleştirilerek yeniden yayımlanmıştır (İstanbul 1972). **2. Hanoto'nun Hücumuna Karşı Şeyh Muhammed Abduh'un İslâm'ı Müdafası** (İstanbul 1331). Fransız siyaset adamı ve

tarihçisi Gabriel Hanotau'nun Paris'te *le Journal* gazetesinde çıkan ve İslâm'a hücum eden makalesine karşı Mısır'da çıkan *el-Mü'eyyed* gazetesinde Muhammed Abduh'un neşrettiği cevapların tercümesinden meydana gelmektedir. Mehmed Âkif risâlenin başına Hanotau'nun yazısını da çevirerek ilâve etmiştir. Risâle İsmail Hakkı Şengüler'in yayımladığı külliyyata alınmıştır. **3. İslâmlaşmak** (İstanbul 1337). Said Halim Paşa'nın Fransızca kaleme aldığı bu risâle *Sebîlürreşâd*'da Mehmed Âkif tarafından Türkçe'ye çevrilerek neşredilmiş, daha sonra paşanın diğer altı risâlesiyle birlikte *Buhranlarımız* adlı kitapta da yayımlanmıştır (İstanbul 1335-1338). **4. İslâm'da Teşkilât-ı Siyâsiyye.** Said Halim Paşa'nın Malta'da sürgünde bulunduğu sırada Fransızca yazdığı eser, devrin özelliği sebebiyle "Millî Hâkimiyet" bölümü hariç Âkif tarafından tercüme edilerek *Sebîlürreşâd*'da neşredilmiştir (XIX, sy. 493-496, 498, 500, 501). Müstakil olarak neşri bulunmayan risâle, tercüme edilmemiş bölümü de eklenerek M. Ertuğrul Düzdağ tarafından yayıma hazırlanan *Buhranlarımız ve Son Eserleri* adlı çalışmaya alınmıştır (İstanbul 1991). **5. İçkinin Hayât-ı Beşerde Açtığı Rahneler** (Ankara 1339). Abdülaziz Çâviş'in bu küçük risâlesi de Umûr-i Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti tarafından Mehmed Âkif'e tercüme ettirilerek bastırılmıştır. Ferhat Koca eseri sadeleştirip *İçkinin Zararları İçkinin Hayat-ı Beşerde Açtığı Rahneler* adıyla yeniden yayımlanmıştır (İstanbul 2003). **6. Anglikan Kilisesine Cevap*** (İstanbul 1339 r/1341). Anglikan kilisesinin şeyhülislâmlık makamına sorduğu İslâm dininin mahiyeti, hayat ve insan düşüncesi üzerindeki etkileri, zamanımızın çeşitli bunalımlarını tedavisi, dünyayı çekip çeviren siyasî ve mânevî güçlere karşı tutumu gibi önemli sorulara Abdülaziz Çâviş'in verdiği Arapça cevapların tercümesinden meydana gelmiştir. Önemi dolayısıyla Büyük Millet Meclisi Umûr-i Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti tarafından bastırılan kitabı Süleyman Ateş sadeleştirerek yeniden neşretmiştir (Ankara 1974).

Mehmed Âkif'in Ferîd Vecdî, Muhammed Abduh, Azmzâde Refik, Şeyh Şibî Nu'mânî, Abdülaziz Çâviş ve Said Halim Paşa'dan yaptığı tefrika halinde kalmış tercümeleleri de İsmail Hakkı Şengüler'in hazırladığı külliyyat içine alınmıştır. Fevziye Abdullah Tansel, *Maarif* mecmuasında (Mayıs-Ağustos 1895) Sâdî imzasıyla yayımlanan "Mebâhis-i İlim-i Servet" baş-

İlk yazı dizisinin de Mehmed Âkîf'e ait olduğunu ileri sürmektedir (bk. bibl.) Mehmed Âkîf'in İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Şubesi'nde verdiği derslerin, bir kısmı *Sırât-ı Müstakîm*'de neşredilmiş notları "Dârülfünun Dersleri Kavâid-i Edebiyye" başlığıyla, ders notlarını formalar halinde haftalık olarak tefrika etmek üzere çıkarılan *Dârülfünun* adlı bir dergide neşredilmişse de (İstanbul 1329, II, nr. 50 [16 Nisan]) elde sadece on altı sayfalık ilk forması bulunmaktadır. Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin beşinci ve altıncı sınıflarında okuttuğu derslerin notları dört forma halinde "Edebiyat Dersleri" adıyla yayımlanmış görünmekteyse de henüz elde edilememiştir.

Mehmed Âkîf'in bütün eserleri İsmail Hakkı Şengül tarafından yayıma hazırlanmış ve son tashihleri M. Ertuğrul Düzdağ eliyle yapılarak on ciltlik *Mehmed Âkîf Külliyyatı* içinde toplanmıştır. Bu külliyyatın dökümü şöyledir: I-IV: Karşı sayfalara açıklamaları konulmak suretiyle *Safahat*'ın tamamı ile *Safahat* dışında kalmış bir kısım şiirleri; V: Makaleler ve Tercüme; VI-VIII: Tercüme; IX: Tefsir-i Şerif, Hutbe, Vaz ve Mektuplar; X: Hayatı, Seciyesi, İdeali, Sanatı ve Eserleri'ne Dair Yazıların Derlemeleri.

Sanatı yanında karakter ve seciyesi, millî meselelerdeki hassasiyet ve gayreti, yakın tarihte oynadığı önemli roller ve

halkın gönlündeki yeri dolayısıyla Mehmed Âkîf şiirlere, romanlara, film ve dizilere konu olmuştur. Bunlardan ilki kendisini çok yakından tanıyan Mithat Cemal Kuntay'ın kaleme aldığı, 1980'lerde dizi film haline getirilen *Üç İstanbul* adlı romandır (İstanbul 1938). Eserin önde gelen kahramanları arasında bir karakter âbidesi olarak Mehmed Âkîf'e "Şair Mehmed Râif" adıyla yer verilmiştir. Tarık Buğra'nın, Millî Mücadele Ankara'sındaki gerçek vatan severlerle şahsî menfaatlerini öne çıkaran sahtekârların mücadelesini ele alan *Firavun İmanı* adlı romanının (İstanbul 1976) kahramanlarından biri de Mehmed Âkîf'tir. Vefatının elliinci yılı dolayısıyla yapılan faaliyetler sırasında Mehmed Âkîf'le ilgili birkaç belgesel film de çekilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

(Mehmed Âkîf hakkında ilmî, akademik ve popüler seviyede kitap ve makale halinde pek çok yayımla basılmamış yüksek lisans ve doktora tezi bulunmaktadır. Burada sadece en önemli yayımlardan bir seçme verilmeyle yetinilmiştir. 1990 yılına kadar olan yayınlar için Millî Kütüphane tarafından hazırlanmış olan *Mehmed Âkîf Bibliyografyası: Kitap-Makale* çalışması (Ankara 1990) bakılabilir). *Açıklamalı ve Lügatçeli Mehmed Âkîf Külliyyatı* (haz. İsmail Hakkı Şengül), İstanbul 1990-92, I-X; Mehmed Âkîf Ersoy, *Safahat* (nşr. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1987 (Safahat dışında kalmış şiirler ilâvesiyle); a.e.: *Edisyon Kritik* (nşr. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1987; a.e.: *Eski ve Yeni Harfli Metinler ile Tenkidli Neşir (Edisyon Kritik) Bir Arada* (nşr. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1991; Süleyman Nazif, *Mehmed Âkîf: Şairin Zâtı ve Âsârı Hakkında Bazı Mâlûmat ve Tedkikat*, İstanbul 1924; İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, s. 81-84; Eşref Edip [Fergan], *Mehmed Âkîf: Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, İstanbul 1938-39, I-II; Mithat Cemal [Kuntay], *Mehmed Âkîf: Hayatı, Seciyesi, Sanatı, Eserleri, Eserleri ve İdealleri*, İstanbul 1947; M. Ermin Erişirgil, *Mehmed Âkîf: İslâmcı Bir Şairin Romanı*, Ankara 1956; Hilmi Yücebaşı, *Bütün Cepheleriyle Mehmed Âkîf*, İstanbul 1958, s. 171-172; Cemal Kutay, *Necid Çöllerinde Mehmed Âkîf*, İstanbul 1963, s. 198-310; Muhiddin Nalbandoğlu, *İstiklâl Marşımızın Tarihi*, İstanbul 1964; A. Cerrahoğlu, *Bir İslâm Reformörü: Mehmed Âkîf*, İstanbul 1964; Hasan Basri Çantay, *Âkîfname*, İstanbul 1966; Sezai Karakoç, *Mehmed Âkîf*, İstanbul 1968; Nurettin Topçu, *Mehmed Âkîf*, İstanbul 1970; M. Kaya Bilgegil, *Mehmed Âkîf: Resmî Hal Tercümesi, Basılmamış Bazı Mektup ve Manzûmeleri*, Erzurum 1971; Ali Nihad Tarlan, *Mehmed Âkîf ve Safahat*, İstanbul 1971; Fevziye Abdullah Tansel, *Mehmed Âkîf Ersoy: Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1973; a.mlf., "Mehmed Âkîf Ersoy'un Gözden Kaçan Bir Risalesi: Mebâhis-i İlm-i Servet", *KAM*, VIII/3 (1979), s. 23-34; a.mlf., "Ersoy, Mehmed Âkîf", *TA*, XV, 337-344; Mahir İz,

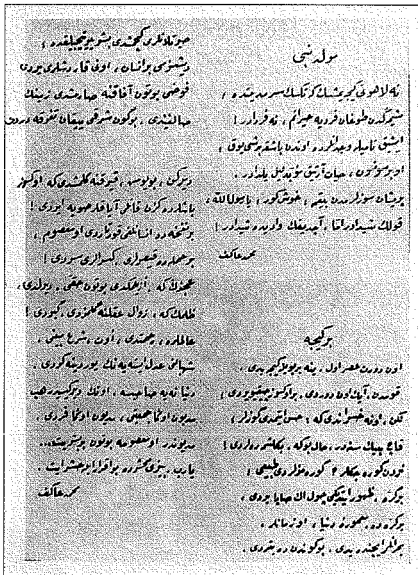
Yılların İzi, İstanbul 1975, s. 124-133, 139-146; Vehbi Vakkasoğlu, *Mehmed Âkîf*, İstanbul 1976; *Mehmed Âkîf Sempozyumu 1976* (nşr. Hacettepe Üniversitesi), Ankara, ts.; Dorothea Horani-Kirchberg, *Der Türkische Dichter Mehmed Âkîf (Ersoy) (1873-1936) Leben und Werk Ein Versuch*, Hamburg 1977; *Mehmed Âkîf Sempozyumu*, İstanbul 1979; Abdüsselâm Abdülaziz Fehmî, *Şâ'irü'l-İslâm Muhammed 'Âkîf*, Mekte, ts. (Mektebetü't-tâlîbi'l-câmîi); Ahmet Kabaklı, *Mehmed Âkîf*, İstanbul 1984; *Ölümünün 50. Yılında Mehmed Âkîf Ersoy* (nşr. MÜ Fen-Edebiyat Fak.), İstanbul 1986; Recep Duymaz, "Mehmed Âkîf Ersoy'un Bütün Eserlerinin Bibliyografyası", a.e., s. 225-252; *Ölümünün 50. Yılında Mehmed Âkîf Ersoy'a Armağan* (nşr. Selçuk Üniversitesi), Konya 1986; *Ölümünün 50. Yılında Mehmed Âkîf Ersoy'un Anma Kitabı* (nşr. AÜ Rektörlüğü), Ankara 1986; Abdulkadir Abdulkadir - Nuran Abdulkadir - Mehmed Âkîf Ersoy Hakkında Yazılanlar, [Ankara 1989]; *Mehmed Âkîf İlmî Toplantısı, Bildiriler* (nşr. Millî Kütüphane), Ankara 1989; M. Orhan Okay, *Mehmed Âkîf: Bir Karakter Heykelinin Anatomisi*, Ankara 1989; D. Mehmet Doğan, *Camideki Şair: Mehmed Âkîf*, İstanbul 1989; a.mlf., "Ersoy, Mehmed Âkîf", *TDEA*, III, 71-79; İsa Mustafa Yüceer, *Muhammed 'Âkîf, 'aşruhü ve cühüdühü fi'd-da'veti'l-İslâmiyye* (doktora tezi, 1410/1990), Camiatü ümmi'l-kurâ; Ramazan Çiftlikçi, *Açıklamalı Mehmed Âkîf Ersoy Bibliyografyası: Eserleri ve Hakkında Yazılanlar* (yüksek lisans tezi, 1990), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Kâzım Yetiş, *Mehmed Âkîf'in Sanat-Edebiyat ve Fikir Dünyasından Çizgiler*, Ankara 1992; M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmed Âkîf-Tevfik Fikret Meselesi ve Müderris Ahmed Naim Bey'in Tevfik Fikret'e Dâir Risalesi*, İstanbul 1992; a.mlf., *Mehmed Âkîf Hakkında Araştırmalar*, İstanbul 2000, I-II; a.mlf., *Mehmed Âkîf Ersoy*, Ankara 2002; a.mlf., *Mehmed Âkîf: Mısır Hayatı ve Kur'an Meâlî*, İstanbul 2003; a.mlf., "Safahat", *TDEA*, VII, 406-410; Vefatının 60. Yılında Mehmed Âkîf Sempozyumu Bildirileri (haz. İnci Enginün), İstanbul 1997; Yaşar Çağbayır, *İstiklâl Marşı'nın Tahlili*, Ankara 1998; Dücane Cündioğlu, *Bir Kur'an Şairi Mehmed Âkîf ve Kur'an Meâlî*, İstanbul 2000; Hayreddin Karan, "Millî Mücadelede Sebülreşad", *SR*, X/234-250 (1956); XI/251-258 (1957); Mehmet Önder, "İstiklâl Marşı Belgeleri", *Türk Edebiyatı*, sy. 158, İstanbul 1986, s. 34-38; Fazıl Gökçek, "Mehmed Âkîf'in Resimli Gazete'de Yayımlanan Şiirleri", *Yedi İklim*, sy. 72, İstanbul 1996, s. 26-30; sy. 73 (1996), s. 52-63; M. A. Yekta Saraç, "Mehmed Âkîf'in Gölgeleği'nin Arapçaya Tercümesi ve İbrahim Sabri Efendi", *İlmî Araştırmalar*, sy. 5, İstanbul 1997, s. 247-248; Fahir İz, "Mehmed 'Âkîf", *EP* (İng.), VI, 985-986; Abdullah Uçman, "Ersoy, Mehmet Akif", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, I, 414-416; "Ersoy Mehmet Akif", *Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, I, 331-334. Bazı dergilerin Mehmed Âkîf'e tahsis edilmiş özel sayıları: *Türk Edebiyatı*, sy. 113, İstanbul 1983; sy. 158 (1986); *MK*, sy. 55 (1986); *TK*, sy. 284 (1986); *TDL*, sy. 420 (1986); *TY*, VIII/11 (1987); *Yedi İklim*, sy. 117-118, İstanbul 1999-2000.

M. ORHAN OKAY



M. ERTUĞRUL DÜZDAĞ

Mehmed Âkîf Ersoy hattıyla mevliden bir bölüm (Mustafa Uzun arşivi)



MEHMED ALİ HİLMİ DEDEBABA
(1842-1907)

Son dönem Bektaşî şairlerinden.

İstanbul'da Sultanahmet yakınlarında Göngörmez mahallesinde doğdu. Aynı mahallenin imamı olan Nûri Efendi ile Emine Bacı'nın oğludur. İlk eğitimi aile çevresinden aldı, daha sonra annesi ve babası gibi o da Aşçı Ali Baba'nın rehberliğinde Merdivenköy Şahkulu Sultan Dergâhı postnişini Hacı Hasan Baba'ya intisap ederek henüz on dört yaşında iken Bektaşîliğe girdi (1856). 1858'de Hasan Baba'nın, ardından onun yerine geçen Hacı Ali Baba'nın vefatı üzerine 1863 yılında Şahkulu Sultan Dergâhı postnişinliğine getirildi. Aynı yıl Hacı Bektâş-ı Velî Dergâhı'na giderek postnişin Hacı Türâbî Ali Dedebaba'nın rehberliğiyle ikrar alıp Bektaşî geleneği üzere mücerred oldu. İstanbul'daki irşad vazifesini yürütürken 1869'da tekrar Hacı Bektâş-ı Velî Dergâhı'na gitti, bu defa Türbedar Mehmed Yesârî Baba'nın rehberliğinde Selânikli Hacı Hasan Dedebaba'dan hilâfet aldı. Târikat hayatındaki bu gelişmeleri kendisi bir manzumesinde, "Hamdü lillâh devrim itmâm eyleyip devrânedan / Pîrim ihsân etti doğdum Hilmi dört kez anadan" beytiyle dile getirmiştir (dünyaya gelişi, intisabı, mücerretliği, halifeligi).

Mehmed Ali Hilmi Baba, Perişan Hâfız Ali Baba'nın dedebabalıktan uzaklaştırılması üzerine üç yıl kadar Hacı Bektâş-ı Velî Dergâhı'nda dedebabalık yapmış, bir süre sonra geri dönerek Şahkulu Sultan Dergâhı'nda postnişinliğini sürdürmüştür. Bu tarihten itibaren dedebaba olarak anılan Mehmed Ali Hilmi Baba Anadolu'nun çeşitli yerlerindeki muhip, deriş ve babalardan toplattığı paralarla Şahkulu Sultan Dergâhı'nı yeniden inşa ettirmiş, dergâhın çevresinde satın aldığı geniş arazide bağ ve bahçeler kurdurmuştur. Bundan dolayı kaynaklar kendi-



Mehmed Ali Hilmi Dedebaba

sini Şahkulu Sultan Dergâhı'nın ikinci bânisi olarak da zikreder. Nitekim dergâh onun dedebabalığı sırasında mücerretlik erkânı da uygulanan önemli bir Bektaşî merkezi haline gelmiştir.

21 Şubat 1907 tarihinde vefat eden Mehmed Ali Hilmi Dedebaba önce Şahkulu Sultan Dergâhı'nın kış meydanı denilen kısmına defnedilmiş, naaşı daha sonra aynı semtte inşa ettirdiği Gözcü Baba Türbesi bahçesindeki sofaya nakledilmiştir. Ölüm tarihi mezar taşında 22 Ocak 1907 şeklinde yazılı olduğu halde matbu divanının başındaki biyografisinde 21 Şubat 1907 olarak kaydedilmiştir.

Şiirlerinde Bektaşî şiiri geleneğini ön plana çıkaran Mehmed Ali Hilmi Dedebaba'nın "Hilmi" mahlasıyla yazdığı gazel, muaşşer, müseddes, muhammes, murabba, tahmîs, mersiye, nasihatnâme, tarih, kıta, müfred ve koşma tarzındaki manzumelerden meydana gelen mürettep bir divanı vardır. Aruz vezniyle yazdıklarında büyük ölçüde Niyâzî-i Mısırî ve Türâbî'den, koşmalarında ise XIX. yüzyılın bir kısım mutasavvîf şairlerinden etkilendiği görülmektedir. Divanını ölümünden sonra, Şahkulu Dergâhı'nda aşçılık yapan Filibeli Ahmed Mehdi Baba *Merhum Mehmed Ali Hilmi Dedebaba'nın Divanı* adıyla yayımlamıştır (İstanbul 1327). Eser 1986'da Bedri Noyan tarafından, kütüphanesinde bulunan yazma bir nüsha esas alınarak şiirlerin açıklanmalı ve mensur şekilleriyle birlikte *Mehmet Ali Hilmi Dedebaba Divanı* ismiyle İstanbul'da tekrar neşredilmiştir. Divanda yer alan iki Kerbelâ mersiyesinden 1899'da, diğeri tarihsiz olmak üzere iki defa müstakil halde basılmıştır. Mehmed Ali Hilmi'nin, yoğun Ehl-i beyt sevgisiyle lirik bir söyleyiş tarzının hâkim olduğu bazı nefesleri bestelenerek uzun süre tekkelerde okunmuş, XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyıl başlarına ait çeşitli yazma mecmualarla cönklerde de birçok şiirine yer verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mehmet Ali Hilmi Dedebaba Divanı (nşr. Bedri Noyan), İstanbul, ts., s. 3-5; Sadettin Nüzhet [Ergun], *Bektaşî Şairleri*, İstanbul 1930, s. 254-256; a.mlf., *Ondokuzuncu Asırdanberi Bektaşî-Kızılbaş Alevî Şairleri ve Nefesleri*, İstanbul 1956, s. 172-177; İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, s. 652-654; Yusuf Yıldırım, *Mehmed Ali Hilmi Dede Baba'da Ehl-i Beyt Muhabbeti* (mezuniyet tezi, 1969). İÜ Ed. Fak.; N. Vatın - T. Zarcone, "Biographie de Hilmi Baba", *Anatolia Moderna*, II, Paris 1991, s. 63-66; "Hilmi Mehmed Ali", *TDEA*, IV, 235; M. Sabri Koz, "Mehmed Ali Hilmi Dedebaba", *DBİst.A.*, V, 357-358.



ABDULLAH UÇMAN

MEHMED ALİ PAŞA, Kavalalı
(bk. KAVALALI MEHMED ALİ PAŞA).

MEHMED ALİ PAŞA CAMİİ

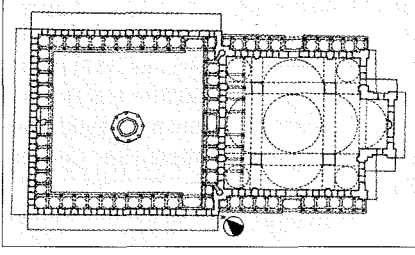
Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Kahire'de Osmanlı selâtin camileri planında yaptırdığı cami.

Şehrin bütününe hâkim konumdaki Kahire Kalesi'nde (Kal'atülcebel) yer alan caminin inşaatına, kuzebatıda yer alan harim giriş kapısı üzerinde mevcut manzum Osmanlıca kitâbesine göre Mehmed Ali Paşa'nın emriyle 1246'da (1830) başlanmıştır. Mehmed Ali Paşa'nın vefat ettiği 1849 yılına kadar ancak kaba inşaatı tamamlanabilen camide Hidiv I. Abbas Hilmi tarafından mermer kaplamalar, kubbe içlerindeki kalem işleri ve Mehmed Ali Paşa'nın kabrini kuşatan pirinç parmaklık yaptırılmıştır. 1863'te Hidiv İsmâil Paşa bakır dökme kapıları yaptırmış, Sultan Abdülaziz'in Mısır'ı ziyareti sırasında minberin soluna bir maksûre ilâve edilmiştir. Hidiv Tevfik Paşa zamanında 1879'da avlu mermerleri yenilenmiş, kubbe kurşunları değiştirilmiştir. 1931-1939 yıllarında caminin kubbe ve kemerleri tamir görmüştür.

İstanbul'dan getirtilen Mimar Yûsuf Boşnak başkanlığında bir usta ekibi tarafından yapımı gerçekleştirilen cami kubbeli bir harimle şadırvanlı bir avludan meydana gelmektedir. Her kenarı 41 m. ölçüsünde olan kare planlı harim, dört fil ayağına oturan 21 m. çapında ve zeminde 52 m. yüksekliğinde bir merkezî kubbe ile dört yarım kubbe tarafından örtül-

Mehmed Ali Paşa Camii - Kahire / Mısır





Mehmed Ali Paşa Camii'nin planı

müştür. Köşelerde ise dört küçük kubbe bulunmaktadır. Geçişler pandantiflerle sağlanmıştır. Bu merkezî plan şeması ile Mehmed Ali Paşa Camii klasik Osmanlı mimarisinin Mısır'daki önemli temsilcilerinden biridir. Eksedralara yer verilmesi bakımından Fethiye, Elbistan ve Humus ulucamileriyle yakın benzerlik gösteren cami, mihrap önü bölümünün yarım kubbeyle örtülü bir mekân halinde cepheden taşması bakımından bu tip yapılar arasında tek örnektir. Merkezî kubbenin oturduğu karenin dışarıya sert bir şekilde yansıtılması ve şişkin yarım kubbeleriyle de Tunus Mehmed Bey ve Humus ulucamilerine benzemektedir.

Caminin duvarları altta 2,20 m. kalınlığında olup yukarıya çıktıkça 1,90 metreye kadar düşmektedir. Duvarlar ve filayakları 11 m. yüksekliğe kadar Mısır'ın güneyindeki Benî Süveyf'ten getirilen beyaz renkli albaster mermeriyle kaplanmış, bunun üzerindeki kısım beyaz zemin üzerine yıldızlı motiflerle süslenmiştir. Kubbeler radyal çerçeveler içine alınmış renkli ve altın yaldızlı rokoko tarzında asma salkımları, akant yaprakları, yelpazeler ve çiçek desenleriyle bezenmiştir. Yüzeylerindeki madalyonlar içinde "bismillâh, mâşâallah, tebârekallah" ibarelerine, mihrap önündeki yarım kubbe altında bulunan iki pandantifinde Allah ve Muhammed, büyük pandantiflerde ise dört halifenin isimlerine yer verilmiştir.

Güneydoğu cephesinde tamamen mermerden yapılmış, yuvarlak kemerli niş şeklindeki yaldızlı mihrabın alt kısmında caminin beden duvarlarını boydan boya kateden üzüm salkımı, yaprağı ve asma dallarından oluşan gerdanlık motifleri mevcuttur. Mısır camilerindeki en büyük ahşap örnek olan ve mihrap çıkıntısının batı köşesinde altın yaldızlı süslemeleriyle dikkat çeken orijinal minberin aynalığında Mehmed Ali Paşa'nın hânedanlık arması

olan "güneş ışını" yerleştirilmiştir. Ancak bu minber mihraba uzak kaldığından Kral Fârûk zamanında 1939'da piriñç kapılı, altın yaldızlı beyaz mermer üzerine kırmızı mermer kakmalı olarak yapılan yeni daha yakına mihrabın sağına yerleştirilmiştir. Caminin kuzeybatı duvarında sekiz sütun üzerine oturmuş piriñç korkuluklu müezzin mahfili bulunmaktadır. Minare kapılarından merdivenlerle ulaşılan bu mahfil Anadolu'daki benzerlerine uygun biçimde inşa edilmiştir.

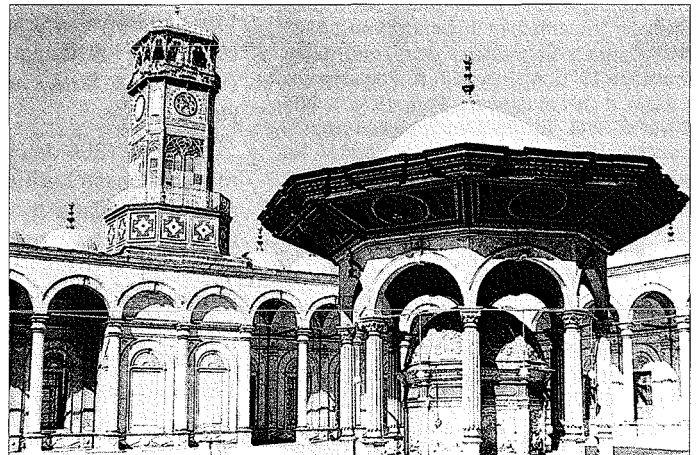
Yapının 84 m. yüksekliğindeki iki minaresi cephe boyunca uzanan kare kaideler üzerinde yükselmektedir. Pabuç kısmı köşeleri kademeli üçgen şeklinde yumuşatılmış ve üstüne taş silmeler bindirilmiş olup sekizgen gövdeli ve yivlidir. Üst üste bindirilmiş silmelere oturan iki şerefesi de taş korkulukludur. Sekizgen petekle kurşunla kaplı külâh arasında gerdanlık şeklinde bitkisel süslemeye yer verilmiştir.

Caminin batı köşesinde yer alan, küçük kubbelerle örtülü mekân piriñç parmaklıklarla çevrilerek buraya Mehmed Ali Paşa'nın mezarı yerleştirilmiştir. Parmaklığın güneydoğu yüzünde üç beyitlik Osmanlıca kitâbe mevcuttur. İçinde de büyük mermer sanduka vardır.

54 x 53 m. ölçülerinde yaklaşık kare planlı, altında büyük bir sarnıç bulunan avlu, kırk beş mermer sütuna oturan kırk beş yuvarlak kemerin taşıdığı kırk yedi adet kubbeyle örtülü revaklarla dört yönden kuşatılmıştır. Kuzeybatı revakının ortasında yer alan iki birime 1848 yılında Fransa Kralı Luis Philip'in hediye ettiği saat kulesi yerleştirilmiştir. Girişlerin önündeki birimler diğerlerinden daha büyük tutulmuş, pandantiflerle geçilen kubbelerin içleri barok ve rokoko tarzında kalem işleriyle süslenmiştir. Dıştan

kurşunla örtülen kubbelerin üzerinde bir piriñç alem yükselmektedir. Avlu duvarları içten ve dıştan albaster mermeriyle kaplanmış olup saat kulesinin bulunduğu iki birim ve kapılar dışında revakların yuvarlak kemerli alınlıklı, dikdörtgen açıklıklı ve bronz parmaklıkları birer penceresi mevcuttur. Revakların zemini avlu zeminden daha yüksek olup tamamı mermerle kaplanmıştır. Avlunun ortasındaki şadırvan 1263 (1847) tarihlidir. Sekiz dilimli mermer sütuna oturan sekiz yuvarlak kemerin taşıdığı ahşap kubbe içten bitkisel motifli kalem işleriyle tezayin edilmiş, dıştan ise kurşunla kaplanmıştır. Ahşap saçak da zengin bitkisel süslemeye sahiptir. Daha içte yer alan ve mermerle kaplı her yüzünde ikişer abdest musluğu bulunan sekizgen su havuzunun üzerini rokoko üslûbunda bitkisel süslemeli kubbe örtmektedir. Burada abdestle ilgili âyet ve hadisler yazılmıştır. Avlunun güneydoğu revakı aynı zamanda caminin son cemaat yerini meydana getirmektedir. Harime açılan kapı ve pencere açıklıklarının üzerindeki kuşakta Feth şüresinin âyetler bulunmaktadır. Kapı kemerinin köşeliklerinde ay yıldız motifine ve daha üstte dönemin padişahı Sultan Abdülmecid'in ismine yer verilmiş olması ilgi çekicidir. Son cemaat yerinin üstündeki kuzeybatı cephesi, her dizide dikdörtgen mermer çerçeve içine alınmış dokuz pencere yer alan iki katlı pencerelerle hareketlendirilmiştir. Bunlardan alttakiler dikdörtgen, üsttekiler yuvarlak kemerli olup tamamı Batı üslûbunda bronz parmaklıklıdır. İki uçtan minarelerle kuşatılmış olan cephe üst üste bindirilmiş silmelerden müteşekkil bir kornişle nihayetlenmektedir.

Düzenleme bakımından kuzeybatı cephesinin tekrarından ibaret olan kuzeydo-



Mehmed Ali Paşa Camii'nin avlusundan bir görünüşü

ğu ve güneybatı cephelerinin önünde on bir mermer sütuna oturan on bir yuvarlak kemerin taşıdığı küçük kubbelerle örtülü birer revak vardır. Caminin yan girişlerinin önündeki revak kemeriyle kubbeler diğerlerine nazaran daha yüksek tutulmuştur.

İki köşesi payandalarla sınırlandırılmış olan güneydoğu cephesinin ortasında yer alan mihrap kısmı yarım kubbeyle örtülü bir mekân olarak dışarıya taşmaktadır. Mihrabın üzerinde bir yuvarlak ve üç yönde iki katlı ikişer dikdörtgen pencere ile hareketlendirilmiş olan bu cephe mermerle kaplanmıştır. Güneydoğu cephesinin yan bölümlerinde üç kat halindeki ikişer pencereden alttakiler yuvarlak kemerli alınlıklı ve dikdörtgen, ortadakiler dikdörtgen, üsttekiler ise yuvarlak kemerlidir. Cephenin alt bölümü yan revakların seviyesine kadar mermerle kaplanmıştır. Kuzeybatı cephesinin iki ucundaki minarelere karşılık güneydoğu cephesinin iki köşesine yerleştirilen payandalar üstte küçük kubbeyle örtülü birer kule olarak devam etmektedir. Merkezî kubbeyi taşıyan ayaklar da benzer biçimde dışa yansıtılmıştır.

Osmanlı selâtin camileri tipinde Kahire şehrinin silüetine hâkim vaziyette inşa edilen Mehmed Ali Paşa Camii, plan düzeniyle Osmanlı mimarisinin bu ülkedeki canlanışını gösterirken süslemeleriyle de barok ve rokoko gibi Batılı üslupların tercih edildiği önemli bir örnek durumundadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ali Paşa Mübârek, *el-Hıttâtü't-Tevfikîyye*, Kahire 1986, V, 180-181; S. Kemal Yetkin, *İslâm Sanatı Tarihi*, Ankara 1954, s. 284; Ergun Tamer, *Türk ve İslâm Sanat Eserleri Plan ve Resim Albümü*, İstanbul 1954, s. 134-135; G. Wiet, *Les mosquées du Caire*, Paris 1966, s. 22-26; G. Goodfrey, *A History of Ottoman Architecture*, London 1971, s. 312-313; M. Meinecke, "Die Architektur des 16. Jahrhunderts in Cairo, Nach der Osmanischen Eroberung von 1517", *IV^{ème} Congrès international d'art Turc*, Aix-en-Provence 1976, s. 145-152; A. Papadopoulo, *L'Islam et l'art musulman*, Paris 1976, s. 495; Enver er-Rifâi, *Târîhu'l-fen 'inde'l-'Arab ve'l-müslîmîn*, Dımaşk 1977, s. 88-89; Zekî M. Hasan, *Fünûn-ü'l-İslâm*, Beyrut 1981, s. 139-140; Süad Mâhir Muhammed, *Mesâcidü Mısr ve evliyâ'ühe's-sâlihîn*, Kahire 1403/1983, V, 315-336; Kemâleddin Sâmih, *el-'İmâretü'l-İslâmiyye fi Mısr*, Kahire 1983, s. 68-108; S. L. Mustafa, *et-Türâşü'l-mi'mârî'l-İslâmî fi Mısr*, Beyrut 1984, s. 10-19; K. Keiser, "Zur Kulturgeschichte der Osmanischen Moschen", *Türkische Kunst und Kultur aus Osmanischen Zeit*, Frankfurt 1985, s. 65-79; Pars Tuğlacı, *Osmanlı Şehirleri*, İstanbul 1985, s. 358-389; D. B. Abouseif, *The Minarets of Cairo*, Cairo 1985, s. 167-168;

a.mlf., "Architectural Decoration in 18th Century Cairo", *The 8th International Congress of Turkish Art, Papers, Summaries*, Cairo 1987, s. 14; a.mlf., *Islamic Architecture in Cairo*, Cairo 1996, s. 168-170; Afif el-Behnesî, *el-Fennü'l-İslâmî*, Dımaşk 1986, s. 247; Oktay Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimârisi*, İstanbul 1986, s. 442-443; Abdüsselâm Ahmed Nazîf, *Dirâsât fi'l-'imâretü'l-İslâmiyye*, Kahire 1989, s. 32; Filiz Yenişehirlioğlu, *Türkiye Dışındaki Osmanlı Mimari Yapıtları*, Ankara 1989, s. 103-104; Ebû'l-Hamd Mahmûd Fergalî, *ed-Delîl-ü'l-mücezz li-ehemmi'l-âşâri'l-İslâmiyye ve'l-Kıbtîyye fi'l-Kâhire*, Kahire 1411/1991, s. 151-155; Hasan Abdülvehhâb, *Târîhu'l-mesâcidü'l-eşeriyye*, Kahire 1993, s. 376-388; C. Williams, *Islamic Monuments in Cairo*, Cairo 1993, s. 223; W. Lyster, *The Citadel of Cairo*, Cairo 1993, s. 96-97; Abdullah Atia Abdülhafız, *Osmanlı Döneminde İstanbul ile Kahire Arasında Mimari Etkileşimler* (doktora tezi, 1994), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 82-88; Gönül Öney, "Mısır'da Osmanlı Mimarisinin Sentezi", *Arkeoloji ve Sanat Tarihi Dergisi*, V, İzmir 1990, s. 139-148; Mehmet Akkuş, "Kahire'deki Osmanlı Dönemi Eserlerinde Türkçe Manzum Kitabeler", *VD*, XXII (1991), s. 383-419; Firdevs Sayılan, "Beşbin Yıllık Uygarlıktan Günümüze Mısır: Egypt Five Thousands Year of Civilisation", *Türkiyemiz*, XXI/63, İstanbul 1991, s. 43; Mohammad al-Asad, "Mosque of Mohammad 'Ali in Cairo", *Muqarnas*, IX, Leiden 1992, s. 39-55.

▲ AHMET ALİ BAYHAN

MEHMED ÂRİF AĞA

XVIII. yüzyılın
sonlarında görev yapan
Osmanlı Hassa başmimarı.

İlki 1791-1793, ikincisi 1796-1800 yılları arasında olmak üzere iki dönem Hassa başmimarlığı yapan Mehmed Ârif Ağa'nın doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir. Bir süre kendinden önce görevde bulunan Hacı Ebübekir Efendi'nin kethüdâlığını yaptı. Bu dönemde 22 Cemâziyelâhîr 1205'te (26 Şubat 1791) Tophane'de mühimmat ambarı (BA, Cevdet-Askerî, nr. 14822) ve 8 Safer 1206'da (7 Ekim 1791) Ayasofya karşısında matbah-ı âmir sakaları kârhanesi ahır ve odalarının (BA, Cevdet-Saray, nr. 4746) tamiratını yaptı.

11 Safer 1206'da (10 Ekim 1791) Mi'mârân-ı Hassa kethüdâlığından Hassa mimarbaşılığına liyakatinden övgüyle bahsedilerek tayin edildi (BA, Cevdet-Saray, nr. 4015). 1793 yılına kadar sürecek ilk başmimarlığında 29 Zilhicce 1206'da (18 Ağustos 1792) yeniçeri kışlarının yan bölümlerinin (BA, Cevdet-Askerî, nr. 15642), 12 Muharrem 1207'de (30 Ağustos 1792) Küçüksu Kasrı'nın (BA, Cevdet-Saray, nr. 4068), 26 Rebiülevvel 1207'de

(11 Kasım 1792) Tersâne-i Âmir'e'de bulunan Emin Köşkü ve Esir Zindanı'nın (BA, Cevdet-Bahriye, nr. 5171) tamiratlarıyla 9 Zilkade 1207'de (18 Haziran 1793) Beşiktaş Sahilsarayı Kayıkhânesi inşasını gerçekleştirdi (BA, Cevdet-Saray, nr. 3071). 8 Safer 1208'de (15 Eylül 1793) Sâdâbâd Sarayı'nın selden zarar gören kısımlarını onarıp yanında bulunan boş arazide muhtemel sel hasarlarını önlemek amacıyla su bentleri inşa etti (BA, Cevdet-Saray, nr. 1558). Hasköy Humbaracı ve Lağımçı Kışlası arasında kurulan mühendishâne Safer 1207 (Ekim 1792) tarihindense askerî yapıların inşası, yol ve köprülerin yapımına yönelik olarak hendese ve usûl-i mi'mârî derslerinin okutulmaya başlanması da Mehmed Ârif Ağa'nın ilk başmimarlık döneminde gerçekleşmiştir (BA, Cevdet-Askerî, nr. 3875).

Mehmed Ârif Ağa 15 Şâban 1210'da (24 Şubat 1796) ikinci defa Hassa başmimarlığına tayin edildi (BA, Cevdet-Maarif, nr. 2938). 1800 yılı sonlarına kadar sürecek olan bu dönemde 28 Zilkade 1210'da (4 Haziran 1796) Vefa Meydanı'ndan Atpazarı kulluğuna varıncaya kadar harap olan kaldırımların tamiratını (BA, Cevdet-Belediye, nr. 2291), 16 Eylül 1800'de Âzatlı Baruthânesi'nde Arakıl Usta'nın yeni icadı bir çark için bina ve kömür deposu inşasını (BA, Cevdet-Askerî, nr. 32054), 28 Aralık 1800'de Hasköy Tophânesi'nde büyük toparın döküldüğü bölümün tamiratını yaptı (BA, Cevdet-Askerî, nr. 43461). Mehmed Ârif Ağa'nın en önemli eseri Üsküdar'da Kavak Sarayı yerinde inşa edilen ilk Selimiye Kışlası'dır. Kışlaya ait zâbitan konakları, çavuş dükkânları, değirmen, kâgır hamam, tabhâne, hastahane, talim meydanı, tulum-bacı binaları, su hazinesi, çeşme, su terazileri, iskele ve limanın yapımını 10 Temmuz 1803'te tamamlamıştır (BA, Cevdet-Saray, nr. 1164).

Kendisinden sonra göreve gelen Ahmed Nûrullah Ağa döneminde hazırlanan 2 Ocak 1802 tarihli Hassa Mimarlar Ocağı listesinde sâbık başmimar olarak Mehmed Ârif Ağa'nın 80 akçe yevmiye aldığı kayıtlıdır (BA, Cevdet-Maarif, nr. 5481).

BİBLİYOGRAFYA :

BA, Cevdet-Askerî, nr. 3875, 25 Safer 1207; nr. 14822, 22 Cemâziyelâhîr 1205; nr. 15642, 29 Zilhicce 1206; nr. 32054, 26 Rebiülahîr 1215; nr. 43461, 11 Şâban 1215; BA, Cevdet-Saray, nr. 1164, 20 Rebiülevvel 1218; nr. 1558, 8 Safer 1208; nr. 3071, 9 Zilkade 1207; nr. 4015, 11 Safer 1206; nr. 4068, 12 Muharrem 1207; nr. 4746, 8 Safer 1206; BA, Cevdet-Bahriye, nr.

5171, 26 Rebiülevvel 1207; BA, Cevdet-Belediye, nr. 2291, 28 Zilkade 1210; BA, Cevdet-Maarif, nr. 2938, 15 Şâban 1210; nr. 5481, 27 Şâban 1216; Mustafa Cezar, "Sanatta Batıya Açılış Döneminde Mimarlar", 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Bildiriler, Ankara 1995, I, 479-488; Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Osmanlı'da Baş Mimarlar", *Türk Dünyası Kültür Atlası: Osmanlı Dönemi*, İstanbul 2002, IV, 250-326; a.m.f., "Mehmed Arif Ağa", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, I, 106-107; Şerafettin Turan, "Osmanlı Teşkilâtında Hassa Mimarları", *TAD*, I/1 (1964), s. 157-200.



SELMAN CAN

MEHMED ÂRİF BEY

(1845-1897)

Türk hukukçusu ve yazar.

29 Mart 1845'te Erzurum'da doğdu. Karacehennem İbrâhim Paşa'nın yeğeni Asâkir-i Nizâmîyye-i Şâhâne topçu miralaylarından Hacı Ömer Bey'in oğludur. Tahsilini Erzurum'da tamamladı. Arapça, Farsça, coğrafya ve hesap okudu. Ağustos 1861'de Dördüncü Ordu Meclisi Tahrirat Odası'na mülâzim oldu. Bir yıl sonra ordu merkezi Erzincan'a nakledilince Erzurum eyaleti tahrirat odasına geçti. 14 Aralık 1865'te Erzurum vilâyeti meclis-i temyiz-i hukuk başkâtibetine tayin edildi ise de meclisin lağvı üzerine 13 Mart 1867'de yeni oluşturulan meclis-i deâvî başkâtibetine ve ertesi yıl meclis sorgu hâkimliğine getirildi. 9 Eylül 1869 tarihinde divân-ı temyiz-i vilâyet başkâtibetine tayin edildi. Yaklaşan 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı için hazırlık yapılırken mahkeme reisi Nâfiz Paşa ile birlikte biri medreselerdeki öğrencilerden oluşan gönüllü iki tabur askerin teşkil edilmesine yardımcı oldu ve Milliye Taburu'nda sağ kol ağacı olarak bilfiil görev aldı. Anadolu ordusu başkumandanı Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın Erzurum'a gelmesi ve Ârif Bey'e kendisinin mühimme başkâtipliğini teklif etmesi üzerine 13 Nisan 1877'de temyiz başkâtipliği uhdesinde kalmak üzere bu göreve getirildi. Savaş esnasında ve daha sonra Çekmece ve Çatalca'daki ordu merkezinde paşanın hizmetinde bulundu.

Savaşın ardından 30 Nisan 1878 tarihinde divân-ı temyiz-i vilâyet başkâtibetinden İstanbul Temyiz Mahkemesi Hukuk Dairesi zabıt kâtipliğine geçti. Ancak Girit'te ihtilâl patlak verince yine Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın maiyetinde oluşan heyetin yazı işleri başkâtipliğine getirildi. Osmanlı Devleti ile Yunanistan arasında

Preveze'de başlayan sınır görüşmeleri için kurulan tashih-i hudûd komisyonuna birinci delege tayin edilen Ahmed Muhtar Paşa'nın yanında hizmete devam etti. Görüşmeler sona erince eski vazifesi olan zabıt kâtipliğine döndü. Ancak aradan bir ay bile geçmeden 13 Mayıs 1879'da iki görevi birden ifa etmek üzere başkâtiplik ilâvesiyle adliye encümeni mümeyyizliğine getirildi. 13 Haziran 1880'de İstanbul Bidâyet Mahkemesi savcılığına, 14 Mayıs 1881'de aynı mahkemenin birinci hukuk dairesi üyeliğine tayin edildi.

24 Eylül 1883 tarihinde İstanbul İstinaf Mahkemesi üyeliğine getirildi, bir ay sonra da Kastamonu vilâyeti adliye müfettişliğine gönderildi. 22 Aralık 1885'te müfettişlik uhdesinde olduğu halde, Mısır fevkalâde komiserliğine tayin edilen Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın birinci kâtipliğiyle Mısır'a yollandı. 1893'te Avrupa'ya giden Ârif Bey, 1896'da Mısır'daki görevi esnasında hastalanarak tedavi görmek üzere İstanbul'a döndü. 14 Temmuz 1897'de İstanbul Heybeliada'da mide kanserinden öldü. Mezarı İstanbul'da Merkez Efendi Dergâhı haziresindedir. Beraber çalıştığı Kastamonu Valisi Abdurrahman Paşa Ârif Bey'in doğru, sebatkâr, bilgili ve ehliyetli bir kişi olduğunu söylemektedir. Bu bilgiler Adliye Nâzırı Server Paşa tarafından da doğrulanmaktadır. Oğulları Celâleddin Ârif ve Necmeddin Ârif beylerin belirttiğine göre İslâm felsefesi ve ahlâk konularıyla da ilgilenen Mehmed Ârif Bey mütevazî, dindar ve iyi huylu bir insandı. 1870'te sâlise, 1877'de sâniye sınıf-ı mütemâyizi, 26 Şubat 1885'te ûlâ sınıf-ı sâni, 15 Nisan 1888'de ûlâ sınıf-ı evvelî rütbeleriyle ödüllendirilen Mehmed Ârif Bey'e ayrıca 1877'de dördüncü rütbeden nişân-ı Âlî-i Osmânî ile 1891'de de ikinci rütbeden Mecidî nişanı verilmiştir.



Mehmed
Ârif Bey

Eserleri. 1. *Binbir Hadis*. Müellif, Montesquieu'nün *Kanunların Ruhunu* adlı eserinde yer alan, "Her kavim lâyük olduğu hükümeti bulur" sözünün çok daha önce Hz. Peygamber tarafından, "Bulduğunuz duruma göre idare edirsiniz" hadisiyle ifade edildiğini belirterek bu bakış açısıyla Süyûtî'nin *el-Câmi'u's-şâgîr*'inden seçmiş olduğu hadisleri eserinde şerh eder. Kitabın önsözünde Batı kültürünün, özellikle bu kültürün Volter, Rousseau ve Montesquieu gibi temsilcilerinin abartılı bir şekilde yeni nesilleri tanıttığını söyleyerek buna karşı çıkmakta ve bizim kültürümüzde de değerli müelliflerin ve eserlerin bulunduğunu belirtmektedir. Eser biri hicrî 1319 (1901), diğeri rûmî 1325'te (1909) olmak üzere iki defa Kahire'de, Abdürreşid İbrâhim tarafından Tatarca'ya yapılan tercümesi Petersburg'da ve 1959, 1966 ve 1975 yıllarında sadeleştirilerek İstanbul'da basılmıştır. 2. *Başımıza Gelenler*. Mehmed Ârif Bey'in Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın maiyetinde bulunduğu sırada 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nın Anadolu'da cereyan eden kısmının bütün safhalarını ve askerinin durumunu anlattığı eser oğulları tarafından 1321'de (1903) Mısır'da ve 1328'de (1910) İstanbul'da yayımlanmış, ayrıca sadeleştirilerek 1972 ve 1976'da yine İstanbul'da basılmıştır. Yer yer merkezden gelen emirlerle ordugâhtan merkeze gönderilen yazıların da kaydedildiği eser bu yönüyle de önem taşımakta, kitabın sonunda ayrıca müellifin Mısır'daki görevine ait hâtıraları yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, İrade -Dahiliye, 36/S 1312; BA, *Sicill-i Ahvâl Defterleri*, nr. 10, s. 155; Mehmed Ârif, *Başımıza Gelenler*, Kahire 1321, s. 1-6; a.e. (haz. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), I, 25-29, 45-56; a.m.f., *Binbir Hadis*, Kahire 1325, s. 1-10; a.e., İstanbul 1959, s. 3-11; a.m.f., *Hadisleri Anlamada Toplumsal Boyut: Bin Bir Hadis-i Şerif Şerhi'nden Seçme Kirk Hadis* (haz. İbrahim Hatipoğlu), İstanbul 2000, s. 19-24; Gövsa, *Türk Meşhurları*, s. 44; M. Orhan Bayrak, *Osmanlı Tarihi Yazarları*, İstanbul 1982, s. 146-148; "Mehmed Ârif Bey", *TDEA*, VI, 197.



ALİ AKYILDIZ

MEHMED ÂRİF EFENDİ,

Dürrîzâde

(bk. DÜRRİZÂDE MEHMED ÂRİF EFENDİ).

MEHMED ÂRİF EFENDİ,

Meşrepzâde

(bk. ÂRİF EFENDİ, Meşrepzâde).

**MEHMED ÂTIF EFENDİ,
Kuyucaklızâde**

(ö. 1847)

**Osmanlı kadısı,
matematik ve astronomi âlimi.**

Nazilli'nin Kuyucak nahiyesinde gelen bir ulemâ ailesine mensup olup babasının adı Abdurrahman, dedesinin adı Velîyyüddin'dir. *Mecelle* şârihi Kuyucaklızâde Âtîf'ın büyükbabası olan Mehmed Âtîf'ın ilk dönem hayatı ve tahsili hakkında bilgi yoktur. 1823'te İzmir, daha sonra Şam kadılığına getirildi ve arkasından kendisine bilâd-i hamse (İstanbul, Edirne, Şam, Mısır ve Filibe), Mekke ve İstanbul pâyeleri verildi. 1846'da fiilî İstanbul kadılığına tayin edildi. Bu görevini sürdürürken vefat etti; kabri Eğrikapı civarındadır.

Geleneksel medrese eğitimi alan Mehmed Âtîf gençliğinden itibaren riyâzî ilimlere özel bir ilgi duymuş ve kendini bu alanda yetiştirerek II. Mahmud döneminin yenileşme hareketine matematik ve astronomi çerçevesinde katkıda bulunmaya çalışmıştır. Ancak mensup olduğu ilmî geleneği tamamen terketmeyerek -çalışmalarında modern astronomi ve matematikteki gelişmeleri yer yer dikkate almakla beraber- büyük oranda klasik geleneğe bağlı kalmış, hatta "Frenk" dediği Avrupalı ilim adamlarına karşı olumsuz bir tavır takınmıştır. Onun bu tavrını büyük ölçüde çalışmalarına yansıttığı ve Batılılar'ın ortaya koyduğu birçok yeniliğin İslâm âlimlerinin eserlerinde mevcut olduğunu iddia ettiği görülür. Frenklerin her şeyi sahiplenme psikolojisi içine girdiklerini vurgulayan Mehmed Âtîf bunu söylerken aslında kendi döneminin, özellikle mühendishânenin başhocası Seyyid Ali Paşa'nın da içinde bulunduğu bir grubun görüşünü dile getirmiştir. Kendi öz kaynaklarına güveni tam olan Mehmed Âtîf, öncelikle klasik İslâm matematik ve astronomisine ait eserlere ulaşmaya çalışmış, bu arada kütüphanelerde bulduklarının birçoğunu istinsah etmiştir. Bilhassa Mustafa Sıdkı ile öğrencisi Şekerzâde Feyzullah Sermed'in eserlerine önem verdiği anlaşılan Mehmed Âtîf bir bakıma onların eskiyle yeniye beraberce ele alan çizgilerini sürdürmüş, hatta eserlerinde eskiyle yeninin sentezini yapmaya çalışmıştır.

Eserleri. 1. *Nihâyetü'l-elbâb fî tercemeti Hulâsati'l-hisâb*. XVII. yüzyıldan itibaren Osmanlı medreselerinde ders ki-

tabı olarak okutulan Bahâeddin el-Âmilî'nin *Hulâsatu'l-hisâb*'ının tercüme ve şerhidir. Öğrencilere geniş ölçüde yararlı olacağı düşünülen bu çalışma II. Mahmud'un isteği üzerine 1242 (1826-27) yılında kaleme alınmış, bilhassa şerh kısmında Batı Avrupa matematiğine ait bazı yeni bilgilere de yer verilmiştir. Ayrıca zikredilen kitap ve müellif isimlerinden, Osmanlı kültür muhitinde kullanılmakta olan klasik Yunan ve İslâm matematik eserlerinden de faydalandığı anlaşılmaktadır. Bu özellikleriyle kitap, üç asır boyunca medreselerde okutulan *Hulâsatu'l-hisâb*'ın kısmî tercümelerinin yanında Türkçe'ye yapılan ilk ve yegâne tam tercümesidir (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 127/2, mütercim hattı). 2. *Müstaẓzarât fî hisâbi'l-mechûlât*. Müellif cebir ilmiyle alâkalı olan bu Arapça eseri yeni matematiğin kurallarından, eski matematiğin de bazı özelliklerinden (fevâid) hareketle yazdığını belirtir. Kitap, bilhassa eski ve yeni cebirin birlikte ele alınışına örnek teşkil etmesi bakımından ilginç bir çalışmadır (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 127/5, müellif hattı). 3. *Mü'essisü'l-füyûzât*. Yer ölçümü (misâha) dalında Arapça olarak yazılmış bir mukaddime, iki makale ve bir hâtimededen oluşan eserde üçgen, dörtgen gibi klasik misâha iliminin kapsamına giren geometrik şekillerin alan hesabı örneklerle ele alınır (TSMK, Hazine, nr. 610). 4. *Risâle fî amel-i teczîr*. Karekök hesaplama yöntemiyle ilgili Türkçe küçük bir çalışma olup herhangi bir sayının karekökünü hesaplamak için yapılacak yöntemi açıklar (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 127/3). 5. *Teshîlü'l-idrâk Terce-me-i Teşrihu'l-eflâk*. Bahâeddin el-Âmilî'nin, Osmanlı medreselerinde nazârî astronomi alanında ders kitabı olarak okutulan *Teşrihu'l-eflâk* adlı eserinin müellifin 1831'de Şam kadısı iken yaptığı tercüme ve şerhidir. Şerhte dikkati çeken en önemli husus matematik açısından Batlamyus, Brahe ve Copernicus sistemleri arasında bir fark gözetilmemesi, ayrıca güneş merkezli sistemin eskiden beri, özellikle Pisagorcular'dan itibaren bilindiğinin kaydedilip meselenin astronominin teknik bir sorunu olduğunun vurgulanmasıdır. Bu tavır, Mehmed Âtîf'ın Batı bilimine ait bir fikri benimsemek için kendi geleneğinde o fikrin benzerini aradığını ve Frenk âlimlerine ait birçok düşüncenin aslında kadîm gelenekte (Yunan ve İslâm) bulunduğunu tesbit etmeye çalıştığını gösterir (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 127/1, mütercim hattı). 6. *Ta'likât 'alâ Risâle fî zâti'l-kürsî*.

Müneccimbaşı Mehmed b. Ali Hamîdî'nin astronomi gözlem aletlerinden olan zâtü'l-kürsî konusunda kaleme aldığı risâleye Arapça bir ta'likattır (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 127/6).

BİBLİYOGRAFYA :

Sicill-i Osmânî, III, 287; *Osmanlı Müellifleri*, III, 288; Gövsa, *Türk Meşhurları*, s. 54; Abdülhak Adnan Adivar, *Osmanlı Türklerinde İlim* (nşr. Aykut Kazancıgil - Sevim Tekeli), İstanbul 1982, s. 213-214; Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul 1997, I, 223, 409, 410, 445, 446; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, İstanbul 1997, II, 588-590; a.m.f. v.dğr., *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, İstanbul 1999, I, 290-293; "Âtîf, Mehmed", *TA*, IV, 139; Salim Aydın, "Mehmed Atîf Efendi", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, II, 111.



İHSAN FAZLIOĞLU

MEHMED BEY

(ö. 734/1334)

**Aydınoğulları Beyliği'nin kurucusu
ve ilk beyi
(1308-1334)**

(bk. AYDINOĞULLARI).

MEHMED BEY, Kanûnî

(1859-1927)

**Türk müzikisi bestekârı,
kanun virtüozü.**

İstanbul'un Beykoz semtinde doğdu; bu münasebetle Beykozlu Mehmed Bey diye de tanınır; asıl adı Mehmed Sâlih'tir. İlk ve orta öğreniminin ardından alındığı Enderun'da müziğe olan kabiliyetiyle dikkati çekerek bu sahaya yönlendirildi ve müziğe dair temel bilgileri edinmesinden sonra Müzik-i Hümayun'a ayrıldı. Burada kanun hocalığı ve icracılığı ile kollağası rütbesine kadar yükseldi ve bir süre Enderun İncesaz Heyeti şefliğinde bulundu. II. Meşrutiyet'in ilânından (1908) sonra emekli oldu. Emekliliğinin ardından geçim sıkıntısına düştüğü için Erenköy'deki evini satarak ticaret hayatına atıldı ve Adana'ya yerleşti; fakat neticede iflâs ederek tekrar İstanbul'a döndü. Hayatının bundan sonraki kısmını tasavvuf ve müziğiyle ilgilenecek geçirdi. 21 Mart 1927 tarihinde Edirnekapı'da bir öğrencisinin evinde vefat etti ve Edirnekapı Mezarlığı'nda Çerkez Hasan'ın arka tarafında defnedildi.

Mehmed Bey, gerek dinî ve din dışı sahalarda yaptığı besteleriyle gerekse virtüozluk seviyesindeki kanun icracılığıyla

devrinin önde gelen sanatkarları arasında girmiştir. Müsikiyedeki ilk bilgilerini Enderun'da Suyolcu Latif Ağa ile Hacı Ârif Bey'den, kanun derslerini de yine burada Kanûnî Edhem Bey'den alan Mehmed Bey aynı zamanda iyi bir ud icracısı ve dinlediği eserleri anında notaya alacak derecede iyi bir notist idi; İstanbul'un en seçkin müsikîşinaslarının toplandığı bir sanat mahfili durumunda olan Erenköy'deki evinde müsiki meclisleri tertip eder, isteyenlere ud ve kanun dersleri verirdi. Yetiştirdiği talebeleri arasında Ahmed Mükerrrem Akıncı ve oğlu Yektâ Akıncı özellikle zikredilmelidir.

Arapça ve Farsça'yı çok iyi bilmesiyle de tanınan Mehmed Bey na't, mersiye, ilâhî, saz eseri, peşrev ve şarkı gibi çeşitli formlarda pek çok eser bestelemiş, ancak aralarından sadece yirmi ikisi günümüze ulaşabilmiştir. Bunlar on yedi peşrev ve saz semâisi ile dört şarkı ve bir sirtodan ibarettir (listesi için bk. Öztuna, II, 37). Dinî bestelerinin güftelerini daha çok Yunus Emre, Niyâzi-i Mîsrî, Hacı Maksud Efendi ve Âşık Vasfî'den seçtiği bilinmektedir.

Mütevazı ve nazik kişiliğiyle tanınan Mehmed Efendi'nin tasavvufî yönü de vardı. Rifâî Şeyhi Ahmed Sâfi Efendi'den aldığı melâmet neşvesiyle son dönem Melâmîler'inden Seyyid Muhammed Nûrî'l-Arabî'nin oğlu Şerif Efendi'ye devam etmiş ve ondan icâzet alarak bu sahada pek çok kişi yetiştirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Suphi Ezgi, *Nazarî-Amelî Türk Musikisi*, İstanbul 1953, V, 457-458; İbnülemin, *Hoş Sadâ*, s. 219-220; Kıp, *TSM Saz Eserleri*, s. 3, 11, 22, 26, 31, 41, 46, 64, 74; *TSM Sözlü Eserler*, s. 144, 366; Cafer Ergin, "Kanunî Enderûnî Mehmet Bey", *MM*, sy. 235 (1968), s. 7; Öztuna, *BTMA*, II, 37.



NURİ ÖZCAN

MEHMED BEY, Karamanoğlu (ö. 676/1277)

Karamanoğulları Beyliği'nin
kurucusu ve ilk hükümdarı
(1263-1277).

Kamereddin (Ermenek, Mut, Silifke, Gülnar ve Anamur yöreleri) ilinin subaşı Karaman Bey'in en büyük oğludur. Karaman Bey'in vefatı üzerine (muhtemelen 661/1263) Anadolu Selçuklu Hükümdarı IV. Rükneddin Kılıcarslan emîr-i cândâr olan Karaman Bey'in kardeşi Bunsuz'u tevkif ettirmiş, çocuk yaştaki oğullarını da Konya yakınındaki Gevele Kalesi'n-

de hapse attırmıştı. IV. Kılıcarslan'ın 664 (1266) yılında öldürülüp Muînüddin Süleyman Pervâne devlete tamamen hâkim olunca Karaman Bey'in oğullarını serbest bıraktı. Ancak küçük kardeşleri Ali Bey rehin olarak Kayseri'de oturtuldu.

Beylerbeyi Hatîroğlu Şerefeddin, Anadolu'da Moğollar'a karşı isyan hareketine girişince (675/1276) Karaman Bey'in oğlu Mehmed Bey ve kardeşleri de ona katıldılar. Bunun üzerine Hatîroğlu, Hotenli Kadıoğlu Bedreddin İbrâhim'i azlederek yerine Mehmed Bey'i Kamereddin ili subaşılığına tayin etti. Mehmed Bey hemen harekete geçerek güneyde deniz kıyısındaki şehir ve kalelere hâkim olduğu gibi Moğollar'a da baskınlar düzenledi ve Ulukışla'daki 200 kişilik Moğol müfrezesini imha etti.

Hatîroğlu Şerefeddin'in Moğollar tarafından yakalanıp öldürülmesinden (675/1276) sonra Kamereddin ilinin eski subaşı Bedreddin İbrâhim öç almak için Mehmed Bey'in üzerine yürüdü, fakat Gökse Geçidi'nde Mehmed Bey'e yenilerek güçlüğüle kendini oradaki kalelerden birine attı ve sığındığı kalede Mehmed Bey tarafından muhasara altına alındı. Bedreddin İbrâhim'in mağlûp edilmesi Karaman Türkmenleri'nin gücünü arttırmış, Mehmed Bey'in muktedir bir kumandan olduğunu göstermiştir.

Bu sırada Memlûk Hükümdarı I. Baybars, Moğol ordusunu Elbistan ovasında yendikten sonra Kayseri'ye geldi (Zilkade 675 / Nisan 1277). Burada uzun bir zamandan beri rehine olarak tutulmakta olan Karaman Bey'in oğullarından Ali Bey Memlûk sultanının huzuruna çıkarak ağabeyleri ve kendisi için beylik (emâret) menşuru ve sancakları rica etti, sultan da bu isteği kabul etti.

Baybars'ın Moğollar'ı yendiğini haber alan Mehmed Bey, Kırım'da bulunan eski Anadolu Selçuklu Hükümdarı II. İzzeddin Keykâvus'un oğullarından Alâeddin Siyavuş'u da (Cimri) yanına alarak harekete geçti. Mehmed Bey 3000 kişilik ordusuyla önce Aksaray'a gitti, Aksaray'ın kolayca alınamayacağını anlayınca da Konya'ya yöneldi. O sırada Sultan III. Gıyâseddin Keyhusrev ile Sâhib Fahreddin Ali İlhanî Hükümdarı Abaka Han'ın katında, Muînüddin Süleyman Pervâne de Tokat'ta olduğundan Konya'da devlet büyüklerinden saltanat nâibi Eminüddin Mîkâil ile Meliküssevâhil Bahâeddin Mehmed Bey'den başka kimse bulunmuyordu. Mehmed Bey eski sultan II. İzzeddin Keykâvus'un oğlu Alâeddin Siyavuş'u sul-

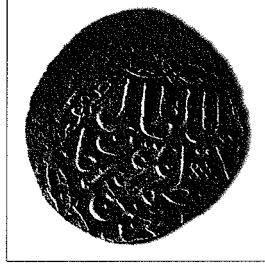
tan ilân etmek istiyordu. Fakat Emînüddin buna karşı çıktı ve Mehmed Bey'in Konya'yı kuşatmak için harekete geçmesi üzerine şehirde bulunan askerle çıkıp savaşa giriştiyse de bozguna uğrayıp geri dönmek zorunda kaldı. Bundan sonra At pazarı ve Çaçnigir kapıları yakılarak şehre girildi (9 Zilhicce 675 / 14 Mayıs 1277). Ayağı çarıklı, kızıl börtüklü Karamanlılar ticaret hanlarını, büyüklerin ve emîrlerin evlerini yağmaladılar. Bir gün sonra Selçuklu şehzadesi Alâeddin Siyavuş şehre getirilerek tahta oturtuldu ve Selçuklu sultanı ilân edildi. Bu esnada saltanat nâibi Emînüddin Mîkâil şehirden çıkarak Tokat'a gitmek istemişse de yolda yakalanmış, hazinelerinin yerlerini göstermeye mecbur bırakıldıktan sonra Meliküssevâhil Bahâeddin Mehmed ile birlikte öldürülmüştür. Ertesi gün igdişler, ileri gelenler ve halk Alâeddin Siyavuş'a biat ettirildi. Ardından Alâeddin Siyavuş, başının üzerinde büyük sultan Alâeddin Keykubad'ın çetresi ve şanlı sancağı, çevresinde göz alıcı elbiseler giyinmiş candarlar, çevgândarlar, silâhdarlar ve diğer görevliler olduğu halde şehirde dolaştırıldı. Daha sonra Alâeddin Siyavuş hisara çıkarak Selçuklu tahtına oturdu (10 Zilhicce 675 / 15 Mayıs 1277). Dört gün sonra da Karamanoğlu Mehmed Bey vezirlik makamına getirildi. Törenin ardından divan kuruldu. Burada devlet hizmetinde bulunanlarla ülkedeki taraftarların devlet merkezine gelmeleri için fermanlar yazıldı ve bundan böyle divanda, devlet dairelerinde, sarayda, eğlence toplantılarında, çevgân oynanan seyirlikte hiç kimsenin Türkçe'den başka bir dil konuşmamasına karar verildi. Karamanoğlu Mehmed Bey tekrar Kamereddin iline tayin edildi. Konya'da birkaç gün şenlik yapıldıktan sonra Sâhib Ata'nın oğulları ve uç vilâyetinin emîrleri Tâceddin Hüseyin ile Nusretüddin Hasan'ın bir ordu ile Karahisar'dan (Afyon) Konya'ya doğru gelmekte oldukları haber alındı. Mehmed Bey onlarla savaşmak için Konya'dan ayrıldı. İki ordu Akşehir'de karşı karşıya geldi. Sâhib Ata'nın ordusundaki Germiyan Türkleri savaş meydanından uzaklaşınca Mehmed Bey büyük bir zaffer kazandı (Zilhicce 675 / Mayıs 1277). Karamanlılar zengin ganimetter elde ettiler. Mehmed Bey, Sâhib Fahreddin Ali'nin mâlikânesi olan Karahisar'ı kuşattı, kuşatma başarılı olmayınca Alâeddin Siyavuş ile Konya'ya döndü (29 Zilhicce 675 / 3 Haziran 1277). Mehmed Bey'in asil niyeti Moğollar'la savaşmak üzere Erzurum'a gitmekti. Ancak Türkmenler Mo-

ğollar'dan korktukları için kendisine katılmadılar.

Buna karşılık Sultan III. Gıyâseddin Keyhusrev ve Sâhib Ata'nın Şehzade Kongurtay ile birlikte gelmekte oldukları haber alındı. Fakat Mehmed Bey bu haberi Konya halkından gizledi. Kazandığı zengin ganimeti götürmek için deve ve katırlara yükletti. Çok geçmeden Mehmed Bey'in Akşehir ve Iğın'a tayin ettiği subaşlarının sultanla Kongurtay'ın askerleri tarafından öldürüldüğü ve ailelerinin esir alındığı haberi geldi. Konya halkı da sultan ve Kongurtay'ın gelmekte olduğunu duyunca bilhassa kadı Sirâceddin el-Urmevî'nin teşvikiyle Konya'yı müdafaaya hazırlandı. Bunun üzerine Mehmed Bey, Alâeddin Siyavuş ile birlikte İç-il'e döndü (Muharrem 676 / Haziran 1277). Memlûk müelliflerine göre Mehmed Bey ve Alâeddin Siyavuş Konya'da Akşehir seferi de dahil olmak üzere otuz yedi gün oturmuştur.

İlhanlı Hükümdarı Abaka Han kardeşi Kongurtay ile veziri Şemseddin Cüveynî'yi Orta Anadolu'ya gönderdi (Rebûlâhîr 676 / Eylül 1277). Kongurtay'ın vazifesi Anadolu'da dirlik ve düzenliği tesis etmek, Vezir Cüveynî'ninki de bu ülkenin gelir giderini İlhanlı malî sistemine göre yeniden düzenlemektir.

Aksaray'da hayli kan döken, esir alan ve çok miktarda ganimet elde ettikten sonra Karamanlılar'ın yurduna gelen Kongurtay burada da çok sayıda insan öldürdükten, birçok kadın ve çocuğu esir aldıktan sonra Vezir Şemseddin Cüveynî ile birlikte kışı geçirmek için Tokat'taki Kazova kışlağına gitti. Sultan Gıyâseddin Keyhusrev ve Sâhib Ata Konya'ya döndüler. Sultanın yanında bir Moğol birliği de vardı. Fakat onlar, Karamanlılar'ın ağır kayıplar verip perişan bir durumda olmalarını fırsat sayarak kışın geçmesini beklemeden yeniden İç-il'e girdiler. Beş on kişilik keşif birliğiyle yola çıkan Mehmed Bey Moğol keşif kolu tarafından ok yağmuruna tutuldu. Mehmed Bey ile onu kurtarmaya gelen iki kardeşi ve amcasının bir oğlu öldürüldü. Bu dönemde yaşamış olan İbn Bîbî'ye göre (*el-Evâmîrû'l-Alâ'iyye*, s. 727) 17 Muharrem 676'da (20 Haziran 1277), *Târîh-i Âl-i Selçuk*'taki kayda göre ise 17 Muharrem 678'de (30 Mayıs 1279) öldürülmüştür (s. 62, trc. s. 41). Mehmed Bey'in yerine kardeşi Güneri Bey geçti. Cesur ve hareketli bir kişi olan Mehmed Bey Moğollar'a karşı Anadolu'nun istiklâlini savunmuştur. Moğollar'la savaşıp onları ülkeden çıkarmak için Erzurum'a gitmek istemişse de Kayseri'ye ge-



Karamanoğlu Mehmed Bey'e ait gümüş bir sikke (Yapı ve Kredi Bankası, Sikkeler Koleksiyonu, nr. 15.570)

len Memlûk Hükümdarı Baybars gibi o da destek görmeyerek yalnız bırakılmıştı. Moğollar'la mücadele kendisinden sonra da sürdürülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Bîbî, *el-Evâmîrû'l-Alâ'iyye*, s. 688-704, 727; a.mlf., *Tevârih-i Âl-i Selçuk Muhtaşar-ı Selçuknâme* (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1902, s. 321-331; *Târîh-i Âl-i Selçuk* (nşr. ve trc. F. N. Uzluk), Ankara 1952, metin, s. 60, 62; tercüme, s. 39, 41; İzzeddin İbn Şeddâd, *Baypars Tarihi* (trc. M. Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1941, s. 76, 89, 90-91; Reşidüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, *Câmi'u't-tevârih* (nşr. Abdülkerim Alioğlu Alizâde), Bakü 1957, III, 147; Aksarayî, *Müsâmeretü'l-ahbâr*, s. 110-112, 122-123; Yünlü, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, Haydarâbâd 1380/1960, III, 167, 182-185; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1971, s. 539, 551, 558-568; Bosworth, *İslâm Devletleri Tarihi*, s. 168-169; M. Şehabeddin Tekindağ, "XIII. Yüzyıl Anadolu Tarihine Dair Araştırmalar Şemsüddin Mehmet Bey Devrinde Karamanlılar", *TD*, sy. 19 (1964), s. 81-98; a.mlf., "Karamanlılar", *İA*, VI, 318-319; Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, I, Ankara 1970, s. 50-55; a.mlf., "Karamanoğulları", *DİA*, XXIV, 455.

FARUK SÜMER

MEHMED CELÂLEDDİN AĞA

(bk. CELÂLEDDİN AĞA, Mehmed).

MEHMED CELÂLEDDİN DEDE

(1849-1908)

Mevlevî şeyhi,
şair, bestekâr ve tamburî.

8 Rebûlevvel 1265'te (2 Şubat 1849) İstanbul'da Yenikapı Mevlevihânesi'nde doğdu. Mesnevîhan Osman Selâhaddin Dede ile Münire Hanım'ın büyük oğludur.

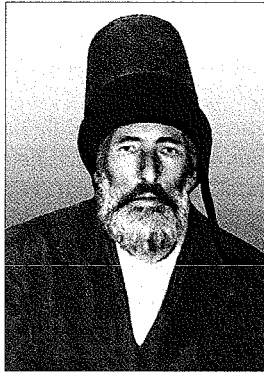
Kendi oğlu Burhâneddin'e nisbetle Ebû'l-Burhân olarak da anılır. Mehmed Ziyâ'nın *Yenikapı Mevlevihânesi* adlı eserindeki kayda göre (s. 166, 202) babasının İstanbullu Kaldırımzâde Ahmed Efendi'den icâzet aldığı tarihte (1275/1858-59) "bed-i besmele" etti ve on iki yaşlarında Dâvud Paşa Rüşdiyesi'ne girdi. Burada Arapça'yı "Molla Câmi"ye kadar okudu. Mezun olduktan sonra gerek mevlevihâne gerekse mevlevihâne dışında pek çok babiden ders alarak kendini yetiştirdi. Babasından *Meşnevî* ile beraber Celâleddin ed-Devvânî'nin *ez-Zevrâ' ve'l-Havrâ'* adlı eserini okumasının yanında Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Fuşûşü'l-İhikem*'inden icâzet aldı. Bu arada Kocamustafapaşa'da Küçük Efendi Tekkesi şeyhi Hâfız Gâlib Efendi ile Koca Mustafa Paşa Medresesi hocalarından Mustafa Efendi'den *Molla Câmi* okuyup Arapça'sını ilerletti. Filibeli Mahmud Efendi'den tasavvûrât, tasdikât, akâid ve meânî gibi ilimleri öğrendiyse de hocasının vefatı dolayısıyla icâzet alamadı. Ayrıca babasının hocası Tunuslu Mustafa Efendi'den *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Şahîh-i Buğârî* okudu.

Konya'da çelebilik makamında bulunan Saffet Çelebi'nin izniyle 1869'da inzivâyâ çekilen babasına vekâleten mukabeleyle çıkmaya ve ismi celâl zikrine başladı. On sekiz yıl devam eden bu vekâletin ardından babasının 18 Cemâziyelevvel 1304 (11 Şubat 1887) tarihinde vefatıyla mevlevihâneye asaleten şeyh tayin edildi. 21 Aralık 1887'de Eskişehir Mevlevihânesi postnişini Hasan Hüsnü Dede'den *Meşnevî* icâzeti aldı. Bu sırada Konya'da çelebi olan Abdülvâhid Çelebi tarafından 1888 Ağustosunda meşihatı yenilendi ve 16 Ağustos 1891'de kendisine hilâfetnâme verildi. Mehmed Celâleddin Dede ayrıca, babasının da hocası olan Trablusgarplı Mustafa b. Osman Şebnî'den Şâzeliyye ve Kâdiriyye hilâfeti, Mayıs 1895'te İmâdullah Fârûkî Efendi'den Çiştîyye (Çeştîyye) icâzet ve hilâfeti aldı. Kendisi de İmâdullah Efendi'ye mevleviyye hilâfeti verdi. Şeyh tayin edildikten sonra mukabele günleri okuttuğu *Meşnevî* derslerine vefatından bir buçuk yıl öncesine kadar devam etti. Şeyh dairesinin büyük odasında cuma geceleri Mecdüddin Ferîdun Sipehsâlâr'ın Farsça *Menâkıb-ı Sipehsâlâr*'ını okutarak tasavvufî bilgiler de verdiği derslerini ölümünden bir yıl öncesine kadar sürdürdü.

Mehmed Celâleddin Dede, 1884-1885 yıllarında Meclis-i Meşâyih reisliği yaptı. 1903'te gırtlak veremine yakalandığı için Abdülvâhid Çelebi tarafından oğlu Abdülbâki Efendi'ye dergâhta ism-i celâl zikri ve mukabele izni verildi. 22 Kasım 1906'da çıkan bir yangın sonucu dergâh büyük hasar gördüğünde bu felâkettten kurtulan harem dairesini dervişlere tahsis ederek Gedikpaşa'da bir konağa taşındı. Yakalandığı hastalıktan kurtulamayan Mehmed Celâleddin Dede 1 Cemâziyelevvel 1326'da (31 Mayıs 1908) burada vefat etti. Kocamustafapaşa Sümbülî Dergâhı'nda meclis-i meşâyih reisi Sütlüce'de Hâsîrîzâde Sâdî Dergâhı şeyhi Mehmed Elif Efendi tarafından kıldırılan cenaze namazının ardından Yenikapı Mevlevîhânesi Mezarlığı'nda babasının sol tarafına ve türbe duvarının yakınına defnedildi.

Derin ilmi ve mütevazî kişiliğiyle herkesin saygısını kazanarak devrinin belli başlı şeyhleri arasında yer alan Mehmed Celâleddin Dede ilk mûsiki bilgileriyle dinî eserleri dergâhta, din dışı eserleri İsmet ve Nikogos ağalardan öğrendi. Küçük ve Büyük Osman beylerden aldığı tambur derslerini ilerleterek Küçük Osman Bey'in derslerinden arkadaşısı olan Tambûrî Ali Efendi ile dönemin üstat tambur sanatkârları arasına girdi. Mızrap vurmada "âşikâne" olarak nitelendirilen özel tavrıyla kendisine müstesna bir yer temin etmiştir. Hastalığı sırasında Gedikpaşa'daki konağına davet ettiği Kemânî Memduh Efendi'nin onun tamburunu dinledikten sonra o güne kadar böyle bir tambur dinlemediğini ifade etmesi, Celâleddin Dede'nin sazını icrada ulaştığı seviyeyi tesbit eden önemli bir değerlendirmedir.

Mehmed Celâleddin Dede'nin bir diğer yönü de mûsiki nazariyatı konusundaki çalışmalarıdır. Onun, Galata Mevlevîhânesi şeyhi Mehmed Atâullah Dede ve Bahariye Mevlevîhânesi şeyhi eniştesi Hüseyin Fahreddin Dede ile beraber yaptığı ortak çalışmalarla, Türk mûsikisi tarihi konusunda olduğu kadar bu mûsikinin ilgili perdeleri, aralıkları, makamları ve usulleriyle nazariyat konularının ilmi bir şekilde ele alınıp incelenmesi yolunda ilk ciddi adımlar atılmıştır. Ancak bu çalışmalar metin haline getirilemediğinden ulaşılan bilgiler bu üç Mevlevî şeyhi tarafından öğrencilerinden Rauf Yektâ Bey ile Mehmet Suphi Ezgi'ye aktarılmıştır. Sonraki yıllarda aralarına Hüseyin Sadettin Arel'i de alan Rauf Yektâ ve Suphi Ezgi, bu bilgiler ışığında günümüz Türk mû-



Mehmed
Celâleddin
Dede

sikisi nazariyatının esaslarını ortaya koyma gayreti içine girmişlerdir. Mehmed Celâleddin Dede, ayrıca Rauf Yektâ Bey'le tamburlar üzerinde çalışarak bir 8'lide 24 aralık ve 25 perdenin Türk mûsikisi tarihinde kullanılmış ve halen kullanılmakta olduğunu tesbit etmiştir. Rauf Yektâ Bey, Türk mûsikisinde gizli kalmış birçok nazari meselenin Celâleddin Dede'nin gayretiyle keşfedildiğini söyler.

Mehmed Celâleddin Dede'nin bilinen yegâne mûsiki eseri düğâh makamında bestelediği Mevlevî âyinedir. Mevlevî mûsikisi tarihinde "beste-i kadîm" olarak adlandırılan ve bestekârı bilinmeyen en eski üç âyinden biri olan düğâh âyinine "düğâh-ı kadîm" denildiğinden bu âyine de "düğâh-ı cedîd" adı verilmiştir. 1904'te bestelenip 12 Rebülevvel 1323'teki (17 Mayıs 1905) Mevlid kandilinde Yenikapı Mevlevîhânesi'nde ilk mukabelesi yapılan âyinin (peşrevi Şeyh Hüseyin Fahreddin Dede tarafından bestelenmiştir) en önemli özelliği, birçok yerde Nâyî Osman Dede'nin bestelediği hicaz âyinine kullanılan nağmelerin şekillerinin bozulmadan düğâh makamına aktarılmış olmasıdır.

Arapça ve Farsça bilen Mehmed Celâleddin Dede "Şeyhî" mahlasıyla bazı manzumeler kaleme almıştır. Sadettin Nühzet Ergun'un naklettiği, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî hakkındaki iki rubâî dahil beş manzumesinden biri Balıkcı Hâfız Mehmed Efendi tarafından bestelenen, "Ey andelîb-i hoş-nevâ" mısraı ile başlayan rast-ı cedîd şarkıdır (*Türk Şairleri*, II, 942-943).

BİBLİYOGRAFYA :

Ali Nutkî Dede – Abdülbâki Nâsir Dede, *Defter-i Dervîşân II*, İSAM Ktp., nr. 18112, vr. 80^b, 81^b; Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, V, 210-213; Mehmed Tâhir, *Yenikapı Mevlevîhânesi Postnişini Şeyh Celâleddin Efendi Merhum*, İstanbul 1326; Mehmed Ziyâ, *Yenikapı Mevlevîhânesi*, İstanbul 1329, s. 5-6, 166, 201-264; *Türk Musikisi Klasiklerinden Mevlevî Âyinleri*, İstanbul

1939, XVII, 854-870; Subhi Ezgi, *Nazarî-Amelî Türk Musikisi*, İstanbul 1940-53, IV, 277; V, 453; Sadettin Nühzet Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi*, İstanbul 1943, II, 464-467; a.mlf., *Türk Şairleri*, İstanbul 1945, II, 673, 939-943; Abdülbâki Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* (İstanbul 1953), İstanbul 1983, s. 272-273; İbnülemin, *Hoş Sadâ*, s. 109-112; a.mlf., *Son Asır Türk Şairleri*, İstanbul 1988, IV, 1833-1835; Sadettin Heper, *Mevlevî Âyinleri*, Konya 1974, s. 527; Zâkir Şükrü, *Mecmûa-i Tekâyâ* (Akbatu), IV/3, s. 85-86; Sadun Aksüt, *Türk Musikisinin 100 Bestekârı*, İstanbul 1993, s. 224-225; Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İstanbul 2003, s. 435-436; Gavsî Baykara, "Ebedileşen Dehalarımız: Celalettin Efendi", *Türk Mûsikisi Dergisi*, sy. 30, İstanbul 1950, s. 2-3, 19; Reşat Ekrem Koçu, "Celâleddin Dede (Mehmed)", *İst.A*, VI, 3420; Öztuna, *BTMA*, I, 173-174; Ekrem Işın, "Yenikapı Mevlevîhanesi", *DBİst.A*, VII, 48.



NURİ ÖZCAN

MEHMET CEMÂLEDDİN ÇAUŞEVİÇ (1870-1938)

Bosnalı âlim, reisülulemâ.

28 Aralık 1870'te Bosna-Hersek'teki Arapuşa köyünde doğdu. İlkokulda iken babası Ali Efendi'den Arapça öğrenmeye başladı ve dinî ilimlerle ilgili dersler aldı. Ardından Bihac Medresesi'ne dört yıl devam etti. On yedi yaşında iken İstanbul'a gitti (1887). Burada önce Tokatlı Sâlih Efendi'nin, onun vefatı üzerine Hasan Hüsnü Efendi'nin derslerine girdi ve 1901 yılında ikinci hocasından icâzet aldı. 1898'de Mekteb-i Nüvâb'a kaydını yaptırdıysa da bir yıl sonra hocası Manastırlı İsmâil Hakkı'nın teşvikiyle Mekteb-i Hukuk'a geçti ve 1903'te buradan mezun oldu. Öğrenciliği esnasında Anadolu, Hicaz, Yemen, Mısır ve Makedonya'ya gitti, çeşitli görevlerde bulundu. Üç ay kaldığı Mısır'da Muhammed Abduh ile görüştü, derslerine katıldı. İstanbul'da çıkan *Tasvîr-i Eikâr* ve *Tercümân-ı Hakikat* gazetelerinde yazıları neşredildi ve muhabirlik yaptı.

Mekteb-i Hukuk'tan mezun olunca İstanbul'da kendisine bazı görevler teklif edildiye de Saraybosna'ya döndü ve Eylül 1903'te Velika Gimnazija adlı lisede Arapça hocası olarak göreve başladı. 1905'te görevinden ayrıldı ve Ulemâ Meclisi üyeliğine tayin edildi. Bu görevi sırasında Bosna'yı dolaşarak dinî eğitim ve öğretim konusunda köklü reformların yapılması yönünde görüşler ortaya koydu, ders programlarında değişikliklere vesile

oldu. Çabaları sonunda 1909'da Bosna-Hersek'teki müslümanlar din ve eğitim özerkliği statüsü elde edince kendisi büyük itibar kazandı.

Şubat 1910'da Saraybosna'daki Şeriat Kadılık Okulu'na hoca tayin edildi. Temmuz 1912'de bu okulun müdürlüğüne Osman Nûri Hacıç'ın getirilmesine tepki göstererek görevinden istifa etti. Bazı görevler için İstanbul'a davet edilmesine rağmen kitaplarını satarak geçimini sağlamaya çalıştı. Bosna Reisülulemâsi (Diyaret İşleri Başkanı) Hâfız Süleyman Şarac 1913'te vazifesinden ayrılınca Mehmed Cemâleddin (Çauşević) hocalardan oluşan bir kurul tarafından bu makama aday gösterildiye de Avusturya-Macaristan Krallığı onaylamadığı için Bosna hükümeti tarafından karar iptal edildi. Ancak kurulun ikinci toplantısında tekrar seçildi ve kamuoyunun da baskısıyla Bosna hükümeti adaylığını tanıdı. 27 Ekim 1913 tarihinde Avusturya-Macaristan kralının fermanıyla Bosna-Hersek müslümanlarının reisülulemâsi olarak tayin edildi. Halife tarafından verilen Haremeyn-i muhteremeyn ödülüyle birlikte meşihat kendisine menşur gönderdi ve 26 Mart 1914'te görevine başladı.

1. Dünya Savaşı'nın ardından kurulan Krallık Yugoslavyası sınırları içerisinde Üsküp Ulemâ Meclisi, Bosna-Hersek Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlandı. 1929'da Yugoslavya Adalet bakanının sunduğu İslâm din birliği kanun teklifiyle Bosna-Hersek'teki müslümanların din ve eğitim özerkliği statüsünün kaldırılması istendi. Bu doğrultuda Belgrad hükümeti tarafından kendisine Yugoslavya müslümanlarının reisülulemâsi makamı yeniden önerilmesine rağmen bu kanun teklifine karşı çıkarak Nisan 1930'da istifa etti, bir ay sonra da emekli oldu. 28 Mart 1938'de Saraybosna'da vefat etti ve Gazi Hüseyin Bey Camii avlusuna defnedildi. Arapça ve Türkçe de bilen Mehmed Cemâleddin Saraybosna'da çıkan *Gajret*, *Tarik*, *Muallim*, *Behar*, *Novi Behar*, *Misbah*, *Jeni Misbah*, *Glasnik IVZ* gibi dergi ve yıllıklarda birçok makale yazmıştır.

Mehmed Cemâleddin'in Bosna-Hersek'te eğitim alanında gerçekleştirdiği reform çerçevesinde Kur'an kurslarında Türkçe yerine Boşnakça öğrenimi başlatılmış, ayrıca Boşnakça için Arap harfleriyle yeni bir alfabe hazırlanıp bazı eserlerin yayımlanması sağlanmıştır (Traljić, *Istaknuti Bošnjaci*, s. 53-56). Önceleri kabul görmemesine rağmen kısa sürede halk arasında yaygınlık kazanan bu alfabe

özellikle onun karşıtları arasında "Matufovica" olarak tanınmıştır. Yedinci yayım yılında *Behar* dergisinin başyazarlığına getirilen Mehmed Cemâleddin bu vesileyle alfabe hakkındaki fikirlerini savunmuş, ulemânın tepkisine rağmen dârülmualimîn mezunları ve genç nesil tarafından desteklenmiştir. 1907 yılında bu alfabeyle kullanarak *Tarik* adlı bir dergi çıkarmaya başlamıştır. Onun teşvikiyle 1909'da kurulan Bosna-Hersek İmamlar ve Muallimler Birliği'nin *Muallim* dergisi de bu alfabe ile yayımlanmıştır. Ancak birlik, 1912'de Mehmed Cemâleddin başkanlığında faaliyete başlayan Bosna-Hersek İlmiye Kuruluşu'na bağlanınca kurumun önce *Misbah*, ardından *Jeni Misbah* adıyla çıkardığı iki dergiden sonuncusunda Latin ve Kiril harfleri de kullanılmıştır. I. Dünya Savaşı'ndan sonra Saraybosna'da Okružna Medresa'nın açılmasına vesile olan Mehmed Cemâleddin, bunun ardından fakülte seviyesine çıkarılması kararlaştırılan Kadılık Yüksek Okulu'na öğrenci yetiştirmek için Şerijatska Gimnazija adlı lisenin açılmasını gerçekleştirmiştir.

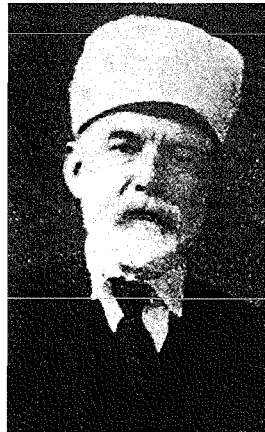
Eserleri. A) Telif Eserleri. 1. İlmihal (Osnovi Islamske Vjere). Kur'an kursları için Boşnakça hazırlanan bu ders kitabı müellifin ortaya koyduğu Arap harfli alfabe ile yayımlanmıştır (Sarajevo 1325). **2. Mekteb (Selnama-Kalendar za 1907).** Boşnakça hazırlanan bir takvim olup aynı alfabeyle neşredilmiştir (Sarajevo 1325). **3. Vazovi (Vaazlar)** (Sarajevo 1909). **4. Tarihi İslam (Kratka Istorija Islama).** Kur'an kursları için Boşnakça yazılmış muhtasar bir kitaptır. **5. Dedinî Menakibi** (Dede hatıraları; Mostar 1914). **6. Islamski Velikani** (İslam büyükleri; Sarajevo, ts.). **B) Çevirileri. 1. Vasijetnama.** Birgivi'nin *Vasijetnâme*'sinin Boşnakça'ya tercümesi olup kendisinin

ortaya koyduğu alfabeyle yayımlanmıştır (Sarajevo 1908). **2. Kur'an Časni** (Kutsal Kur'an). Kur'an-ı Kerim'in Boşnakça'ya çevirisi olan eser Hâfız Muhammed Pandža ile birlikte hazırlanmıştır (Sarajevo 1937; Zagreb 1969, 1974, 1978). Dipnotları Mehmed Cemâleddin'e ait olan meâlin sonuna, yine Mehmed Cemâleddin tarafından Ömer Rıza Doğrul'un *Tanrı Buyruğu* adlı çevirisindeki (İstanbul 1934) Kur'an ve Hz. Peygamber'le ilgili bir yazının Boşnakça tercümesi ilâve edilmiştir.

Mehmed Cemâleddin'in söz konusu eserleri ve makalelerinin büyük bir kısmı iki cilt halinde *Reis Džemaludin Čaušević-Prosvjetitelj Reformator* adıyla Enes Karić ve Mujo Demirović tarafından neşredilmiştir (Sarajevo 2002). Eserlerinin bibliyografyasını da bu kitapta Osman Lavić kaleme almıştır (II, 601-607).

BİBLİYOGRAFYA :

Bisera Nurudinović, *Bibliografija Jugoslovenske Orijentalistike: 1918-1945*, Sarajevo 1986, s. 57-58, 59, 139, 258, 259, 261, 262, 263, 264, 270, 272, 275, 276; *World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an* (haz. İsmet Binark – Halit Eren), İstanbul 1406/1986, s. 398-400; Ferhat Šeta, *Reis-ul-uleme u Bosni i Hercegovini i Jugoslaviji od 1882. do 1991. Godine*, Sarajevo 1991, s. 33-36; Mustafa Čeman, *Bibliografija Bošnjacke Književnosti*, Zagreb 1994, s. 507, 564; Mahmud Traljić, *Istaknuti Bošnjaci*, Sarajevo 1998, s. 50-57; a.mlf., "Hadži Mehmed Džemaludin Čaušević", *Glasnik VIS*, XXXIX/3 (1976), s. 221-225; Osman Lavić, "Bibliografija Radova Mehmeda Džemaludina Čauševića", *Reis Džemaludin Čaušević-Prosvjetitelj i Reformator*, Sarajevo 2002, II, 601-607; D. Hofbauer, "Znanstveni Rad Džemaludin Čauševića", *Obzor*, LXXI/135, Sarajevo 1930, s. 3; Mehmed Handžić, "Merhum H. Mehmed Džemaluddin ef. Čaušević", *el-Hidaje*, II/5, Sarajevo 1937-38, s. 77-78; a.mlf., "Pabirci o Književnom i Naučnom Radu Rahmetli Hadži Džemaludin ef. Čauševića", *Novi Behar*, XI/20, Sarajevo 1937-38, s. 309-312; Fehim Spaho, "Uspomene na Merhuma Džemaludina (Čauševića)", a.e., XI/20 (1937-38), s. 293-296; Muhamed Pandža, "Merhum Džemaludin Čaušević", a.e., XI/20 (1937-38), s. 297-306; Šaćir Sikirić, "Fragment iz Uspomene na Rahmetli Čauševića", a.e., XI/20 (1937-38), s. 306-308; Alija Nametak, "Efkarul-muvahhidin. Mehmed Džemaludin Čaušević", a.e., XI/20 (1937-38), s. 321-322; a.mlf., "Hadži Mehmed Džemaludin (Čaušević)", *Glasnik VIS*, XXVII/10-11 (1964), s. 470-475; Ahmed Mahinić, "Lik i Djelo Velikog Merhuma Mehmeda Džemaludina ef. Čauševića", *Gajret*, XIX/4-5, Sarajevo 1938, s. 69-71; Uredništvo, "Merhum Hadži Mehmed Džemaluddin ef. Čaušević", *Glasnik IVZ*, VI/4, Sarajevo 1938, s. 145-147; Muhamed Hadžijahić, "Čaušević, Hadži Mehmed Džemaluddin", *Hrvatska Enciklopedija*, Zagreb 1942, IV, 207-208; Hazim Šabanović, "Čaušević, Mehmed Džemaludin", *Enciklopedija Jugoslavije*, Zagreb 1956, II, 546.



Mehmed
Cemâleddin
Čaušević

MUHAMMED ARUÇI

MEHMED CEMÂLEDDİN EFENDİ(bk. CEMÂLEDDİN EFENDİ,
Hâlidefendizâde).**MEHMED ÇELEBİ, Lâdikli**

(ö. XVI. yüzyılın başları)

Türk mûsikisi nazariyatçısı.

Asıl adı Muhyiddin Mehmed olup kaynaklarda hayatıyla ilgili fazla bilgi yoktur. Bilinenlerin çoğu da eserlerinden hareketle yapılan yorumlara dayanmaktadır. Nisbesinden, o dönemde Amasya sancağına (günümüzde Samsun vilâyetine) bağlı Lâdik kasabasından olduğu anlaşılmaktadır. Lazkiye'de veya Denizli civarındaki Lâdik'te doğduğuna dair rivayetler doğru değildir. Eserlerinde babasının adı Abdülhamid olarak geçmesine rağmen Gustave Flügel'in 1835'te *Keşfü'l-zunûn* neşriden başlayıp ondan sonra da devam eden bir hata ile Abdülmecid şeklinde belirtilmiş ve bu yanlışlık, aynı eserin M. Şerefettin Yaltkaya'nın neşrinde düzeltilmesine kadar (1941) çeşitli yayınlarda devam etmiştir. Ayrıca onun Arap asıllı olduğu ve eserlerini Amasya'da yazdığı şeklinde bazı kaynaklarda yer alan görüşlerin doğru olmadığını ifade etmek gerekir.

Mehmed Çelebi Lâdik'te iyi bir eğitim görmüş, bu arada dinî ilimler yanında Arapça ve Farsça öğrenmiştir. Şehzade Bayezid'in Amasya valiliği sırasında onun çevresinde yer almış, Bayezid'in yirmi altı yıllık Amasya valiliğinden sonra 886'da (1481) tahta geçmesi üzerine İstanbul'a giderek orada müderrislik yapmıştır. Mehmed Çelebi'nin ölümüyle ilgili olarak kesin bir tarih vermek mümkün değildir. Brockelmann onun yaşadığı devir için II. Bayezid'in saltanat yıllarını (1481-1512) gösterirken Farmer, Zirikî ve Abbas el-Azzâvî 900 (1494-95) tarihini vermektedir.

Eserleri. 1. *Zübdetü'l-beyân*. Mehmed Çelebi'nin müderrislik yaptığı dönemlerde Türkçe bir mantık eserinin olmadığını göreyerek kaleme aldığı ilk eseridir. Bir mukaddime ile mantık terimlerinin açıklandığı bir bölüm ve bir hâtmeden ibaret olan eser II. Bayezid'e sunulmuştur. Müellif hattıyla yegâne nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı olup (Ayasofya, nr. 2490) eser üzerinde Muhsin Korkmaz günümüz Türkçesine çevirisiyle birlikte bir dil incelemesi yapmıştır (yüksek lisans tezi, 2001, İÜ Sosyal Bilimler Ensti-

tüsü). 2. *Zeynü'l-elhân* fi 'ilmi't-te'lif ve'l-evzân*. Önce Arapça (888/1483), bir yıl sonra da aynı isimle Türkçe olarak yazılıp II. Bayezid'e takdim edilmiştir. Çeşitli nüshaları bulunan eserin Arapça nüshalarından biri Nuruosmaniye (nr. 3655), Türkçe nüshalarından biri de İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 4380) kütüphanelerinde bulunmaktadır. Eser üzerinde Ruhi Kallender bir doktora çalışması yapmış (1982, AÜ İlahiyat Fakültesi), Ahmet Pekşen de yüksek lisans tezi hazırlamıştır (2002, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 3. *er-Risâletü'l-fethiyye**. Müsiki nazariyatıyla ilgili ikinci eseri olup Arapça kaleme alınmıştır. Padişahın fetihleri münasebetiyle kitabına bu ismi verdiği belirten Mehmed Çelebi eseri II. Bayezid'e sunmuştur. Dünya kütüphanelerinde çeşitli nüshaları mevcut olan eserin bilinen en eski yazması 890 (1485) tarihli olup Halep'te bulunmaktadır (el-Mektebetü'l-Ahmediyye, nr. 1206). Eserin bu nüshası esas alınarak Hâşim Muhammed Receb tarafından tahkikli neşri gerçekleştirilmiş (Küveyt 1406/1986), ayrıca Tunus Zeytûniyye Camii Kütüphanesi'ndeki nüshasından Menûbi es-Senûsî'nin yaptığı Fransızca tercümesi Baron Rodolphe d'Erlanger'in kitabı içerisinde yayımlanmıştır (*La musique arabe*, Paris 1939, IV, 257-522). Öte yandan Hakkı Tekin eseri Türkçe'ye çevirerek üzerinde bir doktora çalışması yapmıştır (*Lâdikli Mehmed Çelebi ve er-Risâletü'l-Fethiyye'si*, 1999, Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Mehmed Çelebi, Safiyyüddin el-Urmevî'nin 17'li ses sistemiyle Abdülkâdir-i Merâgî'nin doksan bir olarak kaydettiği makam dizilerini aynen benimsemiştir. Eserlerinde kudemâya göre aritmetik, geometri ve harmonik olmak üzere üç türlü oranın bulunduğunu, müzikte uyumlu ve uyumsuz aralıklarla bakıyye, tanini ve mücenneb aralıklarının ses sistemindeki yerini kabul eder. Müellif ayrıca, kendinden önceki nazariyecilerde görülmeyen küçük üçlü ve büyük üçlü aralıklarıyla dördü ve beşli aralıklardan ve önceki nazariyatçılardan farklı olarak yedi büyük aralıktan bahseder. Usulleri gözde usuller, az kullanılan ve en az kullanılanlar şeklinde topluca anlatması, on iki makam, yirmi dört şube, yedi âvâze ve otuz terkip üzerinde durması, makam seyirlerini izah ederken çıkıcı ve inici ifadelerini kullanması dikkat çekicidir. Kaleme aldığı müsiki nazariyatı eserleriyle dönemin müsiki çalışmalarına önemli katkıda bulunan Mehmed Çelebi daha

sonra yapılacak pek çok çalışmaya kaynak teşkil etmiştir. Onun makam tanımları ve seyirleri, dönemin diğer müzik eserleriyle karşılaştırmalı olarak Binnaz Başer Çelik'in doktora tezinde ele alınmıştır (*Hızır bin Abdullah'ın Kitâbü'l-Edvâr'ı ve Makamların İncelenmesi*, 2001, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA :

Keşfü'l-zunûn, II, 1236; Flügel, *Keşfü'l-zunûn İndeks*, IV, 379; R. G. Kiesewetter, *Die Musik der Araber*, Leipzig 1842, s. 88; *Osmanlı Müellifleri*, I, 51; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 667; Abbas el-Azzâvî, *Mûsikâ'l-İrâkıyye fi 'ahdi'l-Moğol ve't-Türkmân*, Bağdad 1370/1951, s. 64-65; *İzâhu'l-meknûn*, I, 609; *Hediyetü'l-ârifin*, I, 620; Zirikî, *el-A'lâm*, VII, 59; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, X, 131; Abdülhamid el-Alûcî, *Râ'idü'l-mûsikâ'l-'Arabiyye*, Bağdad 1964, s. 48; H. G. Farmer, *The Sources of Arabian Music*, London 1965, s. 62; a.m.f., *Meşâdirü'l-mûsikâ'l-'Arabiyye* (trc. Hüseyin Nassâr), Kahire, ts. (Mektebetü Mısır), s. 107; A. Shiloah, *The Theory of Music in Arabic Writings*, München 1979, s. 264; Üsâme Nâsır en-Nakşibendî, *Mahtûâtü'l-mûsikâ ve'l-ğınâ ve's-semâ' fi Mektebeti'l-methafi'l-'Irâki*, Bağdad 1979, s. 22; a.m.f., "Mahtûâtü'l-mûsikâ ve'l-ğınâ", *el-Mevrid*, XIII/4, Bağdad 1984, s. 123; H. Sâdeddin Arel, *Türk Musikisi Kimidir*, Ankara 1988, s. 17; M. Âsaf Fikret, *Fihrist-i Elifbâ'i-yi Kütüb-i Haftî-yi Kütübhâne-i Merkez-i Âstân-ı Kudûs-i Razavî*, Meşhed 1369, s. 424; M. Cihat Can, *XV. Yüzyıl Türk Musikisi Nazariyatı/Ses Sistemi* (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; *Osmanlı Musikî Literatürü Tarihi* (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr.), İstanbul 2003, s. 18-22; P. Collangettes, "Etude sur la musique arabe", *JA*, 10. seri, IV (1904), s. 379, 383, 386; Rauf Yekta, "Lâdikli Mehmed Efendi", *Anadolu Mecmuası*, I/1, İstanbul 1340, s. 9-14; Mustafa Yeşil, "Türk Musikisi Bibliyografyası Denemesi", *MM*, sy. 221 (1966), s. 139; Recep Uslu, "Lâdikli Mehmed Çelebi Üzerindeki Şüpheler", a.e., sy. 462 (1998), s. 33-38; a.m.f., "XV. Yüzyıl Yazılmış Türkçe Musikî Nazariyatı Eserleri", *TD*, XXXVI (2000), s. 462-463; Öztuna, *BTMA*, II, 38; Nuri Özcan, "Osmanlılar'da Musikî", *Osmanlı Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, III, 217.



RECEP USLU

**MEHMED ÇELEBİ,
Ramazanazâde**

(ö. 979/1571)

Osmanlı devlet adamı
ve tarihçisi.

Merzifon'da doğdu. Medrese talebeliği esnasındaki lakabı Yeşilce olup çağdaşı ve meslektaşı Celâlzâde Mustafa Çelebi'den ayırt edilmesi için Küçük Nişancı unvanıyla ve daha yaygın olarak babasına nisbetle Ramazanazâde diye anılır. Öğrenimini tamamladıktan sonra uzun sü-

re Dîvân-ı Hümâyün kâtipliklerinde bulundu. İsmail Hamî Danişmend'in, Pulya seferi menzîlnâmesine dayanarak 943-944 (1536-1537) yılları arasında defterdarlık görevinde bulunduğu iddiası (*Kronoloji*², V, 250) başka kaynaklar tarafından teyit edilmez. 960'ta (1553) defter eminiğine, ertesi yıl reisülküttâblığa yükseldi. Mora'nın tahririnde gösterdiği başarıdan dolayı 965'te (1558) nişancılık göreviyle taltif edildi. Bu görevi sebebiyle kendisine paşa da denilir. Ancak bir süre sonra muhtemelen rakiplerinin oyunuyla önce defter eminiğine, ardından merkezi Halep'te olan Arap ve Acem defterdarlığına gönderildi. Çok geçmeden buradan da Mısır'daki sancaklardan birine sancak beyi olarak nakledildi. Fakat bu sırada nişancılık görevinin boşalması üzerine, Sadrazam Rüstem Paşa'nın muhalefetine rağmen onu takdir eden Kanûnî Sultan Süleyman tarafından İstanbul'a çağırılarak 969'da (1562) ikinci defa nişancılığa getirildi (Peçuylu İbrâhim, I, 44). Ertesi yıl 50.000 akçelik zeâmetle emekliye ayrıldı. 979 Cemâziyelevvelinde (Ekim 1571) Fatih semtindeki evinde vefat ederek Edirnekapı dışında Emîr Buhârî haziresine defnedildi. Oğlu Ahmed Efendi Haseki Medresesi müderrisliğine ve Medine kadılığına kadar yükselen Ramazanâde'nin torunu Mehmed Kudsi Çelebi de tarihle meşgul olmuş ve *Mir'âtü'l-kâinât* adında bir dünya tarihi kaleme almıştır (I-II, Bulak 1258, 1269; I-II, İstanbul 1290).

Mehmed Çelebi, devlet kademesindeki görevlerinden ziyade yazmış olduğu muhtasar umumi tarihlerle bilinir. Asıl adı *Siyer-i Enbiyâ-i İzâm* ve *Ahvâl-i Hulefâ-i Kirâm* ve *Menâkıb-ı Âl-i Osmân* olan eser *Târîh-i Nişancı Mehmed Paşa* veya kısaca *Târîh-i Nişancı* (*Nişancı Tarihi*) ismiyle tanınır. Mehmed Çelebi



Târîh-i Nişancı'nin ilk sayfası (İstanbul 1279)

eserini, tarihlerin çoğunun hacimli olması yüzünden istifadenin zorluğunu öne sürerek nişancılığı esnasında tarihî konularda kendisine gelebilecek sorulara hemen cevap verebilmek amacıyla kaleme aldığını belirtir (*Târîh-i Nişancı*, s. 6-7). Dört bölümden oluşan eserin ilk bölümü Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar gelen bir peygamberler tarihidir. İkinci bölümde Asr-ı saâdet, Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler, Abbâsîler, Fâtımîler, Eyyübîler ve Memlûkler ele alınır. Müellif bu kısımda ayrıca peygamberlere dair kıssaları özetle naklettikten sonra halife ve hükümdarların doğum, saltanat ve ölüm tarihleriyle gömülü oldukları yerleri, çocuklarının sayısını, dönemlerinin devlet ve ilim adamlarını da belirtir. Mehmed Çelebi'nin eserinin ilk iki kısmı için yararlandığı başlıca kaynaklar İbn İyâs ve İbn Şahne'nin tarihleridir. Kitabın asıl önemli ve hacimli kısmı olan üçüncü bölümü Osmanlılar'a ayrılmıştır. Bu bölümün yarısını Kanûnî Sultan Süleyman devri oluşturur. Bir el kitabı olarak hazırlandığından Osmanlı tarihi kısmında sadece padişahların savaşları, fetihleri, hayratı ile dönemlerinin devlet ve ilim adamlarından söz edilir. Eser. 969 (1562) yılında Kanûnî'nin oğlu Şehzade Bayezid'in Kazvin'de öldürülmesiyle son bulur. *Târîh-i Nişancı*'nin dördüncü bölümü olarak kabul edilen son kısmında müellif, "Tevârih-i Şâhân-ı Pîşîn ve Mülûk-i Âdile-i Mütেকaddimîn" başlığı altında *el-Bidâye ve'n-nihâye*'den naklen kayser, kisrâ, firavun, Batlamyus, Kostantin, Keykubad, Nemrud, hakan, kaan gibi sultanların elkâbı hakkında bilgiler verdikten sonra Pîşdâdîler, Keyânîler, Eşkânîler, Sâsânîler, Batlamyuslar, Yunanlılar ve Roma imparatorlarından söz eder. Bir el kitabı niteliğinde olması sebebiyle çok okunan *Târîh-i Nişancı*, Peçuylu İbrâhim Efendi (*Târîh*, I, 3, 233) ve Defterdar Sarı Mehmed Paşa tarafından kaynak olarak kullanılmış ve günümüze pek çok nüshası ulaşmıştır (*TCYK*, s. 211-219; Karatay, I, 188-191; Babinger, s. 116). XIX. yüzyılda kısa aralıklarla iki defa yayımlanması (İstanbul 1279, 1290) popüler özelliğinin bir başka göstergesidir. Eserin Latin harfleriyle sadeleştirilmiş neşri, *Nişancı Mehmed Paşa Tarihi* ve *Osmanlı Tarihi Zeyli* adıyla Enver Yaşarbaş tarafından gerçekleştirilmiştir (İstanbul 1983). Mehmed Çelebi'ye izâfe edilen *Sübhâtü'l-ahbâr* ve *tuhfetü'l-ahyâr* adlı eserin müellifi onun çağdaşı Derviş Mehmed b. Şeyh Ramazan olmalıdır (Babinger, s. 78).

BİBLİYOGRAFYA :

BA, MD, nr. 3, s. 144, 160, 163-164, 293; Ramazanâde Mehmed Çelebi, *Târîh-i Nişancı*, İstanbul 1279; Nişancı Ramazanâde Mehmed Kudsi, *Mir'âtü'l-kâinât*, İstanbul 1290, I, tür.yer.; Atâî, *Zeyli-Şekâik*, s. 59, 105, 155, 251; Peçuylu İbrâhim, *Târîh*, I, 3, 44, 233; *Keşfü'z-zunûn*, I, 295, 308; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâyiât, Tahlîl ve Metin: 1066-1116/1656-1704* (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, neşredenin girişi, s. L; Cemâleddin, *Osmanlı Tarih ve Müverrihleri: Âyine-i Zurefâ*, İstanbul 1314, s. 10, 27-28; Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi* (haz. Mümin Çevik – Erol Kılıç), İstanbul 1990, III, 500, 503, 641; Ahmed Resmî, *Halîfetü'r-rü-esâ*, İstanbul 1269, s. 7 vd.; *Sicill-i Osmânî*, IV, 120; *Osmanlı Müellifleri*, III, 53-54; *TCYK*, s. 211-219; Karatay, *Türkçe Yazmalar*, I, 188-191; II, 322; Danişmend, *Kronoloji*², V, 250, 320, 321; Agâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1973, I, 382; Babinger (Üçök), s. 78, 116; a.m.f., "Ramadân-zâde", *EP* (Fr.), VIII, 434; Abdülkadir Özcan, "Historiography in the Reign of Suleyman the Magnificent", *The Ottoman Empire in the Reign of Suleyman the Magnificent*, İstanbul 1988, II, 173-175; Şerafeddin Turan, "Ramazan-zâde", *JA*, IX, 620-621; İsmet Parmaksızoğlu, "Ramazan-zâde Mehmed Çelebi", *TA*, XXVII, 219.

ABDÜLKADİR ÖZCAN

MEHMED DÂNiŞ BEY

(ö. 1837)

Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasına dair eserleriyle tanınan Osmanlı bürokrati.

İstanbul'da Beşiktaş'ta doğdu. Babası İsmâil Bey, IV. Murad'ın kızlarından Safiye Sultan ile Vezîriâzam Siyavuş Paşa'nın kardeşi Hüseyin Paşa'nın evliliğinden olan Mehmed Rezmî Bey'in torunlarından olduğu için Safiye Sultanzâde diye tanınır. Ancak II. Mustafa'nın kızı Safiye Sultan'dan dolayı bir başka Safiye Sultanzâde ailesinin varlığı da bilinmektedir (Beydilli, sy. 3 [1999], s. 73-81).

Mehmed Dâniş'in hayatının ilk yılları ve memuriyete nasıl başladığına dair bilgi yoktur. Dîvân-ı Hümâyün kalemlerinde yetiştirdiği, 1176 (1762-63) tevcihatında "sergi kâtibi" olarak gösterilen Dâniş Efendi'nin o olabileceği tahmin edilmektedir. III. Selim tarafından kendisine uygun bir vazife tevcih edilmesine dair 1807'de bir hatt-ı hümâyün çıktığı bilinmektedir. 4 Cemâziyelâhir 1227'de (15 Haziran 1812) Ordu-yı Hümâyün'a mühimmat ulaştırılması göreviyle Şumnu'ya gönderildi. Bu vazifesini tamamladığı sırada İstanbul'a sefâretle gitmek üzere Şumnu'ya gelen Rus başmurahtası İtaliniski'ye mihmandar tayin edildi. Mehmed Dâniş Bey daha sonra mevâcib dağıtıl-

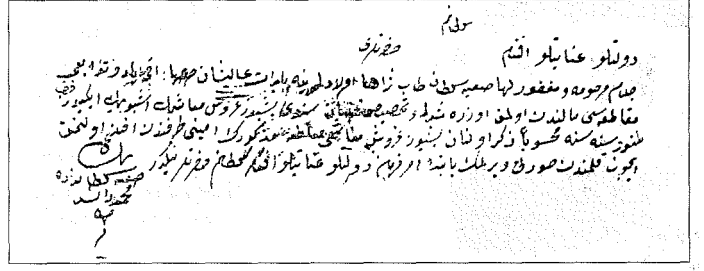
ması memuriyetiyle Bağdat'a gönderildi, döndükten sonra bir müddet güm-rük işlerinin teftişinde ve ardından bas-ma emanetinin ilk defa teşkiliyle bu bü-roda ve damga emanetinin teşekkülüyle de orada çalıştı. 17 Ağustos 1817'-de Maliye kalemlerinden olan piskopos mukâtaacılığına getirildi. 14 Haziran 1823'te başmukâtaacılıkta, 22 Mayıs 1825'te Ulûfeciyan-ı Yemîn Kitâbeti'nde ve 19 Nisan 1828'de piyade mukâtaacılığında vazife yaptı. Ömrünün sonlarına doğru artık görev almadı. 1834'te Safiye Sultan'ın evlâtlarına vakfettiği Akçaabat mukâtaası gelirinden kaydıhayat şartıyla yıllık 500 kuruş ve 1836 yılı cizye fazlasından aylık 500 kuruş maaşı vardı. Mehmed Dâniş Bey'in ölümünden sonra Karesi ve Saruhan sancaklarına tâbi Başşerdek köyündeki 20.000 akçelik zeâmetinin hâsılatı aylık 118,5 kuruş olmak üzere evlâtlarına tahsis edilmişti (BA, MAD, nr. 9010, s. 6). Mevlevî tarikatına bağlı olmasından dolayı Konya'ya Mevlânâ'yı ziyarete giden Mehmed Dâniş Bey, dönüşünde 6 Receb 1253'te (6 Ekim 1837) vefat ederek Beşiktaş'ta Köprübaşı'nda ceddinin yanına defnedildi. Aile mezarlığı, Beşiktaş'ta Akaretler Yokuşu'nda caddenin hemen sağında Mehmed Rezmî Paşa'nın mezarı etrafında gelişmiştir. Bu hazîrede Mehmed Dâniş ile birlikte on dokuz aile ferdi bulunmaktadır.

Mehmed Dâniş Bey'in bir oğlu asâkir-i şâhâne binbaşılardan Hacı İsmâil Hakkı Bey, diğer oğulları Mahmud Bey ve Safet Bey'di. Ayrıca Azîze ve Safiye adında iki kızı olup torunlarından Selâhaddin Bey Matbaa-i Âmire müdürlüğü yaptı; Hacı İsmâil Hakkı Bey'in oğlu Hasan Hilmi Bey



Mehmed Dâniş Bey'in, Beşiktaş Akaretler Yokuşu kenarındaki mezar taşı

Mehmed Dâniş Bey'in, Akçaabat mukâtaasından 1247 (1831-32) yılı gelirinin ödenmesiyle ilgili imzalı arzuhalî (BA, Ali Emîri Efendi, II. Mahmud, nr. 8756)



ise Şehremâneti Muhasebe Kalemi hulefâsındandı.

Eserleri. 1. Neticetü'l-vekâyi'. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla ilgili olup İstanbul Tophane'de bulunan Nusretiye Camii'nin 8 Nisan 1826'da ilk önce II. Mahmud, ardından diğer devlet ricâlî tarafından ziyaretiyle başlar. Daha sonra Rumlar'ın tenkilî, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması öncesi ve sonrasında gelişen olayların anlatımı ile devam ederek 15 Haziran 1826'da Vak'a-i Hayriyye sırasında bulunduğu yerden dışarıya çıkarılan sancak-ı şerifin seksen gün sonra tekrar yerine konulması ile son bulur. Müellif bu eserinde bizzat kendisinin şahit olduğu olayları kaleme alarak II. Mahmud'a takdim etmiştir. Kitap, konu paralelliği olan Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi'nin *Üss-i Zafer* ve Şirvanlı Fâtih Efendi'nin *Gülzâr-ı Fütûhât* adlı eserlerine nisbetle çok sade bir üslûpla yazılmış, yer yer konuyla alakalı belgeler de kullanılmıştır. Eserin ulaşılabilen tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı olup (TY, nr. 6006) yayımlanmıştır (bk. bibl.). **2. Sefâretnâme-i Şâhî.** Müellif bu eserinde, II. Mahmud'un 22 Zilhicce 1246'da (3 Haziran 1831) çıktığı, otuz üç gün süren Gelibolu-Çanakkale-Edirne gezisini günün gününe anlatmaktadır. Mehmed Dâniş Bey seyahate katılmadığı halde seyahat sırasında geçen olayları "sem'an ve tahkîken" kaleme aldığını belirtir. Bu eserini de II. Mahmud'a takdim etmiştir. *Sefâretnâme-i Şâhî*'nin bilinen tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (TY, nr. 5082); eser Şamil Mutlu tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). **3. Divan.** Tek nüshası Fahri Bilge'nin özel kütüphanesinde iken bu şahsın ölümünden sonra kitapları arasında satılmıştır (Ergun, III, 1134).

BİBLİYOGRAFYA :

BA, Ali Emîri -II. Mahmud, nr. 5454, 8756; BA, Cevdet-Maliye, nr. 22428; BA, HH, nr. 41818-A, 58419/56; BA, MAD, nr. 9010, s. 6; BA, Sicill-i Ahvâl Defterleri, nr. 99/425; *Tevcihât Defteri*, İÜ Ktp., TY, nr. 527, vr. 16^a, 52^b, 63^a, 79^a; *Hâcegân Defteri*, İstanbul Belediyesi

Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. K. 191; vr. 11^b; K. 184, vr. 15; *Yeniçeri Ocağı'nın Kaldırılışı ve II. Mahmud'un Edirne Seyahati: Mehmed Dâniş Bey ve Eserleri* (haz. Şamil Mutlu), İstanbul 1994; Mehmed Rezmî, *Divan*, İÜ Ktp., TY, nr. 5499, vr. 99^b; Cevdet, *Târih*, VI, 227; *Sicill-i Osmânî*, I, 48; II, 197, 323; IV, 696; Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Şairleri*, İstanbul 1945, III, 1134; M. Çağatay Uluçay, *Padîşahların Kadınları ve Kızları*, Ankara 1980, s. 56; Babinçer (Uçok), s. 380-381; Kemal Beydilli, "Şehzade Elçisi Safiyesultanzâde İshak Bey", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 3, İstanbul 1999, s. 73-81.



ŞAMİL MUTLU

MEHMED EFENDİ, Bostanzâde

(bk. BOSTANZÂDE MEHMED EFENDİ).

MEHMED EFENDİ, Çivizâde

(bk. ÇİVİZÂDE MEHMED EFENDİ).

MEHMED EFENDİ, Debbağzâde

(bk. DEBBAĞZÂDE MEHMED EFENDİ).

MEHMED EFENDİ, Divitçizâde

(ö. 1090/1679)

Celvetî şeyhi, şair ve bestekâr.

Üsküdar'da doğdu. Celvetî şeyhlerinin Devâtî (divitçi) Mustafa Efendi'nin oğludur. Şiirlerinde kullandığı Tâlib mahlası ve Divitçizâde lakabıyla tanınmıştır. Mehmed Efendi, seyrü sülûkünü babasının halifelerinden Fidancı Şeyh Mehmed Efendi'nin yanında tamamlayarak hilâfet aldı. Hüseyin Vassâf ise onun Aziz Mahmud Hüdâyî'nin halifelerinden Ehl-i Cennet Mehmed Fenâî Efendi'ye intisap ettiğini belirtir. Öte yandan medrese tahsilini de tamamlayan Mehmed Efendi, bir süre müderrislik yaptıktan sonra ilmiye mesleğinden ayrılarak Üsküdar'da Bülbülderesi civarında babası tarafından kurulan Şeyh Camii Tekkesi'ne (bugün Şeyh Devâtî Mustafa Efendi Camii) babasının vefatı üzerine (1070/1660) postnişin tayin edil-



Divitçizâde
Mehmed
Efendi'nin
sandukası

di. Sadettin Nüzhet Ergun'un onu bu tekkenin bânisi olarak göstermesi yanlıştır. 1078 (1667) yılında Gafûrî Mahmud Efendi vefat edince Aziz Mahmud Hüdâyî Âsî-tânesi şeyhi olan Mehmed Efendi bu vazifesini sürdürürken Receb 1090 (Ağustos 1679) tarihinde vefat etti ve Şeyh Camii hazîresinde babasının kabrinin yanına defnedildi.

Devrinin tasavvufî şahsiyetleri arasında önemli bir yeri bulunan Mehmed Efendi şiirleri ve dinî besteleriyle de bu sahalardaki kudretini ortaya koymuştur. Şiirlerinin bir divanda toplandığı kaydedilmektedir. Güftesi kendisine ait, "Yandım kül oldum aşk meydânında" mısrayla başlayan ilâhisi, daha sonraki dönemlerde başka bestekârlar tarafından da bestelenmiştir. Güfte mecmualarında bestelediği ilâhilere rastlanmaktaysa da bunların hiçbirinin notası günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Uşşâkizâde İbrâhim, *Zeyli Şekâik* (nşr. H. J. Kissling), Wiesbaden 1965, s. 561; Safâî, *Tezkiye*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2549, vr. 167^a; Şeyhî, *Vekâyiu'l-fuzalâ*, III, 56, 366, 565, 575; Hasib Üsküdarî, *Vefeyât-ı Ekâbir-i İslâmiyye*, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 620, vr. 20^a; Hüseyin Ayvansarâyî, *Vefeyât*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1375, vr. 30^a-31^a; Müstakimzâde, *Mecmûa-i İlahiyyât*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 29^a; *Sicill-i Osmânî*, IV, 183; Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, III, 19; Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi*, İstanbul 1942, I, 40, 76; Zâkir Şükrü, *Mecmûa-i Tekâya* (Tayşî), s. 25, 73.

▲ NURİ ÖZCAN

MEHMED EFENDİ, Eğrikapılı (1847-1917)

Son dönem zâkirbaşılardan,
dinî eserler bestekârı.

İstanbul'un Eyüp semtinde doğdu. Çulha kâhyası Ahmed Efendi'nin oğludur. Rüşdiye tahsilini tamamladıktan sonra Evkaf Nezâreti Evâmîr Kalemi'nde me-

muriyete başladı (1868) ve uzun yıllar burada çalıştı. Mümeyyizlik görevinde iken emekliye ayrıldı. Mehmed Efendi, Otakçılar'da Sertarikzâde Cerrâhî Tekkesi şeyhi Ali Rızâ Efendi'ye intisap etti. Güzel sesi ve zikir idare etmedeki kabiliyetiyle dikkati çekerek Sertarikzâde Tekkesi'nin zâkirbaşısı oldu. Bu tekke ile Eyüp'teki Hatuniye Tekkesi ve Nûreddin Cerrâhî Tekkesi başta olmak üzere birçok tekkede zâkirbaşılık yaptı. Ayrıca seyrü sülûkünü tamamlayıp hilâfet alan Mehmed Efendi 26 Temmuz 1917 tarihinde vefat etti ve Eyüp'te Dâvud Ağa Camii hazîresine defnedildi. Emîr Buhârî Tekkesi şeyhi Mesud Efendi'nin kız kardeşi Zeyneb Hanım'la evli olan Mehmed Bey bestekâr Ali Rıza Şengel'in babasıdır.

Mehmed Efendi, zâkirbaşılıktaki şöhretinin yanında dinî eser bestekârı olarak da tanınmıştır. Bolâhenk Nûri Bey'le Hatuniye Tekkesi şeyhi Mehmed Rızâ Efendi'den yüzlerce ilâhi ve tevşih meşk ederek bu konuda kendini yetiştirmiş, ayrıca neyzen Baba Râşid Efendi'den Hamparsum notasını ve Zekâi Dede'den pek çok dinî ve din dışı eser öğrenerek mûsiki bilgilerini geliştirmiş ve repertuarını genişletmiştir. Mehmed Efendi'nin tevşih ve ilâhi formundaki yedi eserin notası günümüze ulaşmıştır. Bunlardan güftesi Yûnus Emre'ye ait, "Hâlet ile bana bir hal göründü" mısrayla başlayan nevâ ilâhişiyle güftesi Erzurumlu İbrâhim Hakkı'ya ait, "Hak şerleri hayr eyler" mısrayla başlayan hüseyinî ilâhisi zamanımızda da okunan eserlerindedir. Haftanın belirli gecelerinde evinde tertiplendiği mûsiki toplantılarıyla dönemin ünlü mûsikîşinaslarını bir araya getiren Mehmed Efendi aynı zamanda pek çok talebe yetiştirmiştir. Bunlar arasında oğlu Ali Rıza Şengel ile İzzettin Hümâyî Bey (Elçiçoğlu) özellikle zikredilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi*, I, 659-660; Mustafa Rona, *Yirminci Yüzyıl Türk Musikisi*, İstanbul 1970, s. 220; Şengel, *İlahîler*, I, 26-27; II, 19; III, 164; Töre, *İlahîler*, VI, 6-7, 108-109; VIII, 6-7; IX, 18; Mehmet Nermi Haskan, *Eyüp Tarihi*, İstanbul 1993, I, 23, 40; Ahmet Hatipoğlu, *Besteleriyle Yunus Emre İlahileri*, Ankara 1993, s. 63, 186; Özalp, *Türk Musikisi Tarihi*, II, 339; Öztuna, *BTMA*, II, 40.

▲ NURİ ÖZCAN

MEHMED EFENDİ, Hanefî

(bk. HANEFİ MEHMED EFENDİ).

MEHMED EFENDİ, Hocazâde

(ö. 1024/1615)

Osmanlı şeyhülislâmı.

28 Şâban 975 (27 Şubat 1568) tarihinde Bursa'da doğdu. Babası Osmanlı tarihçisi ve âlimi Hoca Sâdeddin Efendi'dir. İlk eğitimini babasından aldı. Ayrıca Molla Tevfik'ten ve başka hocalardan özel dersler gördü. Kısa ve parlak bir tahsil hayatından sonra yine babasından mülâzemet aldı ve onun nüfuzu ile ilmiye derecelerini birbiri ardınca aştı. Mevcut teamülleri zorlayan bu yükseliş, babasının hocalık yaptığı III. Murad dahil olmak üzere birçok kimseyi rahatsız etti ve tenkitlere yol açtı. 994 Cemâziyelevvelinde (Mayıs 1586) İsmihan Sultan Medresesi müderrisliği pâyesiyile ilmiye mesleğinde göreve başladı. Cemâziyelâhir 997'de (Nisan 1589) Sahn-ı Semân müderrisliği pâyesini aldı. Rebûlâhir 999'da (Şubat 1591) Yavuz Sultan Medresesi'ne, aynı yıl içinde Süleymaniye Medresesi'ne müderris oldu.

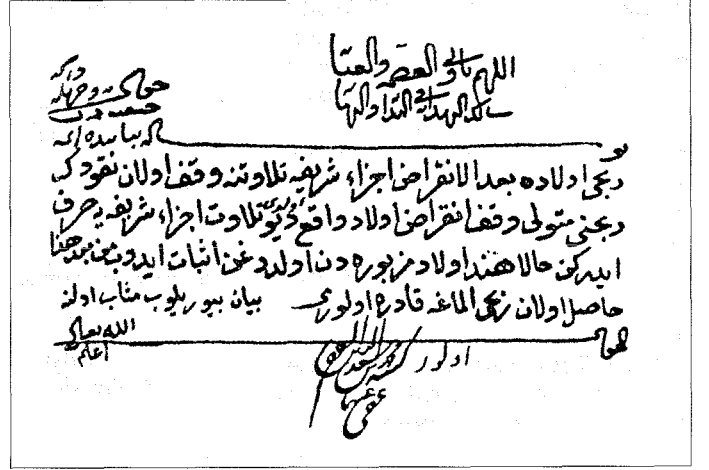
Şevval 1000'de (Temmuz 1592) Mekke kadılığına getirildi (Selânikî, s. 278). Cemâziyelâhir 1001 (Mart 1593) tarihinde istifa etti ve kendisine 120 akçe emekli maaşı bağlandı. Ardından Cemâziyelevvel 1004'te (Ocak 1596) İstanbul kadısı, iki ay sonra Damad Efendi yerine Anadolu kazaskeri oldu. Aynı yıl başlayan III. Mehmed'in Eğri seferine babasıyla birlikte katıldı ve padişahın yakınında yer aldı. Daha sonra İstanbul'daki törenlerde çok defa babasının yanında kardeşleri Esad ve Aziz efendilerle beraber bulundu (Selânikî, s. 691, 812). Babası siyasî çekişme içinde olduğu rakiplerinin tesiriyle gözden düşüp 9 Cemâziyelâhir 1005'te (28 Ocak 1597) padişah hocalığından alındığında o da kazaskerlikten azledildi. Hoca Sâdeddin'in yeniden güç kazanıp 1006'da (1598) şeyhülislâmlık makamına getirilmesi üzerine Zilkade 1007'de (Haziran 1599) Rumeli kazaskeri oldu. Babasının 12 Rebûlelevvel 1008'de (2 Ekim 1599) vefatının ardından 20 Ramazan 1009'da (25 Mart 1601) görevden alınca inzivaya çekildi. 2 Safer 1010'da (2 Ağustos 1601) Sun'ullah Efendi'nin yerine şeyhülislâm olduysa da 22 Receb 1011'de (5 Ocak 1603) azledildi ve Sun'ullah Efendi tekrar şeyhülislâmlığa getirildi. 20 Safer 1017'de (5 Haziran 1608) dördüncü defa mâzul olan Sun'ullah Efendi'nin yerine şeyhülislâmlığa tayin edildi ve ölümüne

kadar bu makamda kaldı. 5 Cemâziyelâ-hir 1024'te (2 Temmuz 1615) vebadan ölen Mehmed Efendi'nin mezarı Eyüp'te babasının türbesi içerisinde. Toplam şeyhülislâmlık süresi sekiz buçuk yıldır. Rumeli kazaskerliği zamanında çeşitli vesilelerle mülâzemet verilen 166 ilmiye adayı ile ilgili müstakil bir rûznâmçe defteri bulunmaktadır (İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi, *Rumeli Kazaskerliği Rûznâmçeleri*, nr. VII).

Şeyhülislâmlığı döneminde çeşitli idarî ve siyasî hadiselerde etkili olan Mehmed Efendi'nin babasının siyasetini sürdürdüğü, devlet erkânı arasında özellikle Nasuh Paşa ile anlaşmazlığa düştüğü kaynaklarda zikredilir. Bayramlarda sadrazamların şeyhülislâmı ziyareti âdet olduğu halde Sadrazam Nasuh Paşa'nın onun ziyaretine gitmediği, durumdan haberdar olan İ. Ahmed'in emri üzerine Nasuh Paşa'nın kıyafet değiştirip bir kayıkla Mehmed Efendi'nin yalısına gidip hiç oturmadan bayramını tebrik ederek ayrıldığı belirtilir. Onun Nasuh Paşa ile olan çekişmesinde sadrazamın ilmiye mensuplarının tayin işine karışmasının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Nasuh Paşa bazı medrese ve kadılıkları padişaha re'sen arz edince İ. Ahmed, "Şeyhülislâmın göreceği işe niçin müdahale ediyorsun?" demiş, bunun üzerine sadrazam, Ebüssuûd Efendi'nin tezkiresini göstererek, "Bu benim vazifemdir, selefte vüzerâ görelmiştir" diyerek izin almışsa da bu müdahale sadece onun zamanına münhasır kalmıştır (Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 179).

Mehmed Efendi'nin ilmiye derece ve makamlarına hızla gelişinde babasının rolü dönemin bazı şairleri tarafından eleştirilmiştir. Ulemâ çocuklarına ayrıcalık tanınması ve onların daha küçük yaşlarda üst makamlara yükselmelerinin sistemleşmesinde Hoca Sâdeddin Efendi'nin oğulları örnek olarak gösterilmiştir. Hoca Sâdeddin'in Mehmed Efendi'yi yirmi dört yaşında Mekke kadısı, arkasından İstanbul kadısı tayin ettirmesi üzerine bir şair, "... Oldu kâdî-i şehri-i İstanbul / On ikide on üçte bir çelebi / Şimdi oğlancık oyununa döndü / Hizmet-i muktezâ-i şer'-i nebî / Saldı oğluyula dehre bir âteş / Gör babası olan Eb'ü Leheb'i" diyerek ağır eleştiride bulunmuştur. Yine III. Mehmed'in Hoca Sâdeddin'e güvendiğini, fakat onun genç oğlu Mehmed'i Anadolu kazaskerliği, küçük oğlu Esad'ı Edirne kadılığı için arzetmekle ulemâ arasında sul-

Hocazâde Mehmed Efendi'nin bir fetvası (*İlmiyye Salnâmesi*, s. 428)



tanı mahcup, kendisini rezil ettiğinden yakındığı belirtilir (Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, s. 124).

Bu tür suçlamalara rağmen Mehmed Efendi'nin iyi yetişmiş bir âlim olduğu, Türkçe, Arapça ve Farsça şiir ve nesirleri bulunduğu bilinmektedir. Babasının *Tâcüt-tevârih* adlı eserinin zeyli durumundaki *İbtihâcüt-tevârih*'in üçte ikisini kendisi hazırlamış, fakat Kanûnî Sultan Süleyman dönemini ihtiva eden bu eser tamamlanamamıştır. Mehmed Efendi kitabın girişinde babasının notlarını düzenlediğini ve kardeşiyle birlikte yer yer ilâvelerde bulunduğunu ifade eder. Ahmet Akgün tarafından eser üzerinde bir doktora tezi hazırlanmıştır (bk. bibl.). Mehmed Efendi'nin ayrıca döneminde yazılmış bazı eserlerin başında takrizleri vardır. III. Murad'ın emri üzerine Abdülkâdir-i Geylânî'nin menâkıbını tercümeyle girişen Hoca Sâdeddin, oğulları Mehmed ve Esad efendilerin yardımı ile bunu altı ayda tamamlamıştır (Peçuylu İbrâhim, II, 451-452). *İlmiyye Salnâmesi*'nde yedi özgün fetvası ve imzası bulunmaktadır (s. 428-431).

BİBLİYOGRAFYA :

İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi, *Rumeli Kazaskerliği Rûznâmçeleri*, nr. VII; *Hoca-zade Mehmed Efendi'nin İbtihâcüt-te-vârthi* (haz. Ahmet Akgün, doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Selânikî, *Târih*, tür.yer.; Peçuylu İbrâhim, *Târih*, II, 451-452; Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 575-577; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, I, 372; Naimâ, *Târih*, I-II, tür.yer.; *İlmiyye Salnâmesi*, s. 426-431; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, s. 123-124; III/2, s. 459, 460; a.mlf., *İlmiye Teşkilâtı*, s. 73, 179-180; Danişmend, *Kronoloji*, III, 527, 528; Mehmet İpşirli, "Osmanlı İlmiye Teşkilâtında Mülâzemet Sisteminin Önemi ve Rumeli Kadıaskeri Mehmed Efendi Zamanına Ait Mülâzemet Kayıtları", *GDAAD*, sy. 10-11 (1983), s. 221-231.



MEHMET İPŞİRLİ

MEHMED EFENDİ, İmâm-ı Sultânî

(ö. 1141/1728)

Osmanlı şeyhülislâmı.

O dönemde Amasya sancağına bağlı olan Lâdik kazasında doğdu. Babası Mustafa Efendi'dir (Şeyhî, III, 651). Kıraat ilmindeki mahareti ve güzel sesiyle dikkat çekerek eski Mısır valisi Canbolatzâde Hüseyin Paşa'ya imam oldu ve "Canbolatzâde imamı" diye şöhret kazandı. Ardından Minkârizâde Yahyâ Efendi'ye mülâzım oldu. Bir süre müderrislik yaparak 40 akçelik medreseden sonra sırasıyla 1080'de (1669) Hüsrev Kethüdâ Medresesi haricine, 1081'de (1670) ibtidâ-i dâhil rütbesiyle Cedîd İbrâhim Paşa, ertesi yıl müsile-i Sahn itibarıyla Karaçelebizâde Mahmud Efendi Medresesi'ne tayin edildi.

IV. Mehmed tarafından sesi beğenildiği için 1081'de (1670) padişahın üçüncü imamı olunca "imâm-ı sultânî" diye anılmaya başlanan Mehmed Efendi 1083'te (1672) Sahn-ı Semân müderrisliğine, ertesi yıl ibtidâ-i altmışlı derecesiyle Zâl Mahmud Paşa Sultânî, müsile-i Süleymânîye derecesiyle Eb'ü Eyyûb el-Ensârî ve 1085'te (1674) Süleymaniye medreseleri müderrisliğine getirildi. 1086'da (1675) hacca giden Ali Efendi'nin yerine IV. Mehmed'in ikinci imamı oldu ve Sultan Ahmed Medresesi'ndeki müderrisliğini de sürdürdü (Çelebizâde Âsım, s. 596).

1087'de (1676) Şam kazası pâyesiyile Yenişehir kadılığına getirilen, ancak imâm-ı sânilik görevi devam ettiğinden bu vazifesini nâibi vasıtasıyla yürüten Mehmed Efendi ertesi yıl görevinden alındı. 1091'de (1680) Edirne, ardından İstanbul

pâyeleriyle taltif edildi; 1 Zilhicce 1092'de (12 Aralık 1681) fiilen İstanbul kadısı oldu. Bir yıl kadar süren bu görevinin ardından kendisine 1095'te (1684) Anadolu kazaskerliği pâyesi verildi. 14 Cemâziyelevvel 1099'da (17 Mart 1688) Rumeli kazaskerliğine getirildi. İki yıl kadar sonra görevinden alındıysa da 1105'te (1694) Sadredinzâde Sâdık Mehmed Efendi'nin yerine ikinci defa aynı makama tayin edildi. 4 Şâban 1106'da (20 Mart 1695) şeyhülislâm oldu. Ancak II. Mustafa, kendi hocası Erzurumlu Seyyid Feyzullah Efendi'yi şeyhülislâmlığa getirmek istediğinden iki ay altı gün şeyhülislâmlık yaptıktan sonra azledildi ve Edirne Vak'ası'na kadar Kanlıca'daki yalısında oturdu.

Seyyid Feyzullah Efendi'nin yakınlarına iltiması ve idare tarzı sebebiyle ortaya çıkan hoşnutsuzluk neticesinde yeniçerilerin II. Mustafa'ya karşı ayaklanmasıyla başlayan ve III. Ahmed'in tahta çıkarılmasıyla sonuçlanan Edirne Vak'ası esnasında yeniçeriler tarafından ikinci defa şeyhülislâmlığa getirildi (11 Rebülevvel 1115 / 25 Temmuz 1703) ve III. Ahmed tahta geçince şeyhülislâmlığı tasdik edildi. Mehmed Efendi'nin Sultan Mustafa'nın hal'ine dair fetvanın hazırlayıcısı olduğu nakledilmektedir (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 809). İkinci şeyhülislâmlığı beş ay sürmüştür. Cülûsunun ardından III. Ahmed ihtilâlcileri tasfiye ederken onlar tarafından şeyhülislâmlık makamına getirilmesi ve fitneye yol açma ihtimali bulunması sebebiyle Mehmed Efendi'yi de görevinden aldı (18 Ramazan 1115 / 25 Ocak 1704). Mecburi ikamet etmek üzere Bursa'ya gönderilen Mehmed Efendi burada tedrisle meşgul oldu ve Safer 1141 (Eylül 1728) tarihinde vefat etti.

Yumuşak mizaçlı, zâhid ve sâlih bir kimse olduğu belirtilen Mehmed Efendi'nin idarecilik kabiliyetinden yoksun olması, başkalarını rahatsız edecek sözler söylemesi ve makamını muhafaza için âsilerle birlik olması azlinin başlıca sebebidir. Yeniçeriler tarafından şeyhülislâm tayin edilişi anlatılırken bu nevi zaafı sebebiyle kendisinden "Kizbî" lakabıyla bahsedilmektedir (a.g.e., s. 797).

BİBLİYOGRAFYA :

Mahmud Celâleddin Paşa, *Ravzatü'l-kâmilin (Şerh-i Şefiknâme)*, İstanbul 1290, tür.yer.; *Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704* (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s. 108, 234-235, 238, 248, 261, 271, 280; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâyiât* (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 484, 520, 534, 543-544, 797, 809, 816, 833; Silâhdar, *Nusret-nâme*, I, 31; Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzalâ*, III, 651-

653; Râşid, *Tarih*, III, 32, 120-121; Çelebizâde Âsım, *Tarih*, İstanbul 1282, s. 596; *Devhatü'l-meşâyih*, s. 78-79; Mustafa Nûri Paşa, *Netâyi-cü'l-vukûât* (nşr. Mehmed Gâlib Bey), İstanbul 1327, III, 17-19; *Sicill-i Osmânî*, IV, 223; *İlmiyye Salnâmesi*, s. 496; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/2, s. 489; IV/1, s. 28, 44-45; Danişmend, *Kronoloji*², V, 132, 134.



TAHSİN ÖZCAN

MEHMED EFENDİ, Kalburîzâde

(ö. 1822)

Celvetî zâkiri
ve dinî eserler bestekârı.

Asıl adı Mehmed Emin'dir. Lakabından Kalburcu esnafından birinin oğlu olduğu anlaşılmaktadır. Hayatının büyük bir kısmını Bursa'da geçirdi. Burada Celvetiyye tarikatına intisap ettikten bir müddet sonra tarikatın ileri gelenleri arasında anılmaya başladı. Sesinin güzelliğiyle de dik-kati çeken Mehmed Efendi bu arada İstanbul'a giderek dönemin üstatlarından mûsiki öğrendi ve pek çok eser meşk etti. Bursa'da devam ettiği İsmâil Hakkı Dergâhı'nda zâkirler arasına alındı. Tekkenin şeyhi reisülmeşâyih Hikmetîzâde Mehmed Emin Efendi'ye damat oldu ve kırk yılı aşkın kayınpederinin sohbetlerinde ve hizmetinde bulundu. Tekkede okunan mevlidlerde tevşihhanlara reislik yapan, aynı zamanda tıp ilmiyle de meşgul olan Mehmed Efendi, yetmiş üç-yetmiş dört yaşlarında 1237'de (1822) vefat etti (Mehmed Fahreddin, vr. 341^b) ve adı geçen dergâhın hazîresine defnedildi. Onun vefatına tarih olarak Yılmaz Öztuna'nın 1720, Gültekin Oransay'ın ise 1765 yılını göstermesi yanlıştır. Eski kaynaklarda Kalburîzâde olarak kaydedilen aile adını Suphî Ezgi'nin Naiburîzâde şeklinde zikretmesinin sebebi anlaşılmalıdır. Rüşen Efendi'nin *Mecmûa-i İlahiyyât*'i ile Abdülkadir Töre'nin eserinde ondan "şeyh" olarak söz edilmesi yanlıştır.

Döneminin önemli zâkirlerinden biri olduğu kaydedilen Mehmed Efendi yaşadığı devirde bestekârlık yönüyle ve özellikle dinî mûsiki sahasındaki besteleriyle de tanınmıştır. Güftelerini daha çok İsmâil Hakkı Bursevî'nin şiirlerinden seçtiği bazı güfte mecmualarında rastlanan eserlerinden anlaşılmaktadır. Sadettin Nüzhet Ergun onun durak, tevşih ve ilâhî formundaki on iki bestesinin sözlerini antolojisinde neşretmiş, bunlardan ancak üçünün notası zamanımıza ulaşmıştır. Güftesi İsmâil Hakkı Bursevî'ye ait, "Düş-tü cânâ âkibet sevdâ-yı aşk" mısraıyla

başlayan hümâyün ilâhisiyle güftesi Erzurumlu İbrâhim Hakkı'ya ait, "Merhabâ ey mevlid-i Peygamberî" mısraıyla başlayan rast tevşihî günümüzde de okunan eserlerindedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müstakimzâde, *Mecmûa-i İlahiyyât*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 90^b; Mehmed Fahreddin, *Gülzâr-ı İrfân*, Âtuf Efendi Ktp., nr. 1923, vr. 341^{a-b}; Mehmed Rüşen Efendi, *Mecmûa-i İlahiyyât*, Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyi, nr. 1804, vr. 20^a, 32^b, 125^b; *Türk Musikisi Klasiklerinden İlahîler: Mevlut Tevşihleri* (İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı), İstanbul 1931, I, 22-23; Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi*, İstanbul 1942, I, 382-386; Suphî Ezgi, *Türk Musikisi Klasiklerinden Temcit-Na't-Salât-Durak*, İstanbul 1945, s. 43-44; a.m.f., *Nazarî-Amelî Türk Musikisi*, İstanbul, ts., III, 76-77; Töre, *İlahîler*, VI, 70; Gültekin Oransay, "Yayınlanmış Türk Din Musikisi Sözlü Anıtlarının Ezgileycileri", *AÜ İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, III, Ankara 1977, s. 167; Öztuna, *BTMA*, II, 38-39.



NURİ ÖZCAN

MEHMED EFENDİ, Koğacızâde

(ö. 1026/1617)

Halvetî şeyhi,
dinî eserler bestekârı.

Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. 1006 (1598) yılında Fatih'in Sofular semtinde bulunan ve Şeyh Ekmeleddin Efendi'ye nisbetle Ekmel Tekkesi diye anılan Halvetî tekkesinin (bugün Kur'an kursu binası) şeyhi olan Mehmed Efendi bu tekkede yirmi yıl kadar irşad faaliyetinde bulunduktan sonra 1026'da (1617) vefat etti. Mehmed Efendi, tasavvufî kişiliğinin yanı sıra dinî mûsiki sahasındaki eserleriyle de şöhret kazanmıştır. Nevîzâde Atâî, onun mûsiki ilmi sahasında zamanın otoriteleri arasında yer aldığını ve o devirde tekkelerde okunan dinî eserlerin büyük kısmının Mehmed Efendi'nin besteleri olduğunu belirtir, ayrıca dönemin bir diğer dinî eserler bestekârı Hatîb Zâkirî Hasan Efendi ile aralarında bir rekabetin bulunduğunu söyler. El yazması bazı güfte mecmualarında Koğacızâde adına kayıtlı dinî eserlere rastlanmaktadır. Ancak hiçbir eserinin notası günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Atâî, *Zeyli Şekâik*, s. 622; Hasib Üsküdarî, *Vefeyât-ı Ekâbir-i İslâmiyye*, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 620, vr. 19^a; Müstakimzâde, *Mecmûa-i İlahiyyât*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 85^a; *Mecmûa*, TSMK, Bağ-

dat Köşkü, nr. 402, vr. 50^b; Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Müsikisi Antolojisi*, İstanbul 1942, I, 27, 57-58; Zâkir Şükrü, *Mecmûa-i Tekâyâ* (Tayşi), s. 20; Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, İstanbul 2001, s. 240.



NURİ ÖZCAN

MEHMED EFENDİ, Kömürçüzâde

XIX. yüzyıl
Türk müsikisi bestekârı
ve icracısı.

Doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir. M. Nazmi Özalp İstanbul'da doğup 1885'te yine burada vefat ettiğinin sanıldığını, Yılmaz Öztuna ise 1835 dolaylarında ölmüş olabileceğini kaydetmektedir. Dönemin ünlü müsikîşinaslarından Şehlevdim Abdullah Ağa'nın kardeşidir. Saraya alınarak Enderun'da hıfzını tamamladı, burada öğrenim gördü ve kendini yetiştirdi. Sesinin güzelliğiyle dikkat çekince Enderun hânendeleri arasına alındı, daha sonra musâhib-i şehriyârîliğe yükseltildi. III. Selim devrinin (1789-1807) zengin sanat ortamında başlayan görevleri II. Mahmud döneminde de (1808-1839) devam etti. Zaman zaman IV. Mehmed devrinin (1648-1687) bestekâr ve hânendelerinden Hâfız Kömür Efendi ile karıştırılan Kömürçüzâde Hâfız Mehmed Efendi, nazarî bilgilere hâkimiyeti ve güçlü besteleriyle dönemin önemli bir müsikîşinası olarak tanındı ve küme fasıllarının vazgeçilmez hânendeleri arasında yer aldı. Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi, Dellâlîzâde İsmâil Efendi, Şâkir Ağa, Çilingirzâde Ahmed Ağa, Suyolcuzâde Sâlih Efendi, Basmacı Abdi Efendi, Sermüezzîn Rifat Bey, Kemânî Mustafa ve Ali ağalar, Neyzen Mustafa İzzet Efendi (Kazasker), Tanburî Nûman Ağa ve oğlu Tanburî Zeki Mehmed Ağa, Tanburî Necib Ağa, Tanburî Keçi Ârif Ağa gibi hânende ve sazendelerle beraber hükümdar huzurunda icra edilen fasıllara katıldı.

Muhtelif güfte mecmualarında Kömürçü Hâfız veya Hâfız Efendi adıyla eserlerine rastlanan sanatkârın bestelerinde parlak bir üslûp görülmektedir. İsmâil Dede Efendi ile birlikte neveser, hüzzam ve şevkefzâ fasıllarını bestelemiş, şevkefzâ faslı makamın mücidi olan III. Selim'e takdim edilmiştir. Ancak sanatkârın hüzzam faslındaki ağır semâisi bugün unutulmuştur. Ayrıca pesendide faslının beste ve aksak semâilerinin Kömürçüzâde, diğer eserlerin III. Selim ve İsmâil Dede tarafından bestelenmesi onun bu alandaki

gücünü göstermektedir. Hüzzam faslındaki, "Aldım hayâl-i perçemin ey mâh dî-deme" mısrayla başlayan ağır remel bestesi, beste formunun Türk müsikisi repertuarındaki en sanatlı eserleri arasında gösterilmektedir.

Çeşitli makam ve terkiplerde murabba, semâi ve şarkı formlarında yaklaşık yetmiş eser bestelediği söylenmekteyse de bunlardan pek azının notaları günümüze ulaşabilmiştir. Zamanımıza kadar gelen eserlerinin sayısı Yılmaz Öztuna'ya göre on beş, M. Nazmi Özalp'a göre ise on yedidir. Türkiye Radyo Televizyon Kurumu repertuarında on iki eseri kayıtlıdır. Aynı zamanda iyi bir müsikî hocası olan Mehmed Efendi'nin yetiştirdiği talebeler arasında, bilhassa dinî sahada pek çok ilâhi ve na't meşkettiği Kazasker Mustafa İzzet Efendi özellikle zikredilmelidir. II. Mahmud'un Mustafa İzzet Efendi için idam emri verdiği günlerde, padişahi ikna ederek onun affedilip tekrar saraya alınmasıyla sonuçlanan olaylarda Kömürçüzâde'nin önemli rolü olmuştur (Tayyarzâde Atâ, III, 18-20). Hâfız mahlasıyla şiirler yazan sanatkârın, "Dil mest olur hoş-yâr iken" mısrayla başlayan bir manzumesi Ketânî Mehmed Efendi tarafından düğâh makamında bestelenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Hızır İlyas, *Târîh-i Enderûn*, İstanbul 1276, s. 14, 279; Tayyarzâde Atâ, *Târîh*, İstanbul 1293, III, 16-20; IV, 304; Ali Rıza Bey, *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı* (nşr. Ali Şükrü Çoruk), İstanbul 2001, s. 170, 173; Subhi Ezgi, *Nazarî-Amelî Türk Müsikisi*, İstanbul 1935-53, II, 37, 54-55; V, 402-404; Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Müsikisi Antolojisi*, İstanbul 1943, II, 433; TSM Sözlü Eserler, s. 2, 11, 102, 112, 113, 215, 252, 282, 286, 293, 326, 329, 338; *Türk Müsikisi Klasikleri: Dârülehân Külliyyâtı*, İstanbul, ts. (İstanbul Konservatuvan neşriyatı), nr. 61, 62, 110, 111; Özalp, *Türk Müsikisi Tarihi*, I, 581; Hayri Yenigün, "Hâfız Kömür ve Kömürçü Hâfız", *MM*, sy. 208 (1965), s. 103; Öztuna, *BTMA*, I, 318.



NURİ ÖZCAN

MEHMED EFENDİ, Küçük İmam (ö. 1085/1674)

Türk müsikisi bestekârı,
hânende.

İstanbul'da doğdu ve orada yaşadı. Hayatıyla ilgili bilgilerin çoğunun elde edildiği *Atrabü'l-âsâr*'ın iki nüshasında (bk. bibl.) ismi Ahmed olarak kaydedilmiştir. Küçük yaşta sesinin güzelliğiyle dikkat çekince devrin üstatlarından ders almak su-

retile kendini yetiştirip döneminin önemli hânendeleri arasında yer aldı. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*'sinde "nevzuhur hânendeler" başlığı altında o yılların yeni hânendelerini sayarken ondan Küçük İmam Çelebi olarak söz etmektedir. Eminönü'ndeki Yeni Vâlîde Camii'nde (Yenicami) na'thanlık yaptığı için "Vâlîde Camii na'thanı" olarak da anılmaktaydı. Ancak Hâfız Post'un *Mecmûa*'sındaki kayıttan (vr. 135^b) "Mahmudpaşa hatibi" unvanıyla zikredilmektedir. Çağdaşı Buhûrîzâde Mustafa İtrî Efendi ve Hezargradlı Behçetî'nin tarih manzumesinden sanatkârın 1085'te (1674) vefat ettiği anlaşılmaktadır; Yılmaz Öztuna ise kaynak vermeden ölüm tarihini 7 Mart 1675 olarak gösterir.

Mehmed Efendi hânendeliğinin yanı sıra özellikle bestekârlığıyla tanınmıştır. *Atrabü'l-âsâr*'da okuyuşunun gayet zarif ve dinleyenleri vecde getiren bir güzellikte olduğu, müsikî nazariyatına vukufu dolayısıyla eserlerinde çoğunlukla pek işitilmemiş nağmelere yer verdiği, bu sebeple kendisine "imâm-ı fen" (müsikî ilminin önderi) unvanının layık görüldüğü kaydedilmektedir. *Atrabü'l-âsâr*'da kaydedildiğine göre Mehmed Efendi'nin kâr, beste, semâi, şarkı ve ilâhi gibi formlarda 500'ün üzerinde bestesi vardır. Yazma güfte mecmualarında pek çok eserine rastlanmaktaysa da Yılmaz Öztuna onun kâr, beste ve ilâhi formlarında beş bestesinin zamanımıza ulaştığını belirtmektedir. Bunlar arasında, "Tâ be-key sûz-i gamınla dertli sînem dağlayım" mısrayla başlayan hicaz bestesiyle, "Sînede her gamze-i şemşîrden bir yâre var" mısrayla başlayan bayatî bestesi günümüzde de okunan eserlerindedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ali Üfkî Bey, *Mecmûa-i Sâz ü Söz* (nşr. Şükrü Elçin), Ankara 2000, s. 146; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 634; Hâfız Post, *Mecmûa*, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1724, vr. 25^a, 28^a, 33^b, 34^a, 36^b, 44^b, 45^b, 58^b, 64^a, 67^b, 81^b, 117^b, 129^b, 130^a, 135^b, 138^b, 143^b; Esad Efendi, *Atrabü'l-âsâr*, İÜ Ktp., TY, nr. 6204, vr. 27^b-28^a; a.e., TSMK, Hazine, nr. 1298; Müstakimzâde, *Mecmûa-i İlahiyyât*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 70^a; Subhi Ezgi, *Nazarî-Amelî Türk Müsikisi*, İstanbul 1935-40, II, 171-173, 184; IV, 25-26; Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Müsikisi Antolojisi*, İstanbul 1942, I, 38-39, 74, 128-129; Vural Sözer, *Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi*, İstanbul 1964, s. 235; Ruşen Ferid Kam, "Rahmetli Üstadım Necati Lugal ve Büyük Bestekânımız İtrî Hakkında", *Necati Lugal Armağanı*, Ankara 1968, s. 63; TSM Sözlü Eserler, s. 338, 355; Özalp, *Türk Müsikisi Tarihi*, I, 382-383; Hüseyin Sadettin Arel, "Türk Bestekârlarının Tercemeihalleri", *MM*, sy. 18 (1949), s. 19; Öztuna, *BTMA*, II, 39.



NURİ ÖZCAN

MEHMED EFENDİ,
Küçük Müezzin
(ö. 1129/1717)

Hânende
ve Türk müzikisi bestekârı.


İstanbul'da doğdu. Sadettin Nüzhet Ergun kendisinden İstanbullu Mehmed olarak söz eder. Küçük yaşta saraya alındı ve Enderun'da yetişti. Burada sesinin güzelliğiyle dikkati çekerek Enderûn-ı Hümayûn müezzinleri arasına girdi. Sonraları padişah huzurunda icra edilen küme fasıllarının hânendeleri içerisinde yer aldı. II. Mustafa'nın tahta geçmesi üzerine (1695) önce musâhib-i şehriyârî oldu, ardından Anadolu muhasebeciliğine tayin edildi (1107/1695). Mehmed Efendi'nin II. Mustafa ile beraber Edirne sarayında bulunduğu bir sırada Sadrazam Amcazâde Hüseyin Paşa'nın kendisini padişaha şikâyet etmesi yüzünden saraydan uzaklaştırıldı. Anadolu muhasebeciliğinden de azledilen Mehmed Efendi İstanbul'a gönderildi ve evinde ikamete mecbur edildi. Bundan sonraki hayatını da müzik toplantılarının saygın bir kişisi olarak devam ettirdi ve Edirne'de vefat etti. Rindmeşrep ve hoşsohbet bir kişi olarak İstanbul'da ve Edirne'de tanınan Mehmed Efendi II. Mustafa devrinde (1695-1703) şöhret kazanmıştır. Dönemin şairlerinden Arpaeminizâde Mustafa Sâmî Efendi onun vefatı münasebetiyle yazdığı tarihte Mehmed Efendi'nin özelliklerini sanatkârane bir dille ifade etmiştir.

Parlak sesi ve ustaca okuyuşuyla döneminin üslûp sahibi bir hânendesi olarak tanınan Mehmed Efendi, Enderun'da aldığı ilk müzik bilgilerini devrinin diğer müzik üstatlarının dersleriyle pekiştirerek kendini yetiştirmiş, nazârî müzik bilgisinin çok kuvvetli olmamasına rağmen zamanın bestekârları arasında yer edinmiştir. Dimitri Kantemir, dönemin ünlü müzikşinaslarından Kasımpaşalı Koca Osman'ın talebelerinden bahsederken hânendeler arasında Mehmed Efendi'yi de sayar. Râşid, *Târih*'inde ondan müzik ilminde ikinci hoca (hâce-i sânî) ve büyük kâr üstadı olarak söz eder. Mehmed Efendi, birtakım dinî eserler de bestelemesine rağmen daha çok din dışı sahadakî eserleriyle bilinmektedir. Ebûîshakzâde Esad Efendi *Atrabü'l-âsâr*'ında onun on beş civarında bestesi olduğunu kaydeder. El yazması güfte mecmualarında bazı eserlerine rastlanmaktaysa da Yılmaz Öztuna

onun beste ve semâî formunda sadece üç eserinin zamanımıza ulaştığını söyler.

BİBLİYOGRAFYA :

D. Kantemir, *Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi* (trc. Özdemir Çobanoğlu), Ankara 1979, II, 242; Râşid, *Târih*, II, 355; Esad Efendi, *Atrabü'l-âsâr*, İÜ Ktp., TY, nr. 6204, vr. 28^b-29^a; Müstakimzâde, *Mecmûa-i İlâhiyyât*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 59^b, 76^b, 106^b; *Mecmûa*, Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 637, vr. 89^b; *Mecmûa*, Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 650, vr. 74^b; *Mecmûa*, TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 402, vr. 38^a, 192^a, 280^a; Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Müzikisi Antolojisi*, İstanbul 1942, I, 144-146, 298-300; *Türk Müzikisi Klasiklerinden: Tahîr Faslı* (İstanbul Belediye Konservatuarı neşriyatı), İstanbul 1956, s. 6-7; M. Nazmi Özalp, *Türk Sanat Müzikisinin Yakın Tarihçesi ve Rüşen Ferit Kam*, Ankara [1982], s. 110; a.mlf., *Türk Müzikisi Tarihi*, İstanbul 2000, s. 473-475; *TSM Sözlü Eserler*, s. 32, 242; Rüşen Ferit Kam, "Küçük Müezzin Çelebi", *Radyo*, sy. 66, Ankara 1947, s. 5; Hüseyin Sadettin Arel, "Türk Bestekârlarının Tercemeihalleri", *MM*, sy. 18 (1949), s. 19; Hayri Yenigün, "Küçük Müezzin Çelebi", a.e., sy. 105 (1956), s. 326-328, 344; Öztuna, *BTMA*, II, 39.

 NURİ ÖZCAN

MEHMED EFENDİ, Lâlezârî
(ö. 1149/1736-37)

III. Ahmed döneminde
çiçekçiler şeyhi ve Mizânü'l-ehzâr
adlı risâlenin yazarı.


Tefsîrî Ahmed Efendi'nin oğlu olup hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Osmanlı tarihinde bir dönem çok ilgi çeken lâlenin yetiştirilmesindeki bilgi ve becerisinden dolayı kendisine Lâlezârî unvanı verilmiştir. III. Ahmed tarafından 1137'de (1724-25) serşüküfeciliğe tayin edildiği ve aşırı talep sebebiyle artan lâle fiyatlarının düzenlenmesi görevinin kendisine verildiği bilinmektedir. İstanbul kadısı Kethüdâzâde Mehmed Efendi'ye gönderilen bir fermanla bütün şüküfecilerin Mehmed Lâlezârî tarafından düzenlenen narha uymaları, narhtan fazla fiyatla alışverişe cesaret edenlerin çiçeklerinin müsadere edilip kendilerinin sürgüne gönderileceği bildirildi. 27 Şevval 1138'de (28 Haziran 1726) düzenlenen bu narhla ilgili kayıtlar İstanbul kadılığına ait sicil defterlerinde bulunmaktadır. Defterde 239 adet lâle ismi yer almakta ve lâleler en pahalısından başlanarak kıymetlerine göre sıralanmaktadır. Bu listeye göre lâle fiyatları 6 akçe ile 50 kuruş arasında değişmektedir. Lâlezârî Mehmed Efendi İstanbul'da

vefat etti. Mezarı babası tarafından tamir ettirilen, kendisinin de minberini yaptırdığı Lâlezâr Mescidi'nin haziresindedir. Mehmed Efendi'nin tesbit ettiği lâle cinslerinin sayısının 100'den fazla olduğu ve bunlardan bir kısmının isimlerinin bizzat Sadrazam Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa tarafından konulduğu kaydedilmektedir.

Mehmed Efendi *Risâle-i Lâle el-Müsemmâ bi-Mizânü'l-ehzâr* adlı bir eser kaleme almıştır. İyi bir lâlenin nasıl yetiştirileceğini anlatan risâlede bir lâlede bulunması gereken yirmi kadar vasıf sayılmakta, lâlenin ekiminin nasıl yapılacağı ve toprağının sahip olması gereken nitelikler kaydedilmektedir. Eserin çeşitli yazma nüshaları mevcuttur (Âtîf Efendi Ktp., nr. 2127; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Tabîyye, nr. 163, 174; İÜ Ktp., TY, nr. 9853; Köprülü Ktp., Mehmed Âsım Bey, nr. 481; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 1272). *Mizânü'l-ehzâr* Heinrich Friedrich von Diez tarafından Almanca'ya tercüme edilmiş (*Tulpen und Narcissen-Bou in der Turkey*, Halle-Berlin 1815), W. S. Murray tarafından Almanca'dan İngilizce'ye çevrilip kısaltılarak *The Habit of Flowers* adıyla yayımlanmıştır (Baytop, s. 4, 14).

BİBLİYOGRAFYA :

BA, MD, nr. 134, s. 190; Çelebizâde Âsım, *Târih*, İstanbul 1282, s. 415-416; Ayvansarayî, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, I, 190; Ahmed Refik Altınay, *Lâle Devri* (s.nşr. Dursun Gürlek), İstanbul 1997, s. 44; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/1, s. 168-169; Turhan Baytop, *İstanbul Lalesi*, Ankara 1992, s. 4, 14; Feyzullah Dayigil, "İstanbul Çiçnilerinde Lâle", *VD*, I (1938), s. 83-90; M. Münir Aktepe, "Damad İbrahim Paşa Devrinde Lâle", *TD*, sy. 7 (1952), s. 85-126; sy. 8 (1953), s. 85-104; sy. 9 (1954), s. 23-38; a.mlf., "Mehmed Efendi", *İA*, VII, 579.

 TAHSİN ÖZCAN

MEHMED EFENDİ, Mâlûlzâde
(ö. 993/1585)

Osmanlı şeyhülislâmı.

940 (1533) yılında doğdu. Babası Kanûnî Sultan Süleyman dönemi kazaskerlerinden Mâlûl Mehmed Ermin Efendi'dir. Nakîbüleşraflık yaptığından dolayı "nakîb" lakabıyla da anılır. Uzun müddet Ebûsuûd Efendi'nin mülâzımlığını yaptıktan sonra ona damat olan Mehmed Efendi, önce Bursa'da Emirsultan'da Kasım Paşa Medresesi'nde günlük 30 akçe ile müderrislik yaptı. Ardından 40 akçe yevmiye ile İstanbul'da Pîrî Paşa Medresesi'ne müderris oldu. Zilkade 963'te (Ekim 1556)

Manav Seyyidî'nin yerine Edirne'de Halebiye haricine, Cemâziyelevvel 966'da (Şubat 1559) Dülgerzâde'nin yerine Bursa'da Sultânî pâyesine nâil oldu. Rebîülâhîr 969'da (Aralık 1561) Müftizâde Ahmed Çelebi'nin yerine Sahn-ı Semân'a, Cemâziyelâhîr 970'te (Şubat 1563) Karamânî Ahmed Çelebi'nin yerine Sultan Selim Medresesi'ne tayin edildi. Ardından kadılığa geçti ve sırasıyla Halep (Şevval 973 / Mayıs 1566), Şam (Zilhicce 974 / Haziran 1567), Mısır (Muharrem 977 / Haziran-Temmuz 1569), Bursa (Cemâziyelâhîr 978 / Kasım 1570) ve Edirne (Ramazan 979 / Ocak-Şubat 1572) kadılıklarında bulundu. Muharrem 981'de (Mayıs 1573) Anadolu kazaskeri oldu, ancak 983 Recebinde (Ekim 1575) bu görevden ayrılarak "vazife-i emsâl ile" uzlete çekildi, yerine Çivizâde Mehmed Efendi geçti. Rebîülâhîr 984'te (Temmuz 1576) Bağdâdizâde Hasan Çelebi'nin yerine nakîbüleşrafılığa, Safer 987'de (Nisan 1579) Çivizâde Mehmed Efendi'nin yerine Rumeli kazaskerliğine getirildi. Bir yıl sonra da Kadızâde Ahmed Şemseddin Efendi'nin vefatı üzerine şeyhülislâmlığa tayin edildi (10 Rebîülâhîr 988 / 25 Mayıs 1580). Günlük işlerin telâşından uzaklaşmak amacıyla 26 Zilhicce 989'da (21 Ocak 1582) kendi isteğiyle şeyhülislâmlıktan ayrıldı. İstifaya zorlandığı veya azledildiği de rivayet edilir (Danışmend, V, 117). Peçuylu İbrâhim, Hoca Sâdeddin Efendi'nin Mâlûlzâde'nin bazı fetvalarının yanlış olduğunu padişaha bildirerek azline yol açtığını belirtir (Târih, II, 32). Bir yıl yedi ay yirmi yedi gün süren şeyhülislâmlıktan ayrıldıktan sonra da nakîbüleşrafılık vazifesini sürdürdü. Selânikî, 990 yılı Recebindeki (Ağustos

1582) olayları anlatırken onu "müftile-nâm" olarak zikreder (Târih, I, 135). Mâlûlzâde, oğlu İshak Efendi'nin 992 Muharreminde (Ocak 1584) vefatından dolayı bir hayli sarsıldı ve acısına dayanamayarak 12 Muharrem 993'te (14 Ocak 1585) vefat etti, babasının Edirnekapı semtinde bulunan dârü'l-kurrâsının hazîresine defnedildi.

Kaynaklarda ulemâ arasında olgun kişiliği, iyi ve düzgün konuşmasıyla tanındığı belirtilen Mâlûlzâde Mehmed Efendi'nin eseri bulunduğu dair bir bilgi yoktur. Selânikî, onun yetkisini kötüye kullanarak mal sahibi olan görevlilerin mallarının beytülmalâe ait olduğuna dair fetva verdiğini kaydeder (a.g.e., I, 428-429).

BİBLİYOGRAFYA :

Selânikî, *Târih* (İpşirli), I, 67, 85, 135, 155, 428-429; Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 281-282; Peçuylu İbrâhim, *Târih*, II, 32; *Devhatü'l-meşâyih*, s. 29-30; *Sicill-i Osmânî*, IV, 125; *İlmiyye Salnâmesi*, s. 399-401; Danışmend, *Kronoloji*², V, 116-117; Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara 1972, s. 39.



TAHSİN ÖZCAN

MEHMED EFENDİ, Mekkî

(bk. MEKKÎ MEHMED EFENDİ).

MEHMED EFENDİ, Şâbanzâde

(ö. 1120/1708)

Osmanlı âlimi ve hattatı.

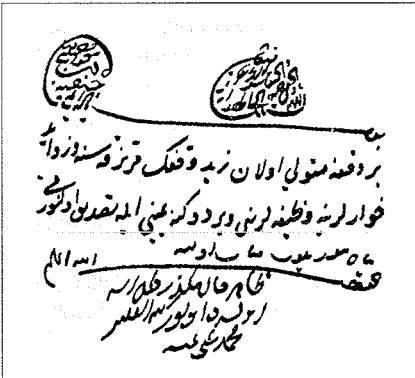
İstanbul'da doğdu. Bostancılar'dan Bosnalı Hürrem Ağa'nın oğludur. Sultan IV. Mehmed'in kazaskerlerinden olan amcası Şâban Efendi'nin yanında yetiştiği için Şâbanzâde diye tanındı. Eserlerinde bizzat kendisi adını Mehmed Şâbanzâde olarak kaydeder. Bazı kaynaklarda onun "muhteşem" lakabıyla da anıldığı belirtilmektedir. Hat sanatını Karakız diye meşhur olan Hocasâde Mehmed Efendi'den öğrenmiş ve ondan sülûs-nesih meşketmiştir. Öğrenimini tamamlayınca Şeyhülislâm Zekeriyâzâde Yahyâ Efendi'den mülâzım oldu ve 40 akçe yevmiyeli bir medresede müderrisliğe başladı. Buradan azledildikten sonra Şâban 1064'te (Haziran 1654) Küseç (Köseç) Ali Bey, Şevval 1066'da (Ağustos 1656) Tûtî Latif, Muharrem 1069'da (Ekim 1658) Hâfız Paşa, Safer 1070'te (Ekim 1659) İbrâhim Paşa-yı Atîk ve Şâban 1071'de (Nisan 1661) Murad Paşa-yı Afîk medreselerine tayin

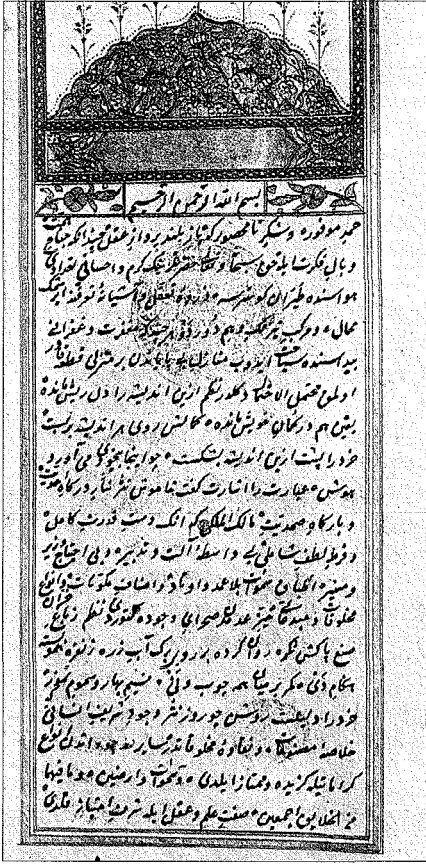
edildi. Receb 1073'te (Şubat 1663) Mollazâde Hasan Efendi'nin yerine Sahn müderrisi oldu. Cemâziyelâhîr 1074'te (Ocak 1664) Hatice Sultan, 1076'da (1665-66) Ali Paşa-yı Cedîd ve Rebîülevvel 1079'da (Ağustos 1668) Haseki Sultan medreselerine, 1080'de de (1669) Hâkâniyye-i Vefâ Dârülfâdesi'ne tayin edildi. Burada üç yıl müderrislik yaptıktan sonra kadılık mesleğine geçti ve Rebîülevvel 1083'te (Temmuz 1672) Yenişehir kadısı, 1089'da (1678) Bursa kadısı, Cemâziyelevvel 1091'de (Haziran 1680) Mekke kadısı, Rebîülevvel 1094'te (Mart 1683) İstanbul kadısı, Zilkade 1098'de (Eylül 1687) Şam kadısı oldu. 1099'da (1688) emekliye ayrıldı. Bilinmeyen bir sebepten dolayı Şâban 1102'de (Mayıs 1691) Kıbrıs adasına sürüldü. 1103'te (1691-92) affedildi ve İstanbul'da Ayasofya Çeşmesi'nin karşısında bulunan evine yerleşti. Muharrem 1104'te (Eylül 1692) Hocasâde Seyyid Osman Efendi'nin yerine Anadolu kazaskeri oldu. *Risâle-i Tiğ u Kalem* adlı eserinin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Esad Efendi, nr. 2719) bir nüshasının iç kapağına dostu olan İstanbul kadısı Şeyhzâde Abdülganî Efendi tarafından düşülen notta onun şikk-ı sâni defterdarlığı yaptığı, Müstakimzâde'nin *Tuhfe*'sinde de (s. 415) hayatının sonlarına doğru şikk-ı sâlis defterdarlığına getirildiği belirtilmiştir.

Şâbanzâde, *Muzhirü'l-işkâl* adlı eserinin girişinde Mevlânâ'nın *Meşnevî*'si başta olmak üzere meşâyihin eserlerini çokça okuduğunu belirtmişse de bir tarikata intisabından söz etmemiştir. İstanbul'daki evine yerleştikten sonra kitâbetle daha çok meşgul olduğu belirtilmektedir. Edirne'de vefat eden Şâbanzâde, Selçuk Hatun Mescidi Mezarlığı'na defnedildi. Vefatıyla ilgili olarak kaynakların çoğunda verilen 1104 (1692-93) tarihinin doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Zira onun Süleymaniye Kütüphanesi'nde 1111, 1112, 1113 (1701) yıllarında istinsah ettiği eserleri bulunmaktadır (aş. bk.). Bu durumda Müstakimzâde'nin kaydettiği "kesret" kelimesinin karşılığı olan 1120 (1708) tarihinin doğruluğu ortaya çıkmaktadır.

Eserleri. 1. *Risâle-i Tiğ u Kalem*. Sultan II. Mustafa zamanında yazılan eserde seyfiyeyi temsil eden kılıçla ilmiyyeyi temsil eden kalemin mücadelesi ve birbirlerine karşı üstünlükleri mecazi bir anlatımla ele alınmış, tarafların bir sonuca varmaması üzerine hakem olan "aklı-âdil" kalemin üstün olduğuna karar vermiştir.

Mâlûlzâde Mehmed Efendi'nin bir fetvası (*İlmiyye Salnâmesi*, s. 399)





Şâbanzâde Mehmed Efendi'nin *Âdâbü'l-hükkâm* adlı eserinin müellif hattıyla yazılmış nüshasının ilk iki sayfası (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4953)

MEHMED EFENDİ, Vanî

(ö. 1096/1685)

Vâiz ve müfessir.

Van'ın Hoşap kasabasında dünyaya geldi. Babası Bistâm Efendi'dir. Doğduğu şehre nisbetle Vanî ve Hoşâbî nisbetleriyle anılmıştır. Bazı kütüphane kataloglarında ve bibliyografik eserlerde Vankulu Mehmed Efendi ile (ö. 1000/1592) karıştırılmıştır. Mehmed Efendi'nin tahsil hayatına ilişkin ayrıntılı bilgilere yalnızca Uşşâkîzâde'nin *Hadâyiku'l-hakâyık fi Tekmiletî's-Şekâyık Zeyli* adlı eserinde rastlanır (vr. 269^b). Onun belirttiğine göre Mehmed Efendi, Hoşap kasabasıdan küçük yaşlarda ayrılarak Van'a gelerek ilim tahsiline burada başlamış, ardından Tebriz, Gence ve Karabağ'a gitmiştir. Karabağ'da hocası Molla Nüreddin Efendi'nin yanında on yıla yakın bir zaman kaldıktan sonra Erzurum'a geçmiş ve İstanbul'a gidinceye kadar orada yaşamıştır.

Mehmed Efendi'nin Erzurum'da ilk görevi vâizliktir. Talebelerinden İshak b. Hasan Tokadı, *Nazmü'l-ulûm* adlı eserinde hocasını öğüt denizine benzetmiştir (vr. 66^b). Vâizliğin yanı sıra ilim meclislerindeki sohbetleriyle de tanınan Mehmed Efendi, Zilhicce 1069'da (Eylül 1659) Erzurum beylerbeyi olarak şehre gelen Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın takdîrini kazandı. Fâzıl Ahmed Paşa sadrazam olunca (Rebûlevvel 1072 / Kasım 1661) onu İstanbul'a davet etti ve IV. Mehmed ile tanıştırdı. Mehmed Efendi kısa sürede padişahın yakın ilgisini kazandı. IV. Mehmed yanından ayırmadığı Mehmed Efendi'nin vaazlarını ve huzur derslerini dinler, her vesileyle ona izzet ve ikramlarda bulunurdu. Mehmed Efendi, 1076'da (1665) İstanbul'da Yenicami kürsü vâizliğine ve hâce-i sultânîlik görevine getirildi. Bu arada Şehzade Mustafa'nın hocalığını üzerine aldı ve kendisine hünkâr vâizi pâyesi verilince bu görevi damadı Seyyid Feyzullah Efendi'ye devretti.

1094'te (1683) II. Viyana Kuşatması'na ordu vâizi olarak katılan Mehmed Efendi, Teşrifatçıbaşı Ahmed Ağa'nın *Viyana Seferi Rûznâmesi*'ne göre Viyana'yı kuşatan askerlerin siperlerini dolaşıp etkili sözlerle onları şevke getirmeye çalışmış ve bunda da başarılı olmuştur. Viyana Kuşatması'nın bozunla sona ermesi Mehmed Efendi'yi de etkiledi. Vezîriâzam Ka-

Muhtevâsından dolayı eserin ismi bazı nüshalarında *Mübâhase-i Seyf ü Kalem* ve *Münâzara-i Tiğ u Kalem* şeklinde de kaydedilmiştir. Kitapta müellife ait Farsça beyitler de bulunmaktadır. Birçok yazması bulunan eserin müellif tarafından istinsah edilmiş iki nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Esad Efendi, nr. 3815; Zühdü Bey, nr. 500). 2. *Muzhirü'l-işkâl*. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Meşnevî*'sindeki anlaşılması zor nâdir kelimelerin Türkçe'ye yapılan açıklamalı tercümesidir. Alfabetik olarak sıralanan kelimelerin anlamları için yer yer şahit olarak beyitler yazılmış, zaman zaman uzun açıklamalara ve kısalara yer verilmiştir. Birçok nüshası bulunan eserin müellif tarafından Rebûlevvel 1111 (Eylül 1699), Rebûlevvel 1112 (Ağustos 1700) ve Rebûlâhîr 1113'te (Eylül 1701), istinsah edilen nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Şehid Ali Paşa, nr. 2690; Ayasofya, nr. 4774; Çor-

lulu Ali Paşa, nr. 295). 3. *Âdâbü'l-hükkâm* (*Tercüme-i Tuḥfe-i Mahmûd Muhtevâ*). Musannifek diye bilinen Fâtih Sultan Mehmed devri âlimlerinden Alâeddin Ali b. Muhammed el-Bistâmî'nin Sadrazam Mahmud Paşa için kaleme aldığı devlet adamlarına birtakım nasihatleri içeren Farsça *Tuḥfe-i Mahmûdiyye*'nin çevirisidir. Bursalı Mehmed Tâhir iki adından dolayı bu tercüme-i iki ayrı eser olarak kaydetmiştir. Baş taraftaki ifadelerden eserin III. Ahmed döneminde tercüme edildiği anlaşılmaktadır. Müellif hattıyla yazılmış bir nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde bulunan eser (nr. 4953) 1285'te (1868) İstanbul'da basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

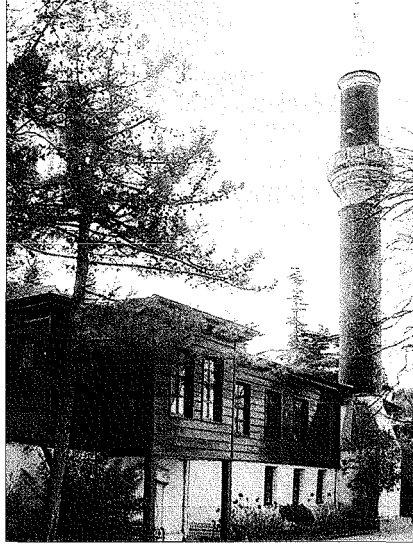
Uşşâkîzâde İbrâhim, *Zeyli-Şekâik* (nşr. H. J. Kissling), Wiesbaden 1965, s. 677-678; Şeyhî, *Vekâyü'l-fuzalâ*, II, 73-74; Müstakimzâde, *Tuḥfe*, s. 415; *Sicill-i Osmânî*, IV, 193; *Osmanlı Müellifleri*, II, 261-262; *İzâhu'l-meknûn*, II, 502.

REŞAT ÖNGÖREN

ra Mustafa Paşa, bu seferin gerçekleşmesini sağlayabilmek için onun da içinde bulunduğu bir gruba vaazlar verdirmişti. Mehmed Efendi, aslında bu işe pek taraftar olmayan padişahın ikna edilmesinde ve kamuoyu oluşturulmasında etkili olmuş, bu durum onu savaşın başlıca teşvikçileri arasına sokmuştu. Bu sebeple IV. Mehmed, kamuoyunda meydana gelen galeyanı hafifletmek üzere çok sevdiği hocasını görevlerinden uzaklaştırdı ve Bursa Kestel'e sürgüne göndermek zorunda kaldı. Sürgün olayı Mehmed Efendi'yi çok üzdü ve bundan az sonra 14 Zilkade 1096'da (12 Ekim 1685) vefat etti. Mezarı Kestel'de yaptırmış olduğu caminin girişinde bulunmaktadır.

Vanî Mehmed Efendi'nin tanınmış iki öğrencisi bulunmaktadır. Bunlardan biri, Edirne Vak'ası'na yol açmasıyla tanınan damadı Şeyhülislâm Seyyid Fezullah Efendi, diğeri şair İshak b. Hasan Tokadı'dır. Mehmed Efendi'nin Ahmed, Mahmud ve Selman isiminde üç oğlu vardır. Adı kaynaklarda geçmeyen bir dördüncü oğlu da Bursa Çendik Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. Oğullarından Ahmed Efendi İstanbul pâyelilerindendi, Selman Efendi de Haremeyn evkafı müfettişiydi. Edirne Vak'ası'nda her ikisi de öldürülmüştür.

IV. Mehmed döneminin dinî ve siyasî alanda en etkili kişilerinden biri olan Mehmed Efendi, XVII. yüzyılın dinî hayatında önemli bir yer tutan mutasavvıf-fakih çekişmesinde fakihlerin yanında yer almıştır. Mutasavvıf şair Niyâzi-i Mısri'nin Bursa'dan Limni adasına sürülmesi, Babaski'de bulunan bir Bektaşî tekkesinin yıkıtılması, Mevlevî ve Halvetî dergâhlarının kapatılmasından sorumlu tutulmaktadır. Niyâzi-i Mısri, Mehmed Efendi ile olan mücadelesini bir eserine yansıtmış ve onun aleyhinde bir âyeti te'vil etmiştir. Tâhâ sûresinin 42. âyetinde geçen "ve lâ teniyâ fi zikrî" ibaresindeki "venâ" fiilinden gelen kelimenin ism-i fâilini alarak, "Benim zikrimde gevşeklik göstermeyin" anlamındaki ifadeyi, "Benim zikrimde Vanî olmayın" şeklinde yorumlamıştır. Ayrıca ebced hesabına dayanarak Vanî'nin kendisine düşman olacağını, fakat sonunda kendisinin üstün geleceğini âyetlerden çıkarmaya çalışmıştır (Ateş, s. 239). Mesihlik iddiasıyla ortaya çıkan Sabatay Sevi'nin Mehmed Efendi huzurunda sorgulanması da bu dönemin önemli olaylarından biridir.



Vanî Mehmed Efendi'nin Vaniköy'de inşa ettirdiği cami

Mehmed Efendi'nin bazı hayratı vardır. Eskiden Papaz Bahçesi, Papaz Korusu denilen Üsküdar yakınlarındaki bir semti IV. Mehmed hocasına bağışlamış ve Boğaziçi'nde bulunan bu semt daha sonraları onun ismiyle Vaniköy diye anılmıştır. Semtin imarında Mehmed Efendi'nin büyük katkıları olmuştur. 1076 (1665) yılında buraya Vaniköy Camii'ni yaptırmış, ayrıca evler ve caminin yanına bir medrese inşa ettirmiştir. Cami ve ona ait bir yalı bugün halen mevcuttur. Padişah, Mehmed Efendi'ye cizye ve gümrük muhasebelerinden 2000 akçe verdirmiş, Bursa'da Kestel Kalesi ve çevresindeki birçok köyü de ona temlik ettirmiştir. Mehmed Efendi Kestel'de mescid, medrese ve imaret yaptırmıştır. Kestel'deki cami sürgününden önce 1084 (1673) yılında yapılmıştır.

Eserleri. Mehmed Efendi dinî-siyasî içerikli konularla ilgili olarak birtakım risâleler kaleme almış ve o dönemde çok okunan bazı eserlere hâşiyeler yazmıştır. 1. *Arâ'isü'l-Kur'an ve nefâ'isi'l-Furkân ve ferâdîsü'l-cinân*. Mehmed Efendi'nin en önemli eseri olup Kur'an kıssalarının bir tefsiri mahiyetindedir. İki bölümden meydana gelen eserin birinci bölümünde, âlemin yaratılışından başlamak üzere Kur'an'da adı geçen peygamberlerin kıssalarını anlatan âyetlerin tefsiri yapılmakta, ikinci bölümde Hz. Peygamber'in doğumundan vefatına kadarki hayatı il-

gili âyet, hadis ve rivayetlere dayanılarak anlatılmaktadır. Bu bölümün sonunda Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti ve onun yalancı peygamberlerle mücadelesi söz konusu edilmektedir. Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi'nde bir (nr. 21525), Süleymaniye Kütüphanesi'nde dokuz, Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde de bir adet olmak üzere toplam on bir nüshası bilinmektedir. Brockelmann, bir yazmasının da Berlin Devlet Kütüphanesi'nde (nr. 1030) kayıtlı bulunduğunu söylemektedir (GAL, II, 581). 2. *A'mâlü'l-yevm ve'l-levl*. Mehmed Efendi'nin sabah ve akşam yapmış olduğu, hadislerde yer alan dua ve zikirleri içeren bu risâlesinin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bazı nüshaları bulunmaktadır (Lala İsmâil, nr. 727/4; Lâleli, nr. 164/1). 3. *Tasavvufî Bid'atlardan Sakınmaya Dair Bir Risâle*. Cehren zikir yapmanın mekruh olduğunu ortaya koyan eser Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Hacı Beşir Ağa, nr. 406/3). Risâle bazı nüshalarda *Risâle fi kerâhiyyât el-cehr bi'z-zikr* (Esad Efendi, nr. 3819/2; Lala İsmâil, nr. 685/1) ve *Risâle fi hakkî'l-farz ve's-sünne ve'l-bid'a fi ba'zî a'mâl* (Kasîdecizâde, nr. 663/1) ve *Risâle fi reddi ahvâlî'l-mübeddîn* (Hafîd Efendi, nr. 453/3) adıyla da kaydedilmiştir. 4. *Münşeât*. Mehmed Efendi'nin zamanın devlet büyüklerine yazmış olduğu mektupları ve bazı törenlerde yaptığı duaları içermektedir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4308). Onun çeşitli konularda birkaç vaktan oluşan bazı ta'likat ve risâleleri de vardır (Pazarbaşı, s. 56-59).

BİBLİYOGRAFYA :

Vanî Mehmed Efendi, *Arâ'isü'l-Kur'an*, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 21525, vr. 1^b; *Keşfü'z-ẓunûn*, İstanbul 1943, II, 1131; İshak b. Hasan Tokadı, *Nazmü'l-ulûm*, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 70, vr. 66^p; Naîmâ, *Târih*, İstanbul 1147, II, 601; Uşşâkizâde İbrâhim, *Hadâyîku'l-hakâyik fi tekmilîti's-Şekâyik Zeyli*, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 949, vr. 269^p-273^p; Silâhdar, *Târih*, I, 757; Belîğ, *Güldeste*, s. 209; Râşid, *Târih*, İstanbul 1153, I, 90, 387; Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-cevâmi'*, II, 168-169; Hammer, *Osmanlı Devleti Tarihi* (trc. Mehmed Atâ, nşr. Münir Çevik - Erol Kılıç), İstanbul 1986, XI, 152; *Sicill-i Osmanî*, IV, 710, 718; *Osmanlı Müellifleri*, II, 50; Brockelmann, *GAL*, II, 581; *Hedîyyetü'l-ârifin*, II, 299; *Kehhâle*, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, IX, 102; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, s. 366, 417, 437; Süleyman Ateş, *İşâri Tefsir Okulu*, Ankara 1974, s. 239; *Türkiye'de Vakıf Abideleri ve Eski Eserler*, Ankara 1986, IV, 28-30; Erdoğan Pazarbaşı, *Vanî Mehmed Efendi ve Arâ'isü'l-Kur'an*, Ankara 1997; Abdülbaki Gölpınarlı, "Niyazi Mısri", *İA*, IX, 305-307; İsmet Parmaksızoğlu, "Mehmed Efendi, Vânezâde", *TA*, XXIII, 407.



ERDOĞAN PAZARBAŞI

MEHMED EFENDİ,**Yâkubzâde**

(ö. 1077/1666)

**Halvetî şeyhi,
şair ve dinî eserler bestekârı.**


Bursa'nın Karaağaç mahallesinde doğdu. Aynı mahalledeki Halvetî Tekkesi şeyhi Yâkub Efendi'nin oğludur. Kur'an kıraati ve hitabet sahalarında Bursa'nın en önemli kişisi olarak bilinen babasının yanında sülûkunu tamamladı ve ondan icazetnâme aldı. Bu arada dönemin diğer âlimlerinin derslerini takip ederek kendini yetiştirdi. Babasının 17 Cemâziyelevvel 1052'de (13 Ağustos 1642) vefatı üzerine adı geçen tekkenin şeyhliğine getirildi. Dinî eserler bestekârı Gülşenî Kefeli Derviş Abdi Bursa'ya geldiğinde Mehmed Efendi onu tekkesinde bir müddet misafir etmiş, bu sırada kabiliyet ve vukufunu görerek tekkenin zâkirbaşılığına tayin etmiştir. Yirmi dört yılı aşkın bir süre tekke de şeyhlik yapan Mehmed Efendi 17 Cemâziyelevvel 1077 (15 Kasım 1666) tarihinde vefat etti ve tekkenin hazîresinde babasının mezarının yanına defnedildi. Yerine oğlu İbrâhim Efendi postnişin oldu.

Mehmed Efendi, kaleme aldığı şiirlerinin yanında bestelediği eserlerle de dönemin tanınmış sanatkârları arasında yer almıştır. Şiirlerinde "Bîçâre" mahlasını kullanmış, ancak bugüne kadar bir divanına rastlanmamıştır. El yazması güfte mecmualarında bazı dinî besteleri görmekteyse de günümüze sadece "Milik-i bekâdan gelmişem" mısraı ile başlayan güftesi Yunus Emre'ye ait bir ilâhisi ulaşmıştır. Güfte mecmualarında nevâ makamında kayıtlı olan bu eser zamanımızdaki bazı nota neşriyatında gerdâniye makamında yayımlanmıştır (*Yunus ilâhileri Gûldestesi*, s. 138-139; Hatipoğlu, s. 57-58). Mehmed Efendi ayrıca *Tarikatnâme-i Halvetiyye* adlı bir eser kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Beliğ, *Gûldeste*, s. 138-139; Şeyhî, *Vekâiyü'l-fuzalâ*, II, 145, 562-563; Müstakimzâde, *Mecmûa-i ilâhiyyât*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 30^a, 33^b; Mehmed Fahrreddin, *Gûlzâr-ı İrfan*, Âtif Efendi Ktp., nr. 1923, vr. 162^b-163^a; Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, V, 19-20; Mehmed Şemseddin, *Bursa Dergâhları: Yâdigâr-ı Şemsi* (haz. Mustafa Kara - Kadir Atlansoy), Bursa 1997, s. 604-605; Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi*, İstanbul 1942, I, 35, 51, 72-73; *Yunus ilâhileri Gûldestesi*, Ankara 1991, s. 54-55, 138-139; Ahmet Hatipoğlu,

Besteleriyle Yunus Emre ilâhileri, Ankara 1993, s. 57-58; Özalp, *Türk Musikisi Tarihi*, I, 372-373; Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, İstanbul 2001, s. 164-165; Öztuna, *BTMA*, II, 40.

 NURİ ÖZCAN

**MEHMED EFENDİ,
Yirmisekiz Çelebi****(bk. YİRMİSEKİZ ÇELEBİ
MEHMED EFENDİ).****MEHMED EMİN, Edib****(bk. EDİB MEHMED EMİN).****MEHMED EMİN AĞA**

(ö. 1815)

Hassa başmimarı.

İnşaat defterlerinde Hâfız Mehmed Emin imzasını kullanmıştır. Onunla ilgili en önemli bilgiler, 2 Ocak 1802 tarihli Hassa Mimarları Ocağı mimar halifelerinin listesinde yer almaktadır (BA, Cevdet-Maarif, nr. 5481). Buna göre Hacı Ali oğlu Selânikli Hâfız Mehmed Emin, 2 "sağ akçe" yevmiye ile 7 Mart 1785 tarihinde mimar halifesi olarak tayin edildi. Mimar halifeliği süresince önemli işlere imza attı. 1795'te Kırım yakınlarındaki Anapa Kalesi'nin tamiratını (BA, Cevdet-Nafia, nr. 47), 10 Mayıs 1802'de Lârende'de medfun Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin annesinin türbe ve tekkesinin tamiratını (BA, Cevdet-Evkaf, nr. 11763) gerçekleştirdi. Bu arada 1802 yılında Hasköy Mühendishânesi'nde eğitim almaları sağlanan kırk altı mimar halifesinin arasında yer alarak bilgisini arttırdı (BA, Cevdet-Maarif, nr. 3964).

Mehmed Emin Ağa üç dönem Hassa başmimarlığı yaptı. İlk başmimarlığı 1807 ortalarından 1808 sonuna kadar sürdü. Bu dönemde 17 Ekim 1807'de Hasbahçe Kayıkhânesi'nin inşasını (BA, Cevdet-Saray, nr. 3063), 24 Ekim 1807'de Enderûn-ı Hümâyün Cebehânesi yanında Tüfenkhâne ve ambar inşasını (BA, Cevdet-Askeri, nr. 20704), 26 Aralık 1807'de Humbarahane Kışlası tamiratını (BA, D.BŞM, nr. 7482), 10 Şubat 1808'de Boğaziçi Yûşâ tepesinde tabya inşasını (BA, Cevdet-Askeri, nr. 14829), 15 Temmuz 1808'de dergâh-ı âli kapıcıbaşılıklarının tamiratını (BA, Cevdet-Askeri, nr. 15915) ve 6 Eylül 1808'de Rumeliböğazi Feneri'nin

tamiratını (BA, Cevdet-Askeri, nr. 45080) yaptı.

Halefî Seyyid Mustafa Ağa'nın 1808 yılı sonlarındaki birkaç aylık görevinin ardından 1809 ortalarına kadar yaptığı ikinci dönem başmimarlığında 7 Şubat 1809'da Sultanahmet'te Cebehâne Kışlası yanında bir yangın sonucu harap olan Abdurrahman Şâmî Türbesi ve türbedar odasının inşasını (BA, Cevdet-Evkaf, nr. 8352), 16 Şubat 1809'da Beşiktaş Sahilsaray'ında yeni bir kasır inşasını (BA, Cevdet-Saray, nr. 4431) ve 29 Mart 1809'da Haliç ve Boğaziçi'ndeki iskelelerin tamiratını (BA, Cevdet-Belediye, nr. 1766) gerçekleştirdi.

Seyyid Mustafa Ağa ile altı aya yakın bir görev değişikliğinden sonra 1810 yılı başlarında üçüncü defa Hassa başmimarı oldu. Ölümüne kadar devam eden bu dönemde Mart 1810'da Bâbiâlî'de harem dairesinin yıkılan tavanının (BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 1224), 28 Mayıs 1810'da yeniçeri kışlalarında eski odaların (BA, Cevdet-Askeri, nr. 12383), 10 Ağustos 1810'da Dâvud Paşa Sarayı'nda cami, mutfak ve birkaç kasrın (BA, Cevdet-Saray, nr. 3315), 30 Kasım 1810'da Enderûn-ı Hümâyün Cebehânesi büyük kubbesinin (BA, Cevdet-Saray, nr. 2537), 2 Ağustos 1812'de Kasımpaşa ve Meyyit İskeleyi ile Tatavla yakınındaki Kızılköprü'nün (BA, Cevdet-Belediye, nr. 3078), 10 Ağustos 1812'de Taksim Topçu Kışlası'nın (BA, Cevdet-Askeri, nr. 7070), 9 Ekim 1813'te Mirâhur Kasrı yakınındaki Karaağaç İskeleyi'nin (BA, Cevdet-Saray, nr. 3688) ve 12 Aralık 1814'te Tophane'de Arabacılar Kışlası Zâbitan Dairesi, marangozhane ve ahırlarla Şehremini'de büyük araba ambarlarının (BA, Cevdet-Askeri, nr. 41631) tamiratını yaptı.

Mehmed Emin Ağa İstanbul'da vefat etti. Ölümü ve yerine Ali Rızâ Efendi'nin tayinine ilişkin, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde yer alan 23.207 numaralı hatt-ı hümâyunun tarihi 1235 (1820) olarak kaydedilmişse de 29 Receb 1230 (7 Temmuz 1815) tarihli Cevdet Askerî 14.302 numaralı belgede kendisinden "müteveffa" olarak söz edilmesi sebebiyle hatt-ı hümâyunun tarihi 1230 (1815) olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, HH, nr. 23207, 1230/1815; nr. 26752, 1230/1815; BA, Cevdet-Askeri, nr. 7070, 20 Receb 1227; nr. 12383, 23 Rebiülâhîr 1225; nr. 14302, 29 Receb 1230; nr. 14829, 12 Zilhicce 1222; nr. 15915, 25 Cemâziyelevvel 1223; nr. 18526, 7 Muharrem 1217; nr. 20704, 21 Şâban 1222; nr. 41631, 19 Zilhicce 1229; nr. 45080, 15 Receb 1223; BA, Cevdet-Maarif, nr. 3964, 17 Ramazan 1216; nr. 5481, 27 Şâban 1216;



Ankaravî
Mehmed
Emin Efendi
Medresesi –
Sarachane /
İstanbul

BA, Cevdet-Evkaf, nr. 8352, 21 Zilhicce 1223; nr. 11763, 17 Şevval 1218; BA, Cevdet-Saray, nr. 2537, 3 Zilkade 1225; nr. 3063, 14 Şâban 1222; nr. 3315, 9 Receb 1225; nr. 3688, 13 Şevval 1228; nr. 4431, gurre-i Muharrem 1224; BA, Cevdet-Belediye, nr. 1766, 12 Safer 1224; nr. 3078, 12 Receb 1227; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 1224, Safer 1225; BA, Cevdet-Nafia, nr. 47, 1210; BA, D.BŞM, nr. 7482, 25 Şevval 1222; Mustafa Cezar, "Sanatta Batıya Açılış Döneminde Mimarlar", 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Bildiriler, Ankara 1995, I, 479-488; Uğur Tanyeli, "19. Yüzyıl Türkiye'sinde Mimari Bilgi Alanının Yeniden Biçimlenişi", 19. Yüzyıl İstanbul'unda Sanat Ortamı, İstanbul 1996, s.81-94; Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Osmanlı'da Baş Mimarlar", Türk Dünyası Kültür Atlası: Osmanlı Dönemi, İstanbul 2002, IV, 250-326; a.mlf., "Mehmed Emin Efendi", Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, II, 134.



SELMAN CAN

MEHMED EMİN ÂLÎ PAŞA

(bk. ÂLÎ PAŞA, Mehmed Emin).

MEHMED EMİN EFENDİ, Ankaravî

(ö. 1098/1687)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1028'de (1619) Ankara'da doğdu. Doğum yerine nisbetle Ankaravî veya Engürî diye anılır. Babası Ankara'da ticaretle uğraşan Hüseyin Efendi'nin hizmetinde bulunarak ondan ilim tahsil etti. Ardından Şeyhülislâm Zekeriyâzâde Yahyâ Efendi'ye mü'lâzım oldu. Bir süre küçük dereceli medreselerde görev yaptıktan sonra 1060 Şevvalinde (Ekim 1650) ibtidâ-i hâric derecesiyile Nallı Mescid yakınındaki Mehmed Ağa Dârülhadis'nde görevlendirildi. Şevval 1066'da (Ağustos 1656) Perviz Efendi, ertesi yıl Cezerî Ka-

sım Paşa medreselerine tayin edildi ve fetva emaneti görevini üstlendi. Aynı yıl Sekban Ali, Şâban 1068'de (Mayıs 1658) Haydar Paşa ve Ayşe Sultan, iki yıl sonra Sahn-ı Semân, Safer 1072'de (Ekim 1661) Zâl Paşa Sultânî, Şevval 1072'de (Haziran 1662) İsmihan Sultan ve ertesi yıl Süleymaniye medreselerinde görev yaptı.

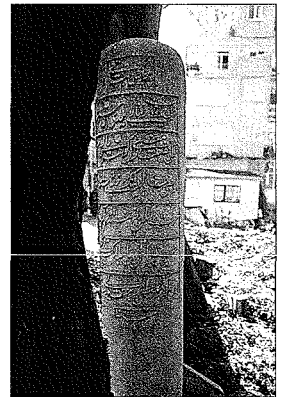
Daha sonra kadılık görevine geçen Mehmed Emin Efendi 1074 Rebiülevvelinde (Ekim 1663) Yenişehir kadısı oldu ve iki yıl sonra azledildi. İstanbul'a dönüşünde ikinci defa fetva eminiği vazifesine getirildi. 1076 Cemâziyelâhîrinde (Aralık 1665) Pınarhisar ve Keşan kazaları arpalık olarak kendisine verildi. Şevval 1077'de (Nisan 1667) Bursa kadılığına tayin edildi, bu arada fetva eminiği görevini de sürdürdü. Ertesi yılın eylülünde Ankara arpalık olarak kendisine verildi. Receb 1080'de (Aralık 1669) Mısır, bir yıl sonra Mekke kadılığına tayin edildiyse de vazifeye başlamadan tekrar İstanbul'a çağrıldı ve Safer 1082'de (Haziran 1671) İstanbul kadılığına getirildi. Muharrem 1083'te (Mayıs 1672) Anadolu, Rebiülevvel 1084'te (Haziran 1673) Rumeli kazaskerliğiyle görevlendirildi. Bu sırada Şeyhülislâm Minkârizâde Yahyâ Efendi'nin rahatsızlığı sebebiyle sekiz ay ona nâiblik yaptı ve fetva işlerinde yardımcı oldu. 1087'de (1676) azledilerek Murtazââbâd, Yörükân-ı Ankara ve Çukurcuk kazaları ilâvesiyle Ankara kazası kendisine arpalık olarak verilen Mehmed Emin Efendi bu arada kitap telifiyle de meşgul oldu ve *Tenvîrû'l-ebşâr*'a hâşiye yazdı. 1092'de (1681) Galata kazası arpalık olarak verildi. 1096 Cemâziyelevvelinde (Nisan 1685) ikinci defa Rumeli kazaskerliğine ve ertesi yıl Çatalcalı Ali Efendi'nin yerine şeyhülislâmlığa getirildi (9 Zilkade 1097 / 27 Eylül 1686).

Şeyhülislâmlığı esnasında IV. Mehmed'i avcılığa olan düşkünlüğü, serhad boyla-

rından gelen kötü haberler yüzünden ortaya çıkan dedikodular ve halkın infiali sebebiyle uyarıp devlet işleriyle ilgilenmeye ikna ederek ayaklanmanın önlenmesinde önemli rol oynadı. IV. Mehmed'in saltanatının son yılında ortaya çıkan karışıklıklar esnasında padişahın oğlu Mustafa'nın yerine kardeşi Süleyman'ın padişah olmasına destek verdiyse de onun cülûsunu göremeden 26 Zilhicce 1098'de (2 Kasım 1687) vefat etti ve Çarşamba semtinde Kovacı Dede Camii haziresine defnedildi. Şeyhülislâmlığı bir yıl bir ay beş gün sürmüştür.

Mehmed Emin Efendi'nin ulemâ arasında seçkin bir yeri olup usul, fûrû ve tefsir ilimlerinde mütehassıstı. Kaynaklarda vakur, doğru sözlü, iyilik sever, olgun ve müşfik bir kişi olarak nitelenir. Ankara'da bir cami ile bir dersane yanında yirmi dört çeşme, bir hamam, bir kervansaray ve bir mektep yaptırdığı gibi vasiyeti gereği vakıflarının zevâidiyle İstanbul'da Şehzadebaşı'nda varlığını günümüzde de sürdüren ve Belediye Sarayı ile Hoşkadem Mescidi arasında bulunduğundan Hoşkadem Medresesi adıyla da anılan bir medrese inşa ettirmiştir.

Eserleri. 1. Fetâvâ-yı Ankaravî*. Ulemâ arasında bir hayli kabul gören eser, şeyhülislâmın kendi fetvalarından oluşan mecmuaların aksine fikhî meselelerde genellikle müftâ - bih olan görüşlerin toplandığı bir eserdir. Kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunan kitap 1281 (1864) yılında Bulak'ta ve İstanbul'da iki cilt halinde basılmıştır. 2. *Hâşiyetü Tenvîri'l-ebşâr*. Şemseddin Muhammed b. Abdullah et-Timurtaşî'nin 995'te (1587) tamamladığı fûrûa dair *Tenvîrû'l-ebşâr ve câmi'u'l-bihâr* adlı eserin Arapça hâşiyesidir. Mehmed Emin Efendi'nin 1087'de (1676) Rumeli kazaskerliğinden azledildikten sonra Ankara'da ikamet ettiği esnasında yazdığı bu hâşiyeye



Ankaravî
Mehmed
Emin
Efendi'nin
Kovacı
Dede
Camii
haziresindeki
mezar taşı

nin nüshasına rastlanmamıştır. 3. Âyetü'l-kürsî Tefsiri. Bakara sûresinin 255. âyetinin tefsirinden ibaret olup Petersbourg'da kayıtlı bir nüshasının bulunduğu kaydedilmektedir (Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 647).

BİBLİYOGRAFYA :

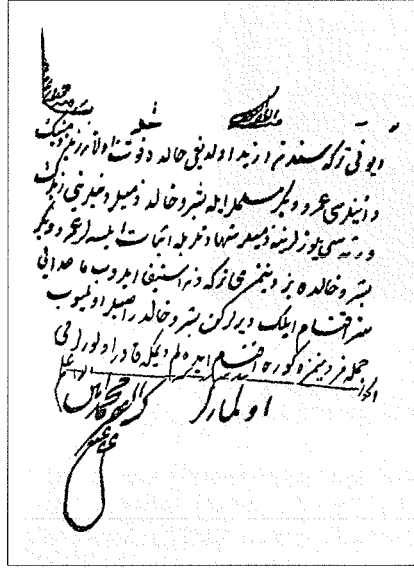
Keşfü'z-zunûn, I, 501; Muhibbî, *Hulâşatü'l-eşer*, IV, 314-315; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâyiât* (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 22, 38, 73-74, 219, 245, 250, 259, 261, 263; Uşşâkizâde, *Zeyl-i Şekâik* (nşr. H. J. Kissling), Wiesbaden 1965, s. 537-539; Silâhdar, *Târih*, II, 247, 288-289; Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzalâ*, I, 543-545; Râşid, *Târih*, I, 261, 294, 304, 331, 494, 524, 530-531; *Devhatü'l-meşâiyih*, s. 72-73; Mehmed Şem'î, *İlâveli Esmârü'l-tevârih*, İstanbul 1295, s. 117; Mustafa Nûri Paşa, *Netâyicü'l-vukûât* (nşr. Mehmed Gâlib Bey), İstanbul 1327, II, 86; *Sicill-i Osmânî*, IV, 188; *İlmiyye Salnâmesi*, s. 487-488; *Osmanlı Müellifleri*, II, 25; Serkîs, *Mu'cem*, I, 494-495; Brockelmann, *GAL*, II, 575-576; *Suppl.*, II, 647; *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 300; Zirikî, *el-A'lâm*, VI, 335; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, s. 486, 489-490; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, IX, 234; Danişmend, *Kronoloji*², V, 130; Mübahat S. Kütükoğlu, *1869'da Faal İstanbul Medreseleri*, İstanbul 1977, s. 25-27; Ali Uğur, *The Ottoman 'Ulema in the Mid-17th Century: An Analysis of the Vakâ'iu'l-Fuzalâ of Mehmed Şeyhi Efendi*, Berlin 1986, s. 591-593; Ahmet Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990, s. 136; Cezzâr, *Medâhilü'l-mü'ellifîn I*, 115-116; İsmail Yaktı, "Şeyhülislâm Ankaravî Mehmet Efendi", *TDA*, sy. 51 (1987), s. 9-42; *Kâmûsü'l-a'lâm*, I, 439.

TAHSİN ÖZCAN

MEHMED EMİN EFENDİ, Hayâtizâde (ö. 1160/1747)

Osmanlı şeyhülislâmı.

IV. Mehmed devri hekimbaşısı olan yahudi mühtedisi Mustafa Fevzi Efendi'nin torunu ve müderris Ahmed Efendi'nin oğludur. Medrese tahsilinden sonra müderrislik ruûsunu elde edip ailesinin nüfuzu sayesinde süratle yükseldi. Önce Yenişehir kadılığına tayin edildi, 1147'de (1734) Edirne kadısı oldu, kardeşi Mustafa Fevzi Efendi'nin emekliye ayrılması üzerine Zilkade 1148'de (Mart 1736) Mekke pâyesiyile (*İlmiyye Salnâmesi*, s. 184) hekimbaşılığa getirildi, arkasından İstanbul kadılığı pâyesine ulaştı. 26 Zilkade 1150'de (17 Mart 1738) bilfiil İstanbul kadısı oldu. 1152'de (1739) kadılıktan alındı, 13 Zilkade 1152'de (11 Şubat 1740) Rumeli kazaskerliğine yükseldi. Örfî müddetini tamamlamasının ardından azledildi (16 Cemâzîyelâhir 1154 / 29 Ağustos 1741). Bir süre mâzul olarak kaldıktan sonra Pî-



Hayâtizâde Mehmed Efendi'nin bir fetvası (*İlmiyye Salnâmesi*, s. 522)

rîzâde Mehmed Sâhib Efendi'nin hastalığı sebebiyle azledilmesi üzerine I. Mahmud tarafından 13 Rebülevvel 1159'da (5 Nisan 1746) şeyhülislâmlığa getirildi. Mehmed Emin Efendi, kısa süren şeyhülislâmlığı sırasında giderek yoğunlaşan Avrupa meseleleriyle ilgilenmiş, özellikle Fransa, Avusturya, Prusya ve Osmanlı siyasi münasebetleri ve müzakerelerinde Fransız siyaseti taraftarı olarak Humbaracı Ahmed Paşa ile birlikte hareket etmiştir (Uzunçarşılı, IV/2, s. 208).

Yedi ay kadar meşihatta kaldıktan sonra rahatsızlığı sebebiyle fetva vazifesini ve şeyhülislâmlıktaki idari işleri takip edememesi, ayrıca çok gösterişli bir hayat yaşaması, ulemâya karşı sert muamelesi tepki çekmeye başladı ve bilhassa ulemânın huzursuzluğuna yol açtı. Bunun üzerine 9 Şevval 1159'da (25 Ekim 1746) azledilerek Bursa'da ikamete mecbur tutuldu. Kendi arzusu ve halefi Şeyhülislâm Mehmed Zeynî Efendi'nin işaretiyle Mekke kadılığına tayin edildiyse de Şam'da rahatsızlanarak görevinden istifa etti. Yine Zeynî Efendi'nin teklifiyle Bursa'da ikamet etmesi için Ramazan 1160'ta (Eylül 1747) bir ferman çıkarıldı (BA, MD, s. 153, s. 117), fakat bu emir eline ulaşmadan Şam'da vefat etti. Hekimbaşılıktan şeyhülislâmlığa yükselen ilk âlim olan Hayâtizâde'nin herhangi bir eseri olduğuna dair bir kayda rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, MD, nr. 153, s. 117; İzzî, *Târih*, İstanbul 1199, vr. 55^{a-b}, 172^{a-b}; Subhî, *Târih*, İstanbul 1199, vr. 121^b, 162^b, 201^b; *Devhatü'l-meşâiyih*, s. 84; *Sicill-i Osmânî*, I, 406; *İlmiyye Salnâmesi*, s. 184, 521-522, bir fetva örneğiyle birlikte; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/2, s. 208, 475; Danişmend, *Kronoloji*, V, 140.

MEHMET İPŞİRLİ

MEHMED EMİN EFENDİ, Kazasker (ö. 1196/1782)

Devlet adamı
ve dinî eserler bestekârı.

1140 Şâbanı ortalarında (Mart 1728 sonları) İstanbul'da doğdu (Cevdet, II, 180). Dîvân-ı Hümâyûn çavuşlarından bir zâtın oğlu olduğundan Çavuşzâde diye de anılır (*Sicill-i Osmânî*, I, 412). Sesinin güzelliğiyle III. Osman'ın dikkatini çekmesi üzerine Safer 1170'te (Kasım 1756) saraya ikinci imâm-ı sultânî tayin edilerek müderrislik pâyesini verildi. 1171 yılı ortalarında (1758 başları) önce vekâleten, bir yıl sonra da asaleten birinci imam oldu (Cevdet, II, 180).

Mehmed Emin Efendi, Zilkade 1184'te (Şubat-Mart 1771) Selânik kadılığına tayin edildi. 1188'de (1774) Edirne, arkasından Mekke pâyelerini, Cemâziyelevvel 1189'da (Temmuz 1775) İstanbul pâyesini aldıktan sonra aynı yılın şâbanında (ekim) Anadolu pâyesine yükseltildi. 1 Zilhicce 1191'de (31 Aralık 1777) Anadolu kazaskeri oldu. Mehmed Süreyyâ bu göreve Cemâziyelevvel 1191'de (Haziran 1777) getirildiğini belirtmektedir (*Sicill-i Osmânî*, I, 412). Şâban 1194'te (Ağustos 1780) padişah başımamlığından ayrıldı. Mehmed Emin Efendi, Rumeli kazaskerliğine yükseltileceği sırada felç geçirdi ve 17 Zilkade 1196 (24 Ekim 1782) tarihinde vefat etti; bugün İstanbul'un Kadıköy ilçesinde yer alan Rasimpaşa mahallesindeki Ayrılık Çeşmesi Mezarlığı'na defnedildi.

Mehmet Suphi Ezgi, *Nazarî-Amelî Türk Musikisi* adlı eserinde Mehmed Emin Efendi'nin hayatı hakkında bilgi verirken onunla Şeyhülislâm Sâlih efendizâde Mehmed Emin Efendi'yi (ö. 1191/1777) karıştırmıştır. Bestelediği dinî eserlerle dönemin müsikînasları arasında yer alan Mehmed Emin Efendi'nin günümüze sadece Irak makamında bir durağı ulaşmıştır. Suphi Ezgi, onun müsikideki kudretine bu eserin şahit olduğunu söy-

lemektedir (IV, 113-115; Irak makamında-ki durağın notası da aynı sayfalarda yer almaktadır; durağın notası için ayrıca bk. a.m.f., *Türk Musikisi Klasiklerinden Temcit-Na't-Salat-Durak*, s. 41-42).

BİBLİYOGRAFYA :

Cevdet, *Tarih*, II, 180; *Sicill-i Osmâni*, I, 411, 412; Subhi Ezgi, *Nazarî-Amelî Türk Musikisi*, İstanbul 1940, IV, 113-115; a.m.f., *Türk Musikisi Klasiklerinden Temcit-Na't-Salat-Durak*, İstanbul 1945, s. 41-42; "Mehmed Emin Efendi, Kazasker", *TA*, XXIII, 408; Öztuna, *BTMA*, II, 40-41.



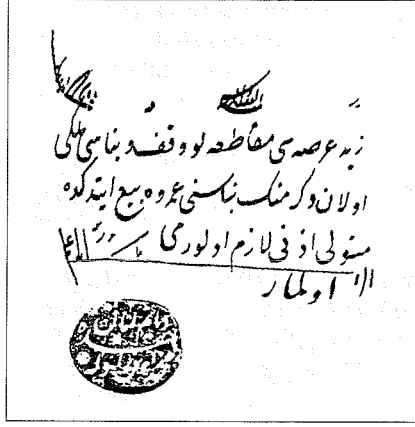
HASAN AKSOY

MEHMED EMİN EFENDİ, Sâlih efendizâde (ö. 1191/1777)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1117'de (1705) Edirne'de doğdu. II. Mustafa'nın Anadolu kazaskerliği pâyesiyle imamı olan Topkapılı Sâlih Efendi'nin oğludur. Miyop olması sebebiyle gözlük kullandığı için Camgöz lakabıyla da anılır. Tahsilini medresede ve özel hocalardan tamamladıktan sonra on beş yaşında müderris oldu (1132/1720). Çeşitli müderrislik ve kadılıkalarda bulundu. 1160'ta (1747) Selânik, 1166'da (1753) Şam, 1171'de (1758) Medine, 1174'te (1761) İstanbul kadısı oldu.

1181'de (1767) önce Anadolu kazaskerliği pâyesini aldı. 1184'te (1770) bilfiil kazaskerliğe getirildi. 1188'de (1774) Rumeli kazaskeri oldu. Bu görevdeyken 29 Cemâziyelevvel 1189'da (28 Temmuz 1775) İvazpaşazâde İbrâhim Beyefendi yerine şeyhülislâmlığa tayin edildi. Bir yıl dört ay bu görevde kaldıktan sonra idaredeki gevşekliği, hatta kendi maiyetindekilere bile söz geçirememesi sebebiyle 19 Şevval 1190'da (1 Aralık 1776) azledildi ve İstanbul'dan uzaklaştırılarak Bursa'ya gönderildi. 4 Muharrem 1191'de (12 Şubat 1777) vefat etti ve Emîr Buhârî Camii hazîresine defnedildi. Şem'dânizâde Süleyman Efendi, onun 130 mülâzımın müderrislik imtihanı sırasında azledilip Üsküdar'daki konağına nakledildiğini, azil sebebinin çok olduğunu, artık müsamaha gösterilir tarafı kalmadığını, adamlarının uygunsuz işler yaptıklarını ifade eder (*Mürî't-tevârîh*, III, 43). Diğer kaynaklarda cömertliği, dostlarına ve fakirlere yardımı, ayrıca vefakâr tavırlarıyla anılır. Çarşamba'da Murad Molla Tekkesi'ne "nân-bahâ" ve "hatm-i hâcegân" ücretleri, Topkapı'da evinin yakınındaki Ahmed Paşa Camii görevlilerine ücretler ve medresede kalan-



Sâlih efendizâde Mehmed Emin Efendi'nin mührü fetvası (*İlmîyye Salnâmesi*, s. 545)

lara yine nân-bahâ adıyla vakıflar tahsis ettiği bilinmektedir.

Bazı kaynaklarda yemek meraklısı olduğu, zaman zaman padişah için de yemek hazırlatıp gönderttiği belirtilir. Devlet memurlarının ramazan ayında Bâbiâli'deki iftarlarının ertesi günü şeyhülislâm konağında iftara katılmaları onun döneminde âdet haline gelmiştir. Kendisinin oldukça muğlak ibareli on beş varaklık yazma halinde bir biyografi risâlesi bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3380). Kaynaklarda herhangi bir eserinden bahsedilmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Salihzâde Muhammed Emin Efendi Terce-me-i Halî, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3380; Şem'dânizâde, *Mürî't-tevârîh* (Aktepe), III, 43; *Devhatü'l-meşâyih*, s. 106; Cevdet, *Tarih*, II, 48-49; *İlmîyye Salnâmesi*, s. 543-545 (iki fetva örneği); Danişmend, *Kronoloji*, V, 144.



MEHMET İPŞİRLİ

MEHMED EMİN PAŞA, Kıbrıslı (1813-1871)

Osmanlı sadrazamı.

Kıbrıs'ın Baf kazasında doğdu. Babası Hazine-i Hümayun kethüdâsı Mehmed Emin Efendi'nin kardeşi Hüseyin Efendi'dir. Amcası sayesinde İstanbul'a giderek Enderun'da Hazine Odası'na kabul edildi. Hassa 4. Alayı'nın 2. Taburu'nda yüzbaşı olarak askerliğe başladı ve Mâbeyn-i Hümayun Karakolu'na verildi. 1833-1834 yıllarında Londra ve Paris'te eğitimine

devam etti. Dönüşünde kolağası oldu. Hassa Ordusu'nun 5. Alayı'nın 2. Taburu'nda binbaşı olarak görevlendirildi. Fakat öğrenimini tamamlamak ve Osmanlı talebelerine nezaret etmek için tekrar Paris'e gönderildi. Sultan Abdülmecid'in cülusunda (1839) İstanbul'a geldi. Miralay rütbesine yükselerek Tophane'ye, oradan da mirivâlikla Tophane Meclisi üyeliğine getirildi (1839-1840). Başarılı hizmetleriyle sultanın dikkatini çekince Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî'ye tayin edildi (1840). Burada iken bir süre redif askeri celbi için Sinop, Kastamonu, Bolu ve Ankara'ya gitti. Ancak 1843 tensikatında mülkiye hizmetlerinde kullanılmak üzere mirivâlik rütbesi mîr-i ümerâliğe dönüştürülünce altı ay kadar açığa kaldı. Aralık 1844 tarihinde tekrar fiilî göreve çağrılarak Akkâ Kalesi kumandanlığına ve bir yıl sonra Kudüs mutasarrıflığına gönderildi. 1846'da mîr-i mîrânlık rütbesine yükseltildi. Fakat 1847'de azledilip altı aylık bir bekleme süresinin ardından rütbesiyle bağdaşmayan bir görev olan Tırnova kaymakamlığına tayin edilince istifa etti.

Tophane Müşiri Ahmed Fethi Paşa'nın himmetiyle oldukça önemli bir görev olan Belgrad muhafızlığına tayin edildiyse de bir ay gibi kısa bir süre sonunda bu görevinden alındı (1848). İki ay beledikten sonra Tırhala mutasarrıflığına tayini çıktı. Ancak göreve başlamadan yine Ahmed Fethi Paşa'nın yardımıyla vezir rütbesiyle taltif edilerek Londra sefâretine gönderildi. Londra'da bulunduğu sırada Osmanlı Devleti'nin karşı karşıya geldiği Macar mültecileri sorununun çözümünde önemli rol üstlendi. Bu sırada Halep'te çıkan isyanın Mehmed Emin Paşa gibi tecrübeli bir asker tarafından bastırılabilceği düşünüldüğünden merkeze çağrıldı ve Halep valiliğine gönderildi (1850). Burada isyanı bastırıp ve asayiş sağladı. Onu çekemeyenler tarafından Girit valiliğine tayin gerekçesiyle İstanbul'a davet edilince istifa etti. Ertesi yıl Şam civarında çıkan karışıklıkları bertaraf etmek için kendisine ihtiyaç duyulması üzerine tekrar aslı görevine çağrıldı ve Arabistan ordusu müşirliğine tayin edildi (1851). Böylece ordunun en üst rütbesine ulaşmış oldu. Ancak bütün iyi niyetine ve gayretlerine rağmen karışıklıkları önleyemeyince görevinden alındı (1853) ve birkaç ay bekledikten sonra Edirne valiliğine gönderildi. 1854 yılı başlarında cehaleti ve tedbirsizliği yüzünden Osmanlı donanmasının Sinop'ta Ruslar tarafından yakılmasına sebep olan Mahmud Paşa-

nın yerine kaptan-ı deryâliğe getirildi; dört ay bu görevde kaldı.

Mustafa Reşid Paşa'nın teklifiyle sadrazamlığa getirilen Mehmed Emin Paşa (29 Mayıs 1854), Kırım Harbi'ne karşı çıkması ve Hariciye Nâzırı Reşid Paşa ile anlaşmazlığa düşmesi yüzünden beş ay yirmi beş gün sonra görevinden alındı (23 Kasım 1854). 1855'te tekrar göreve çağrılarak Meclis-i Âli-i Tanzimat reisi oldu. Sadrazam Âli Paşa'nın Paris Konferansı'na katılması üzerine sadâret kaymakamlığına getirildi (1856). Aynı yıl Çar II. Aleksandr'ın cülûsunu tebrik etmek ve Rusya ile Kırım Harbi yüzünden kesilen ilişkileri tekrar başlatmak için Meclis-i Tanzimat reisliği uhdesinde olarak fevkalâde büyükelçi sıfatıyla Rusya'ya gönderildi. Rus başşehirinde çar tarafından kendisine "Karakartal" nişanının birinci rütbesi verildi. Saint Petersburg'da Osmanlı Devleti'nin dâimî büyükelçiliğini yeniden oluşturduktan ve müzakerelerde Osmanlı Devleti'nin isteklerini büyük ölçüde kabul ettirdikten sonra İstanbul'a döndü.

Mehmed Emin Paşa, yönetim kademelelerindeki çekişmelerden ve özellikle Fransız taraftarı olarak İngiltere yanlısı Mustafa Reşid Paşa ile girdiği polemiklerden fazlasıyla zarar gördü. 1857 Ağustosundan itibaren iki yıl boyunca âdeta bir görevden diğerine sürgün edilerek yıpratılmaya ve zayıflatılmaya çalışıldı. Meclis-i Tanzimat reisliğinden Mecâlis-i Âliye, oradan tekrar Meclis-i Tanzimat reisliğine, oradan ikinci defa kaptan-ı deryâliğe ve tekrar Mecâlis-i Âliye'ye tayin edildi. Rakiplerinin kendisini İstanbul'dan uzaklaştırmak için büyükelçilikle Paris'e göndermeyi düşündükleri ve bunu kendisine teklif ettikleri bir sırada ikinci defa sadârete getirildi (18 Ekim 1859). Padişah, Mehmed Emin Paşa'dan devletin içinde bulunduğu ekonomik buhranla bütçe açığı sorununu halletmesini bekliyordu. Ancak



Kıbrıslı
Mehmed
Emin Paşa

paşa, devlet memurlarının maaşını düşürmek ve rüşvetin kökünü kazımak gibi icraatlara başvurunca kendisine yönelik muhalefet arttı. Buna rağmen düşündüğü islahatı yapmak için kararlı ve ısrarlı bir şekilde görev yapmaktan çekinmedi. Hatta bu konuda padişahla tartışmaktan bile kaçınmayan paşanın padişahın o sırada hayatta olmayan validesini irtikâpla suçlaması altmış altı gündür yürüttüğü görevinden azledilmesine yol açtı (23 Aralık 1859). Ancak devlette işlerin iyice kötüye gitmesi, iktisadî ve siyasî buhranın kritik bir durum alması üzerine üçüncü defa sadârete getirildi (28 Mayıs 1860). Bu görevi sırasında Rumeli'de hıristiyanların zulme uğradığı yolundaki Rus iddialarını araştırmak amacıyla kurulan komisyonun müfettişliğini de uhdesine aldı. Batılılar'ın ısrarıyla başladığı teftiş görevini tamamlayarak İstanbul'a döndü. Abdülaziz'in cülûsundan (25 Haziran 1861) sonra da sadrazam olarak kaldı. Mehmed Emin Paşa, öncelikle idarî ve malî islahatın yapılmasına taraftar iken padişah asker tanzimi ve donanmanın ikmalî işlerine öncelik vermek istiyordu. Fikirlerinin yeni padişahın görüşleriyle uyuşmaması yüzünden görevinden azledildi (7 Ağustos 1861) ve ikinci defa Edirne valiliğine gönderildi. Üç yıl kadar burada hizmet verdikten sonra Mecâlis-i Âliye'ye tayin edildi (1865). Ertesi yıl yeni kurulan Meclis-i Âli-i Hazâin'e, ardından Meclis-i Ahkâm-ı Adliyye'nin başkanlığına getirildi. Bu görevi yürüttüğü sırada kendisine Murassa' Osmânî nişanı verildi. 1867'de Meclis-i Vâlâ başkanlığından ayrılan paşa 9 Eylül 1871 tarihinde İstanbul'da vefat etti. Mezarı Sultan Mahmud Türbesi bahçesinde.

Bilgili, gayretli, sadık, dürüst ve sözünü sakınmayan bir kişi olarak tanınan Mehmed Emin Paşa'nın Fransızca, İngilizce ve Rumca gibi Batı dilleri yanında Arapça da bildiği belirtilir. Devlet işlerinde ihmal ve disiplinsizliğe, ayrıca hediye kisvesi altında bile olsa rüşvet alınmasına tahammülü yoktu. Bunun yanında sert yaratılışlı, şüpheli ve sabırsız kişiliğiyle dikkati çeker. Önemli görevlerde bulunmasına rağmen servet sahibi olamamış, hatta borçlu ölmüştür. Osmanlı Devleti'ndeki iktisadî buhran ve siyasî meselelerin öncelikle idarî ve malî islahatlarla çözümlenebileceğine inanmış ve Fransa tecrübesini rehber edinmiştir. Bazı Batılı yazarlar onun reformcu değil tutucu bir kişi olduğunu söyler. Aslında bu kanaatin oluşmasında onun aile hayatının rolü bu-

lunmaktadır. Mehmed Emin Paşa, Paris'e ikinci gidişinde sonradan Melek adını alan Katolik bir dul hanımla evlenmişti. Tarihçiler Melek Hanım'ı konumunu "yarı Fransız, çeyrek Grek ve çeyrek Ermeni" menfaatleri için kullanmakta hayli ustalalmış bir kadın olarak nitelendirmektedir. Melek Hanım, Mehmed Emin Paşa'dan boşandıktan sonra tekrar Katolikliğe dönmüş ve paşadan olma kızını da aynı yola sürüklemiştir.

Bir Kıbrıslı olarak doğduğu ada ile bağlarını koparmayan Mehmed Emin Paşa adanın kalkınması için bazı kararlar alınmasına vesile olmuştur. Bu hizmetleri arasında en önemlileri adayı özerk bir yapıya kavuşturarak Dîvân-ı Hümayun'a bağlı bir mutasarrıflık haline getirtmesi ve tohumluk hububatın adadaki tahıl ambarlarından teminine yetki vermesidir. Ayrıca Kıbrıslı gençlerin askerliklerini adada ve valiliğe bağlı birliklerde yapmasını sağlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, DÜİT, nr. 75-1/6, lef 3; nr. 75-1/37, lef 2; nr. 75-1/64, lef 4; *Sicill-i Osmânî*, IV, 300-301; *Cevdet, Ma'rûzât*, tür.yer.; a.mlf., *Tezâkir*, I-III, tür.yer.; *Mir'ât-ı Hakikat* (Miroğlu), s. 36, 177; Melek Hanım, *Haremnden Mahrem Hatıralar* (trc. İsmail Yergüz), İstanbul 1996, tür.yer.; İbnülemin, *Son Sadrazamlar*, I, 83-100; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1947-54, V, 253; VI, tür.yer.; *Mufassal Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1963, VI, 3101-3102; Danişmend, *Kronoloji*, IV, tür.yer.; Reşat Kaynar, *Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat*, Ankara 1985, tür.yer.; S. L. Poole, *Lord Stratford Canning'in Türkiye Anıları* (trc. Can Yücel), Ankara 1988, s. 136, 144, 148, 160, 164, 165; R. H. Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform: 1856-1876* (trc. Osman Akınhay), İstanbul 1997, I, 118-127; Abdullah Saydam, "Osmanlıların Siyasî İlticalarına Bakışı ya da 1849 Macar-Leh Mültecileri Meselesi", *TTK Belleten*, LXI/231 (1997), s. 339-385; "Mehmed Emin Paşa, Kıbrıslı", *TA*, XXIII, 409.



KEMAL ÇİÇEK

MEHMED EMİN PAŞA, Yağlıkcızâde (ö. 1183/1769)

Osmanlı sadrazamı.

Receb 1136'da (Nisan 1724) İstanbul'da Elvan Çelebi Camii civarında doğdu (*Enveri Sâdullah Efendi Tarihi*, vr. 69^b). Babası ticaretle uğraşan, devrin önde gelen zenginlerinden yağlıkçı tüccarı Hacı Yü-suf Ağa'dır. Küçük yaşta babasının iş gezilerine katılarak Kâbe'yi ziyaret etti ve genç yaşta hacı oldu. 1157'de (1744) elçi olarak Hindistan'a gönderilen maliye tezkirecisi Trabzonlu Sâlim Mehmed Efen-

di'nin maiyetinde (Şem'dânîzâde, I, 114) ticaret sebebiyle o tarafları bilen babasıyla birlikte yer aldı. Sâlim Efendi'nin yolda ölmesi üzerine elçilik görevini babası Yusuf Ağa tamamladı. Hindistan ve Nâdir Şah idaresindeki İran arasında mevcut savaş sebebiyle altı yıl orada kalan ve Rebûlâhir 1163'te (Mart 1750) İstanbul'a dönebilen babasının yanında bulundu (a.g.e., I, 153-154; Vâsif, II, 44). Dönüş sırasında Cidde'de Mısır'a gitmek üzere babasından ayrıldı, bindiği gemi Kızıldeniz'de battıysa da kendisi kurtuldu. Dönüşünde seyahatiyle ilgili olarak yazdığı takrirlerin beğenilmesinden ötürü Sadâret Mektûbî Kalemî'ne alındı (*Enverî Sâdulâh Efendi Tarihi*, vr. 69^a). Zengin bir ailenin mensubu olarak Sadâret Mektûbî Kalemî'ne girmesi hayatının seyrini değiştiren bir tercih oldu. Hızla yüksek makamlara doğru çıktı. 10 Cemâziyelevvel 1171'de (20 Ocak 1758) Sadâret Mektûbî Kalemî başhalifesi. Safer 1175'te (Eylül 1761) sadâret mektupçusu, 22 Safer 1178'de (21 Ağustos 1764) kendisini takdir eden Sadrazam Köse Mustafa Paşa'nın tavsiyesiyle (Ahmed Resmî, *Hulâsatü'l-i'tibâr*, s. 22) reisülküttâb oldu. Dokuz ay yedi gün kadar bu görevde kaldı. İyi bir eğitim görmüş olması işleri hemen kavrayarak göze girmesini sağladı. Bu sırada devrin padişahı III. Mustafa'nın dikkatini çekti ve 6 Zilhicce 1178'de (27 Mayıs 1765) vezâretle nişancılığa getirildi. Mora ve Aydın muhassıllığı da kendisine havale edildi. Bir ara on altı gün kadar Tersane'de kaptanpaşa vekâletiyle görevlendirildi (Şem'dânîzâde, II-A, s. 95). 10 Şâban 1181'de (1 Ocak 1768) henüz daha çocuk yaşlarında olan Şah Sultan'a damad aday olduğu ilân edildi, bu münasebetle saraya birçok kıymetli hediye sundu (a.g.e., II-A, s. 107-108), hemen ardından Halep eyaleti haslarına dahil edildi. Hiçbir hazırlık yapılmamış olarak Rusya ile savaşa kalkışılmasına taraftar olmayan Sadrazam Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın azli ve yerine Aydın muhassıllı Kayserili Hamza Paşa'nın tayini üzerine (23 Rebûlevvel 1182 / 7 Ağustos 1768) sadâret kaymakamlığına getirildi (Vâsif, I, 214-215). Hamza Paşa'nın. 26 Cemâziyelevvel 1182'de (8 Ekim 1768) Rusya'ya ilân edilen savaşın (a.g.e., I, 319) yüküyle bunalması ve eskiden beri var olduğu ileri sürülen akfî zafiyetinin nüksetmesinden ötürü bir ay içinde azledilmesi üzerine sadrazam oldu (8 Cemâziyelâhir 1182 / 20 Ekim 1768). İhtisarla beklediği bu göreve kavuşan Mehmed Emin Paşa savaş halinin uzun sürmeyece-

ğini, silâhlı çatışmalara dahi gerek kalmadan Ruslar'ın kısa bir zaman içinde barışa yanaşacağını sanmakta, Rus elçisi Obreşkov ve divan tercümanı Nicolaus Drako da onu bu yönde kandırmaktaydı. Kendisinin askerî konular ve ordu sevkiyle ilgili herhangi bir bilgisi yoktu. Savaşın hedefi ve gidilecek istikamet belirlenmediği gibi ordunun takip edeceği yollar üzerinde hazır bulundurulması gereken mühimmat ve iâşe için de herhangi bir önlem alınmamıştı. Böylece ordu "sefer tasıyla geziye çıkar gibi" (Ahmed Resmî, *Hulâsatü'l-i'tibâr*, s. 27) yola çıktı. İsakça'ya varıldığında bu işlerin yabancısı olduğunu, sefer ahvaliyle üfeti bulunmadığını, dolayısıyla ne yapılması gerektiğini ve hangi istikamete gidilmesi icap ettiğini sormaya başladı (*Enverî Sâdullah Efendi Tarihi*, vr. 13^b-14^a); orduyu Hantepesi ve Bender arasındaki yerlerde aylarca dolaştırıp durdu. İşlerin daha da kötü gitmesi üzerine sihatinin bozulup "dimağı muhtel olduğu" (Ahmed Resmî, *Hulâsatü'l-i'tibâr*, s. 30; Vâsif, II, 33) gerekçesiyle birkaç defa istifaya teşebbüs etti (*Enverî Sâdullah Efendi Tarihi*, vr. 55^{a-b}). Buna rağmen yerine rakip gördüğü Moldovancı Ali Paşa gibi başarı kaydeden kumandanlarla nefsaniyete düşmekten de geri durmadı. Erzak darlığı bahanesine sığınan ve Ruslar'la meydana gelen daha ilk vuruşmalarda kaçarak İstanbul'a gelen bir kısım askerini sadrazama suçlaması İstanbul'da onun aleyhine bir hava yarattı (a.g.e., vr. 69^a; Şem'dânîzâde, II-B, s. 9-10). Bunun üzerine azline karar verildi. İkinci Mirâhor Fevzi Bey orduya gönderilerek elinden mühür alındı (9 Rebûlâhir 1183 / 12 Ağustos 1769) ve kendisine Mısır'da görev tevcih edildiği bildirilerek Edirne'ye yollandı (*Enverî Sâdullah Efendi Tarihi*, vr. 55^b; Vâsif, II, 32-33). İstanbul'a kaçıp gelen askerlerin kendi gayretsizliklerini örtbas etmek için bu gibi söylentiler yaydıkları bilinmekle beraber seferin kötü gidişinin suçunu üstüne atmak ve kamuoyunda oluşan kızgınlığı gidermek amacıyla idamı kaçınılmaz görüldüğünden (Mustafa Nûri Paşa, IV, 123) Edirne'de boğularak öldürüldü (10 Cemâziyelevvel 1183 / 11 Eylül 1769). Mezarı Edirne'dedir. Mehmed Emin Paşa'nın 10 milyon akçelik muaz-zam servetine ve mallarına el kondu.

Mehmed Emin Paşa kaynaklara göre gayet vakur bir deviet adamıydı. Resmî işlemleri iyi bilmekle beraber zenginliğinin ve süratle yükselmesinin etkisiyle etrafına tepeden bakmaya başlamış, tevcih edilen valilikleri mütesellimler göndere-

rek idare etmişti. Bu sebeple divan kalemelerindeki yazışma usul ve kaidelerine vâkıf olması dışında herhangi idarî bir tecrübesi yoktu. Çağdaşları onu "nev-zuhûr" olarak görmüş (Ahmed Resmî, *Hulâsatü'l-i'tibâr*, s. 9), hatta kiskanarak "Yağlıkçoğlu" diye aşağılamak istemiş (Şem'dânîzâde, II-B, s. 11-12), Hindistan'a yaptığı seyahatten kinaye ve kabarıp herke-se tepeden bakan kendini beğenmişliği-ne işaretten "hindi" lakabı ile de anılmıştır. *Gülşen-i Hayâl* adlı bir eser sahibi olan Mehmed Emin Paşa'nın (*Enverî Sâdulâh Efendi Tarihi*, vr. 69^a; Vâsif, II, 45) Hindistan seyahatiyle ilgili risâlesi İsmet Miroğlu tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). Üsküdar'daki Dedeler Mescidi'ne minber koydurmuştur (Uzunçarşılı, *OT*, IV/2, s. 409).

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed Resmî, *Hulâsatü'l-i'tibâr*, İstanbul 1286, tür.yer.; a.mlf., *Halifetü'r-rüesâ*, İstanbul 1269 → İstanbul 1992, s. 105-106, 151; *Mehmed Hasib Rûznâmesi* (haz. Süleyman Göksu, yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, vr. 3^a; Şem'dânîzâde, *Mürî'tevârih* (Aktepe), I, 114, 153-154; II-A, s. 24, 42, 57, 77, 91, 95, 107-108, 110, 112, 114, 116, 118-126; II-B, s. 9-11, 12; Ayvansarayî, *Hadîkatü'l-cevâmî*, II, 246; *Enverî Sâdullah Efendi Tarihi* (haz. Muharrem Saffet Çalışkan, doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, vr. 13^b-14^a, 55^{a-b}, 68^b-69^b; Vâsif, *Târih*, I, 214, 215, 319-320; II, 9-10, 32-34, 44-45; Şânîzâde, *Târih*, I, 187-189; Mustafa Nûri Paşa, *Netâyicü'l-vukûât* (nşr. Mehmed Gâlib Bey), İstanbul 1327, IV, 123-124; H. Friedrich von Diez, *Wesentliche Betrachtungen oder Geschichte des Krieges zwischen den Osmanen und Russen in den Jahren 1768 bis 1774 von Resmi Ahmed Efendi. Aus dem türkischen übersetzt und durch Anmerkungen erläutert*, Halle-Berlin 1813, tür.yer.; Hammer, *GOR*, IV, 556, 567, 576, 579, 593, 594; N. Jorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Gotha 1911, IV, 486; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/1, s. 368 vd.; IV/2, s. 405-409; Danışmend, *Kronoloji*², IV, 63, 345; V, 43 vd.; Virginia Aksan, *Savaşta ve Barışta Bir Osmanlı Devlet Adamı: Ahmed Resmî Efendi: 1700-1783* (trc. Özden Ankan), İstanbul 1997, s. 132-133, 146; İsmet Miroğlu, "Hindistan Hakkında XVIII. Yüzyılda Yazılmış Küçük Bir Eser", *TD*, sy. 34 (1984), s. 539-554; Kemal Beydilli, "Küçük Kaynarca'dan Tanzimat'a İslâhât Düşünceleri", *İlmî Araştırmalar*, sy. 8, İstanbul 1999, s. 46.



KEMAL BEYDİLLİ

MEHMED EMİN RAUF PAŞA

(1780-1860)

Osmanlı sadrazamı.

İstanbul'da doğdu. II. Mahmud döneminde iki, Abdülmecid devrinde üç olmak üzere toplam beş defa sadrazamlık yapmıştır. Babası çavuşbaşıklık ve

nişanlık hizmetlerinde bulunan Said Efendi'dir. Sadâret Mektûbî Kalemî'nde yetiştirdi. 1806'da serhalife, ertesi yıl sadâret mektupçusu oldu ve 1809'da bu vazifesine süvari mukabeleciliği ilâve edildi. İki yıl sonra rikâb defterdarlığına, 1814'te başdefterdarlığa (şikk-ı evvel defterdarı) tayin edildi. 1 Nisan 1815'te Hurşid Paşa'nın azli üzerine sadârete getirildi (Şânîzâde, II, 240). 5 Ocak 1818'de devrin nüfuzlu şahsiyeti Hâlet Efendi'nin tesiriyle azledilip müsâdereye uğramaksızın Sakız adasına sürüldü. 1819'da vezâreti iade edilerek Bolu ve daha sonraları Teke ve Hamîd sancakları mutasarrıflığına, ertesi yıl maden emanetiyle birlikte Diyarbakır valiliğine tayin edildi (a.g.e., I, 206). 1821'de Şark seraskerliği rütbesiyle Erzurum valiliği kendisine verildiyse de buraya mütesellim yolladı. İran savaşı sebebiyle azledilip yerine Alâeddin Paşa gönderildi (Sahafılar Şeyhizâde Esad Efendi, s. 57). Savaş sonunda İran'la başlayan barış görüşmelerinde delege olarak bulundu (a.g.e., s. 240-241). 1824'te Kastamonu, 1827'de Halep, bir yıl sonra Kudüs sancağı ve hac emirliği ilâvesiyle Şam valiliğine getirildi. Mansûre ordusu masraflarının karşılanması için ihdas edilmiş olan ihtisab vergisinin tahsili esnasında çıkan karışıklıkları bastırmakla beraber bu olay gevşekliğine yorum olarak azledildi (Ağustos 1831), vezâreti tekrar kaldırılıp Bursa'ya mecburi ikamete yollandı (Lutfî, s. 685-686). Fakat aynı yıl vezâreti iade edildi, Karahisarsâhib ve Mentеше mutasarrıfı oldu. 1832'de Mısır ordusuna karşı yola çıkan Sadrazam Reşid Mehmed Paşa Konya'ya gelinceye kadar Anadolu valiliği göreviyle ordu kaymakamlığına tayin edildi. Sadrazamın Mısır kuvvetleri karşısında yenilmesi ve esir düşmesi üzerine ikinci defa sadârete getirildi (18 Şubat 1833).

Altı yıl dört ay kadar sadrazamlık görevinde kalan Mehmed Emin Rauf Paşa, II. Mahmud'un vefatının ardından azledildi. Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye Reisi Koca Hüsrev Paşa, defin günü (1 Temmuz 1839) yağmur sebebiyle Köprülü Kütüphanesi'nde beklenirken sadâret mührünü sert bir şekilde ondan almış (a.g.e., s. 1071) ve ertesi gün (2 Temmuz 1839) resmen vazifeden uzaklaştırılmıştı. İkinci sadâreti esnasında 30 Mart 1838 tarihinden itibaren Dahiliye nâzirliğini de üstlenmiş olarak başvekil unvanını kullandığı bilinen Rauf Paşa (a.g.e., s. 925) azlinden sonra Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye

ye reisliğine getirildi. Bir yıl kadar sonra 8 Haziran 1840'ta Hüsrev Paşa'nın azli üzerine üçüncü defa sadrazam oldu. Bir buçuk yıl süren bu defaki görevinden 4 Aralık 1841'de alınarak yeniden Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye reisliğine tayin edildi. 30 Ağustos 1842'de dördüncü defa sadrazam oldu ve 28 Eylül 1846'da görevinden azledildi. Beşinci ve son sadâreti bir ay dokuz gün sürdü (26 Ocak – 5 Mart 1852). Böylece toplam on beş yıl sadrazamlıkta bulunmuş oldu.

Rauf Paşa 28 Mayıs 1860'ta vefat etti; mezarı Eyüpsultan'dadır. Devrin kaynaklarına göre devlet imkânlarını kullanarak zenginleşmeye çalışmamış, Bebek'teki sahilhânesinden başka bir mülk edinmemiş (Abdurrahman Şeref, s. 9), bunun da masrafları saray tarafından karşılanmıştı (Mehmed Memduh Paşa, s. 7). Oğullarından Osman ve İbrâhim beyler Âmedî Kalemî'ne alınmış, diğer oğlu Mahmud Nedim Bey'e yeni ihdas edilen rütbe-i sâni nişanı verilmiştir (Lutfî, s. 1058, 1121, 1226).

İstanbul'da yetişmiş ve kalem terbiyesi görmüş, devletin iç ve dış işlerini bilen bir kişi olarak Rauf Paşa (Şânîzâde, II, 240) ilk sadâreti sırasında gayretli bir devlet adamı izlenimi vermiş, bununla birlikte perde arkasından devlet işlerini yürütmekte olan Hâlet Efendi ile kısa zamanda anlaşmazlığa düştüğünden etkili bir icraatta bulunamamıştır (Cevdet, *Tarih*, X, 184). Hâlet Efendi onun azliyle yetinmeyip idamına çalışmışsa da II. Mahmud bunu engellemiş ve Sakız'a sürgüne göndermekle yetinmiştir (a.g.e., X, 235). Rauf Paşa ilk sadâretindeki bu olayı, azledilen sadrazamların idam edilmek üzere götürüldükleri sarayın balıkhanesine yollandığı, ancak Sultan Mahmud'un "uzun boylu ve yakışıklı simasında güzel bir görünümlü veren kallâvisine işaretten" idamına izin vermediği şeklinde hikâye ederek aktarırdı (Memduh Paşa, s. 4; Abdurrahman Şeref, s. 1-2). Fakat bu hikâye muhtemelen doğru değildir. Azledilen sadrazamların deniz yoluyla sürgüne gönderilmesinden ötürü balıkhaneye nakilleri söz konusu olmakla beraber idamlarının burada gerçekleştirildiğine dair bir örnek yoktur.

Rauf Paşa'nın diğer sadâretleri döneminde gevşeklik derecesinde, eylemsiz ve dönemin Hüsrev, Serasker Rızâ, Damad Mehmed Ali, Tophane Nâzırı Damad Fethi ve nihayet Mustafa Reşid paşalar

gibi nüfuzlu şahsiyetlerinin dümen suyunda giden bir tavır ortaya koyduğu belirtilir. Sadâretleri esnasında hiçbir işe karışmadığını ifade eden Cevdet Paşa onun "bostan korkuluğu gibi" durduğundan söz eder (*Tezâkir*, I, 9) ve bu dönemlerde Bâbîali "Bâbîhâli" olarak anılır (Abdurrahman Şeref, s. 8). Sadrazam olarak böyle bir tutum içinde bulunmasını yadırgayanlara ise "kallâvî" hikâyesini hatırlatarak cevap verdiği ve gevşekliğini bu sözde hikâyenin bahanesine sığınarak izaha çalıştığı rivayet edilir. Nitekim Tanzimat'la başlayan, kendisinin üç defa daha sadârete getirildiği Abdülmecid döneminde artık ricâlin idamının söz konusu olmadığı düşünüldüğünde arkasına sığındığı böyle bir gerekçenin herhangi bir mesnedinin kalmamış olduğu anlaşılır (Mustafa Nûri Paşa, III, 123-124). İlk sadâreti Hâlet Efendi'nin entrikalarıyla etkisiz kalmakla birlikte zayıf şahsiyeti, devletin dizginlerini elinde tutan ve reformları muhalefetsizce yürütmeye çalışan II. Mahmud'a ve kendi ikbal için padişahın istediği şekilde davranan dönemin nüfuzlu şahsiyeti Hüsrev Paşa'ya uygun gelmiş olmalıdır. Yapılanlara asla karşı çıkmadığı, daha sonraki sadâretlerinde olduğu gibi en önemli meşveretlerde bile siyasi herhangi bir görüş beyanında bulunmadığı, hatta 1853'te Rus çarı tarafından gönderilen Prens Mençikof'un ağır talepleriyle ilgili olarak yapılan toplantıda bile ısrarlara rağmen ağzını açmadığı (Abdurrahman Şeref, s. 9) ve resmen azli söz konusu olmadığı halde elinden mührün zorla alınması örneğinde olduğu gibi her muameleyi sessizce kabullendiği görülmektedir. Gölgenden korkar (Mustafa Nûri Paşa, III, 124), sorumluluktan kaçınır ve görüşlerinden ötürü birilerinin düşmanlığını çekebileceğinden endişelenirdi. Abdülmecid dönemindeki reform ve karşıtları arasında iktidar mücadelesi, bu anlamda oluşan hizipler, kendilerine karşı duracak siyasi bir şahsiyete ve haysiyete sahip birinin sadârete geçmesini uygun görmediğinden, herhangi bir hizbin yanında yer almaktan kaçınan, tarafsız, istenileni yerine getiren, devlet işlerine hariçten yön vermeye çalışanlara ses çıkarmayan bir devlet adamı olarak Rauf Paşa onlar için ideal bir sadrazam tipi oluşturmaktaydı. Belki de bu özelliğinden ötürü bir denge unsuru olarak düşünülmüş ve Tanzimat döneminde üç defa sadârete getirilmesinde bu nitelikleri önemli rol oynamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Şânîzâde, *Tarih*, İstanbul 1282, I, 206, 207; II, 240, 356; Sahafılar Şeyhizâde Esad Efendi, *Tarih* (haz. Ziya Yilmazer), İstanbul 2000, s. 45, 57, 101, 240-241, 247, 388, 406; Mustafa Nûri Paşa, *Netâyicü'l-vukûât* (nşr. Mehmed Gâlib Bey), İstanbul 1327, III, 123-124; Cevdet, *Tarih*, X, 184, 235; a.mlf., *Tezâkir*; I, 9, 14, 46; II, 36, 97; IV, 18, 58; Lutfî, *Tarih* (haz. Yücel Demirel), İstanbul 1999, s. 169, 174, 194, 212, 415, 416, 622, 659, 685-687, 714, 717, 722, 727-728, 734-737, 739-741, 925, 1012, 1054, 1058-1059, 1071, 1109, 1121, 1124-1125, 1196, 1226, 1227; Mehmed Memduh [Paşa], *Esvât-ı Sudûr*, İzmir 1328, s. 4-7; Abdurrahman Şeref, *Tarih Musâhabeleri*, İstanbul 1339, s. 1-2, 5-9; Câbi Ömer Efendi, *Tarih* (haz. Mehmet Ali Beyhan), Ankara 2003, II, 1016, 1048, 1052; *Mufassal Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1963, V, 2937-2938; Danişmend, *Kronoloji*, s. 71, 74-76, 77-78.



KEMAL BEYDİLLİ

MEHMET EMİN TOKADİ

(ö. 1158/1745)

Nakşibendî-Müceddidî şeyhi.

1075'te (1664) Tokat'ta doğdu. Hayatı hakkındaki bilgilerin önemli bir kısmı, mensuplarından Seyyid Yahyâ'nın yazmaya başlayıp Hasib Üsküdârî'nin tamamladığı *Menâkıbnâme*'sine dayanmaktadır. Babası terzi Hasan Efendi, Nakşibendiyye tarikatının Urmeviyye kolunun pîri Aziz Mahmûd-ı Urmevî'nin müridiydi. Diyarbekir'de halkın büyük teveccühünü kazanan, IV. Murad'la birlikte Revan seferine katılıp padişahın ilgi ve yakınlık gören Şeyh Urmevî sefer dönüşü idam edilince (1048/1639) Hasan Efendi Diyarbekir'den ailesiyle birlikte Tokat'a göç etmek zorunda kaldı. Gençlik dönemini Tokat'ta geçiren Mehmed Emin, 1110 (1698) yılında İstanbul'a gidip civarında hemşehrilerinin oturduğu Zeyrek'teki Pîri Paşa Medresesi'ne yerleşti. Burada kaldığı yıllarda Şeyhülislâm Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi'den dinî ilimleri okudu. Yedikuleli Hâşimîzâde Seyyid Abdullah Efendi'den sülûs ve nesih yazılarını meşkederek icâzet aldı. Ta'lik ve diğer hat çeşitlerinde de üstattı (Müstakimzâde, *Tuhfe*, s. 400). Rûznâme-î evvel kesedarı Ali Efendi'nin oğluna ders vermeye başlayınca bazı devlet ricâlinin dikkatini çekti ve reîsülkütâb kalemî kâtipliğine tayin edildi. Bu görevine devam ederken Şehzadebaşı Camii'nde ve Kesedar Ali Efendi'nin kendisine ayırdığı evde bazı talebelere Hâfız-ı Şîrâzî'nin divanını okutmaya başladı. Derslerine İzzet Ali Paşa ve Yeğen Mehmed Paşa gibi devlet adamları da katıldı.

Kesedar Ali Efendi 1114'te (1702) Edirne'de görevlendirildiğinde oğluna ders vermesi için onu da beraberinde götürdü. Burada tanıştığı mûsiki üstatları Buhârîzâde Mustafa İtrî Efendi, Küçük Müezzîn Mehmed Efendi ve Yahyâ Nazîm Çelebi'den mûsiki dersleri almaya başladı. Ancak birkaç ay sonra Ali Efendi'nin oğlu vefat edip kendisi boşa kalınca Kâdirî Dergâhı şeyhi Mehmed Efendi ona hacca gitmesini tavsiye etti ve Mekke'de bulunan Nakşibendî-Müceddidî şeyhi Ahmed Yekdest-î Cüryânî'ye selâmını götürmesini söyledi. Mehmed Emin Tokadî İstanbul'dan deniz yoluyla Kahire'ye gitti, oradan da Hicaz'a ulaştı (Receb 1114 / Kasım 1702).

Kâbe'de kıldığı ilk sabah namazından sonra dikkatini çeken bir derviş grubunun zikir halkasına katılan Mehmed Emin bu sırada meclisin şeyhinin Ahmed Yekdest-î Cüryânî olduğunu öğrendi. Bunun üzerine ona intisap ederek üç yıl kadar yanında bulundu. 1117 (1706) yılı hac mevsiminin sonunda şeyhinin izniyle üç ay Kahire'de kalıp Ezher ulemâsı ve bölgedeki şeyhlerle görüştükten sonra İstanbul'a döndü. Şeyhinin mektubunu götürdüğü Hazinedar Kımıl Mehmed Bey'in isteği üzerine onun evinde kalmaya başlayan Mehmed Emin bu yıllarda Şehzadebaşı Camii'nde ders verdi. Halvetî şeyhi İsmâ Mahvî Efendi ve Nûreddin Sünbülî'nin sohbetlerine katıldı.

Kımıl Mehmed Bey 1122'de (1710) mîrimîranlık göreviyle Habeşistan'a, ardından Kudûs valiliğine tayin edildiğinde kâtip olarak onun yanında bulundu. Kımıl Mehmed Bey'in görevi dolayısıyla Mekke'ye gittiklerinde Medine'ye uğrayıp şeyhinin daha önce bildirdiği üzere halifelelerinden Abdürrahîm-i Buhârî ile buluşup kendisinden Nakşibendî-Müceddidî hilâfeti aldı. Dârüssaâde Ağası Hacı Beşir Ağâ ile bu sırada tanışıp dostluk kurdu. Kımıl Mehmed Bey'in İstanbul'a çağırıldığı 1129 (1717) yılına kadar Mekke'de kalan Mehmed Emin Tokadî bu dönemde muhaddis Ahmed b. Muhammed en-Nahlî'den hadis icâzeti aldı. İstanbul'da önce Dârüssaâde ağalığına tayin edilen, ardından rûznâme-î evvel olan Kımıl Mehmed Bey'in maiyetinde görev yapmaya devam eden Mehmed Emin onun vefatından sonra evlendi (1132/1719-20). Bir süre Eyüp Sultan Türbesi'nde türbedarlık yaptı. İrşad faaliyetini uzun yıllar bir tekke şeyhi olmadan sürdürdü. Şeyhülislâm Mustafa Efendi, 1156'da (1743) Ayvansaray'daki Emîr Bu-

hârî Tekkesi'nin şeyhi, Tokadî'nin pîrdaşı Kırımî Ahmed Efendi vefat edince bu tekkenin şeyhliğini ona teklif etti. Bu teklifi tekkede ikamet etmemek şartıyla kabul eden Mehmed Emin, iki yıl kadar tekke şeyhliği yaptıktan sonra 15 Şâban 1158 (12 Eylül 1745) tarihinde vefat etti ve Zeyrek'te Pîri Paşa (Soğukkuyu) Camii Kabristanı'na defnedildi. Kâtibzâde Mehmed Refî tarafından ta'lik hatla yazılı mezar kitâbesinde müridlerinden Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi'nin şu tarih beyti bulunmaktadır: "Peyki vahdet sırr-ı pâkînden okur târîhini / Oldu lâhûta revan Allah deyip rûh-ı Emîn."

İmâm-ı Rabbânî'nin *Mektûbât*'ının Müstakimzâde tarafından Türkçe'ye tercümesini sağlayan Mehmed Emin, İstanbul Nakşibendî-Müceddidîliği'nin XVIII. yüzyıldaki en önemli temsilcisidir. Tekke şeyhliğine pek rağbet etmemesi, tekke şeyhi olduktan sonra tekke geleneklerinin bir kısmını gösteriş olacağı gerekçesiyle terketmesi, bu anlayışın bir tarikat ilkesi olduğu Bayramî-Melâmîliği'ne mensup La'lîzâde Abdülbâki Efendi'nin sohbetlerine devam etmesi (Müstakimzâde, *Risâle-i Melâmîyye-i Şüttâriyye*, vr. 75^a). Nakşibendî-Müceddidîliği'nin kesinlikle karşı olduğu devran hakkında *Sıyânet-i Dervîşân* adlı bir risâle yazarak bu uygulamayı savunması onun Nakşibendî-Müceddidî şeyhleri arasında özgün bir yer edinmesini sağlamıştır.

Eserleri. "Emîn" veya "Ârifî" mahlasıyla manzumeler yazan Mehmed Emin Tokadî'nin çoğu Nakşibendiyye tarikatına dair küçük risâlelerden ibaret eserlerinin bazıları şunlardır: *İrşâd-ü's-sâlikîn* (Süleymaniye Ktp., Dârülmesnevi, nr. 169; Düğümlü Baba, nr. 220); *Risâle fi sülûki't-tarîkati'n-Nakşibendiyye* (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 248; TSMK, Hazine, nr. 1734); *Tuhfetü't-tullâb li-hediyyeti'l-ahbâb* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3482); *Sıyânet-i Dervîşân der Bahs-i Deverân-ı Sûfiyyân* (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Şer'iyye, nr. 832; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1431); *Şerh-i Kelimât-ı Hâcegân* (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Şer'iyye, nr. 832); *Risâle-i Rûhiyye* (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 4344/9); *Silsile-i Hâcegân-ı Tarikat-ı Nakşibendiyye* (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 778); *Vasiyyetnâme* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3430); *Risâle-i Suâlât ve Cevâbât* (Süleymaniye

Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3100); *Risâle-i Tevhîd-i Bârî* (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1160); *Risâletü'l-kalb* (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 832; Süleymaniye Ktp., İzmir, nr. 836).

Mehmed Emin ayrıca İbnü'l-Cezerî'nin kıraat ilmine dair *Muḳaddime*'sini (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3805), Ubeydullah Ahrâr'ın *Risâle-i Vâlidîyye*'sini (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Şer'iyye, nr. 832) ve muhtemelen Gazzâlî'nin *İḫyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'inden bir parça olan *Emânetullâh* risâlesini (İstanbul 1264) Türkçe'ye çevirmiştir. Manzumelerinin çoğu, risâlelerinin önemli bir kısmını ihtiva eden Millet Kütüphanesi'ndeki mecmuanın içinde yer almaktadır (Ali Emîrî Efendi, Şer'iyye, nr. 882).

BİBLİYOGRAFYA :

Hasîb Üsküdarî, *Menâkıb-ı Şeyh Mehmed Emin Tokadî*, Millet Ktp., Ali Emîrî, Şer'iyye, nr. 1103; Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-cevâmî*, s. 45-47; Müstakimzâde, *Tuhfe*, s. 400; a.mlf., *Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye*, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3357, vr. 75^a; a.mlf., *Mektûbât Tercümesi*, İstanbul 1277, I, 19-23; *Sicill-i Osmânî*, I, 405; *Osmanlı Müellifleri*, I, 36-37; Ali Emîrî, *Tezkire-i Şuarâ-yı Âmid*, İstanbul 1328, I, 98-112; a.mlf., *Şeyh Emin-i Tokadî Hazretlerinin Tercüme-i Hâli*, İstanbul 1950; Hüseyin Vassâf, *Seftne*, II, 36-44; Mehmet Akkuş, "Mehmed Emin-i Tokadî'nin Hayatı ve Eserleri", *Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu* (2-6 Temmuz 1986), Ankara 1987, s. 521-536; a.mlf., "Mehmed Emin-i Tokadî ve Menâkıbnâme'si", *İlim ve Sanat*, sy. 11, İstanbul 1987, s. 81-83; Halil İbrahim Şimşek, *Mehmed Emin-i Tokadî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (yüksek lisans tezi, 1996), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Tasavvufunda Müceddidiyye Hareketi* (doktora tezi, 2002), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 127-167; a.mlf., "İki Nakşibendî Müceddidinin Deveran Savunması: Mehmed Emin-i Tokadî (ö. 1745) ve Müstakimzâde Süleyman Sadeddin (ö. 1788) Örneği", *Tasavvuf*, sy. 10, Ankara 2003, s. 282-298; Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İstanbul 2002, s. 280.



HALİL İBRAHİM ŞİMŞEK

MEHMED EMİN VAHİD PAŞA

(ö. 1828)

Osmanlı devlet adamı ve sefiri.

Kilisli olup doğum tarihi belli değildir. Bazı kaynaklarda babasının Kilisli bir Nusayrî olduğu belirtilir. Kütahya'da kurduğu kütüphanenin 1226 (1811) tarihli vakfiyesinde babasının Ali Ağa oğlu Osman Efendi olduğu açıkça kaydedilmiştir (Kü-

tahya Vahîd Paşa Ktp., Yazma, nr. 1230). Muhtemelen küçük yaşta iken babasının ölümü üzerine annesiyle İstanbul'a geldi. Annesi bir baltacıyla evlendiğinden kendisi "Şehrî" (İstanbullu) diye anıldı. Eğitim gördükten sonra önce Maliye Kalemi'ne girdi. Zecriye Muhassılı ve Galata Voyvodası Topal Halil Efendi'nin himayesini gördü. Zecriye başkâtibi ve muhassılı oldu. Aralık 1806'da mevkufatçı olarak elçilikle Fransa'ya gönderildi. İki defa Napolyon ile görüştü. Siyasî bir başarı kazanamadı. Sefâreti Aralık 1807 sonuna kadar sürdü. Elçilik göreviyle ilgili bir sefâretnâme hazırlayarak saraya sundu. Fransa dönüşü defter emînliğine tayin edildi. Haziran 1809'da reisül-küttâb vekili oldu. 6 Ekim 1809'dan itibaren Kütahya'da mecburi ikamete tâbi tutuldu ve bir buçuk yıl sonra serbest bırakıldı. 1811'de Tophane nazırlığı, Ekim 1812'de Tersane emînliği görevlerine tayin edildi. İki sene sonra Tekelioğulları'nın bıraktığı mirasa devlet adına el koymakla vazifelendirildi. 20 Eylül 1814'te kendisine vezirlik rütbesi verildi. Önce Teke-Hamîd, 1816'da Hanya mutasarrıfı oldu. 1820'de vezirlik rütbesi kaldırılıp Sakız adasında oturmaya mecbur tutuldu. Ocak 1821'de vezirlik rütbesi iade edilerek Sakız adasına muhafız tayin edildi. 1821 Sakız adası olayları sırasında Mahrukî Ali Paşa'ya gereken yardımı yapmamakla suçlandı. Bir süre sonra görevinden istifa etti. Urla'da otururken vezirliği tekrar kaldırılıp Alâiye'ye sürüldü. 16 Temmuz 1824'te vezirliği iade edilip Halep valiliğine gönderildi. 1827'de ihmal-kârlık gösterdiği ileri sürülerek vezirlik rütbesi alındı ve Konya'ya sürüldü. Ardından Bursa'ya nakledildi.



Mehmed Emin Tokadî'nin mezar taşı - Zeyrek / İstanbul

Aynı yıl vezirliği dördüncü defa iade edilip İstanbul muhafızı tayin edildi. 1828'de Bosna valiliğine gönderildi. Bu göreve giderken 2 Safer 1244'te (14 Ağustos 1828) Çanakkale'de vefat etti ve Geyikli köyüne gömüldü. Kaynaklarda geçimsiz, fazla gururlu, bencil ve cimri olduğu belirtilen Mehmed Emin Vahîd Paşa'nın 4000 kese civarında para biriktirdiği rivayet edilir. İki hanımından başka vârisi yoktu. Ayvansaray'da annesinin yalısında oturduğundan "Çingene Vahîd" lakabı ile anılmıştı.

Kütahya'da kurduğu, varlığını günümüzde de sürdüren kütüphaneyi, bir buçuk yıl sürgün kaldığı bu şehirde talebenin ve ulemânın kitap bulmaktaki sıkıntısını gördükten sonra yaptırdığı belirtilir. Tophâne-i Âmire nazırı iken kütüphanenin 19 Zilkade 1226 (5 Aralık 1811: tescilli 21 Şevval 1228 / 17 Ekim 1813) tarihli vakfiyenâmesini düzenlemiştir. Yıldırım Bayezid Camii bitişiğindeki kütüphaneye zengin vakıflar tahsis etmiştir. Kütüphanenin çeşitli hizmetleri ve bakımı için kendi malından 12.000 esedî kuruş ayırmış. Gümüş nahiyesi Atine köyü Kar deresinde bir su değirmeninin (tescil belgesinde Gökçimen mahallesinde Söğütlü değirmen) gelirini de vakfetmiştir.

Eserleri. Mehmed Emin Vahîd Paşa'nın *Sefâretnâme-i Fransa* adlı eseri (İstanbul 1283) Türkçe ve yabancı dillerde birkaç defa basılmış olup burada XIX. yüzyıl başlangıcında bir Osmanlı devlet adamı ve aydınının güzergâhında gördüğü Polonya, Macaristan, Avusturya ve Fransa şehirlerinin, köylerinin, limanlarının anlatımına da yer verilmiştir. İfadesi sade ve açıktır. Siyasî meselelerde Fransız devlet adamlarının kendisini oyalamış olmasından duyduğu kuşkuyu dile getirir. Bunun dışında Vahîd Paşa'nın *Minhâc-ı Rumât* adlı okçuluk sanatıyla ilgili basılmamış bir eseri (Flügel, II, 480) ve İngiltere'nin İstanbul elçisi Robert Adair ile kendisi arasında 1223'te (1809) Çanakkale'de akdedilen İngiliz-Türk barışı hakkında *Risâle-i Vahîd Efendi* başlıklı bir risâlesi (Flügel, II, 320) bilinmektedir. 1822 yılı Sakız adası olaylarına dair *Vak'a-i Sakız (Târîh-i Vak'a-i Cezire-i Sakız)* adlı anonim eserin (İstanbul 1290), o sırada Sakız muhafızı bulunduğu için bir müdâfaanâme niteliği taşıması dolayısıyla ona ait olması muhtemeldir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *HH*, nr. 25593, 31502, 38587/A, 38834, 40198; BA, *Tahvil Defteri*, nr. 10, s. 55; Kütahya Vahîd Paşa Ktp., Yazma, nr. 1230; Zinkeisen,

Geschichte, VII, 536, 594-613; Flügel, *Hand-schriften*, II, 320, 480; Cevdet, *Tarih*, VIII, 228; IX, 76, 122, 183; *Sicill-i Osmânî*, IV, 605; Babinger, *GOW*, s. 377-378; *Osmanlı Müellifleri*, III, 160; Faik Reşit Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri*, Ankara 1968, s. 201-203; Azmi Süslü, "Sefaretnâme de Seyyid Mehmed Emin Vahid Efendi", *TTK Belleten*, L/196 (1986), s. 127-167; Yavuz Ercan, "Seyyid Mehmed Emin Vahid Efendi'nin Fransa Sefaretnâmesi", *AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM*, sy. 2, Ankara 1991, s. 73-125.



ATILLA ÇETİN

MEHMED ENVERİ, Hocazâde

(ö. 1106/1695)

Hattat,
Türk dinî eserler bestekârı
ve şair.

İstanbul'da doğdu. İyi bir öğrenim gördü, Hocazâde diye meşhur oldu; Karakız lakabıyla da tanınır. Hattat Suyolcu-zâde Mustafa Efendi'den nesih ve sülûs yazıda icâzetnâme aldı. Daha sonra Firuz Ağa Camii Mektebi'nde yazı hocalığı yaptı. Bu arada Sultan Ahmed Camii başmü-ezzinliğinde bulundu. Kaynaklarda Sultan II. Mustafa'nın zaman zaman Mehmed Enverî'den yazı meşkettiği ve onun yazı yazmasını seyretmekten hoşlandığı ifade edilmektedir. Mehmed Enverî'nin kırk adet Kur'ân-ı Kerîm, çok sayıda delâil ve en'âm-ı şerif yazdığını Müstakim-zâde bildirmektedir (*Tuhfe*, s. 479). Ayrıca Selim Giray'ın isteği üzerine bir musahaf yazmış ve kendisine bunun karşılığında verilen hediye hac yolunda harcamış, hac dönüşü Medine yakınlarında vefat etmiştir. Müstakimzâde vefatına, "Muallim kula Hâcezâde'yi Allah me'vâya" mısramı tarih düşürmüştür (*a.g.e.*, s. 480).

Nakşibendî tarikatına mensup olan Mehmed Enverî hattatlığının yanı sıra dinî ve din dışı sahada şiirler yazıp dinî besteler yapmıştır. Şiirlerinde "Enverî" mahlasını kullanmış, ancak bugüne kadar divanına rastlanmamıştır. Güfteleri bestelenen Mehmed Enverî'nin beste-lerine bazı el yazması güfte mecmualarında rastlanmaktaysa da günümüze ulaşan bir eseri bulunmamaktadır. XVIII. yüzyıla ait bir mecmuada Lutfi'nin bir na'tını hüseyinî-aşiran makamında bestelediği bildirilmekte (*Soydaş*, s. 94), XIX. yüzyılda derlenmiş dinî eserlere ait başka bir mecmuada ise aynı güfteyi hüseyinî makamında bestelediği belirtilmektedir (*Ural*, s. 92). Müstakimzâde'nin *Mec-*

mûa-i İlähiyyât adlı güfte mecmuasında Mehmed Enverî'nin bir na'tının Tiznâm (Niznâm) Yûsuf Çelebi tarafından düğâh makamında bestelendiği kaydedilmektedir (*Sağman*, s. 313). Sadettin Nüzhet Ergun'un *Türk Şairleri* adlı eserinde şiirlerine örnek olarak iki kısa murabbainâ yer verilmiştir (III, 1299).

BİBLİYOGRAFYA :

Müstakimzâde, *Tuhfe*, s. 479-480; Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi*, İstanbul 1942, I, 50-51, 88, 273; a.m.f., *Türk Şairleri*, İstanbul 1945, III, 1299-1300; Şerafettin Ural, *XIX. Yüzyıla Ait Bir Yazmada Dinî Mûsikî Güfteleri* (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 18, 24, 92; Avni Erdemir, *Anadolu Sahası Musikişinası Divan Şairleri*, Ankara 1999, s. 138-139; Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, İstanbul 2001, s. 389, 466, 530; Şengül Sağman, *Müstakimzâde'nin "Mecmûa-i İlähiyyât" Adlı Güfte Mecmuası* (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 37, 313, 659; M. Emin Soydaş, *XVIII. Yüzyıla Ait Bir Elyazması Mecmuada Dinî Mûsikî Güfteleri* (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 41, 64, 94, 122; "Enverî Mehmed (Karakız)", *TDEA*, III, 53; Öztuna, *BTMA*, I, 259.



HASAN AKSOY

MEHMED ESAD DEDE

(1843-1911)

Mevlevî şeyhi, mesnevîhan.

Selânik'te Kadı Abdullah Efendi mahallesinde doğdu. Hayatı hakkındaki bilgiler geniş ölçüde Hüseyin Vassâf'ın *Es'adnâme* adlı eserine dayanmaktadır. Selânik eşrafından Receb Efendi ile Hânuş Hanım'ın oğlu olan Esad Dede'nin biri kendinden küçük üç kardeşi manifatura ticaretiyle meşguldü. Kurdukları şirket Selânik, Manchester ve İstanbul'da büyük itibar kazanmıştı. Kardeşlerinin teşvik ve desteğini gören Esad Dede ilk öğrenimini Selânik'te bir hocanın yanında yaptı. On altı yaşında iken Selânik Maliye Kalemî'nde stajyer memur olarak çalışmaya başladı. Bu sırada tasavvufa yönelerek Bedevî şeyhi Osman Efendi'ye intisap etti. 1863'te İstanbul'a gidip Fatih'te uzun yıllar ikamet edeceği Çayırılı Medresesi'ne yerleşti. Hoca Şevket Efendi ve müderris Gelibolulu Âdil Efendi'den dinî ilimleri tahsil ederek icâzetnâme aldı. Şeyh Temimî ve Hoca Abdülkerim Efendi gibi simalardan da istifade etti. Bu yıllarda Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Osman Selâhaddin Dede'ye intisap etti, ondan *Meşnevî* ve *Fuşûşü'l-hikem* okudu. Tunuslu Mustafa Efendi'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* derslerine devam etti.

Eskişehir Mevlevîhânesi şeyhi Hasan Hüsnü Dede'den hilâfet ve mesnevîhanlık icâzeti alan Esad Dede, Dâvut Paşa ve Aksaray'da Mahmûdiyye rüşdiyelerinde ve Numûne-i Terakkî Mektebi'nde Farsça hocalığı yapmaya başladı. 1893'te hacca gitti. Hacdan sonra bir süre Harem-i şerifte ders okutup Temmuz 1894'te İstanbul'a döndü. Aynı yıl müridi Tâhirülmevlevî'nin (Tahir Olgun) talebi üzerine onunla birlikte tekrar hacca gitti. Bu sırada Meşnevî şârihi İmâdullah Tehânevî'den Çiştîyye, Mekke'de Süleymaniyye Medresesi müderrisi İsmâil Nevvâb-ı Hindî'den İdrîsiyye, Tunuslu Mustafa Efendi'den Şâzeliyye tarikatı icâzetleri aldı. 2 Ramazan 1317 (4 Ocak 1900) tarihli gazetelerde Hicaz'da vefat ettiğine dair haberler çıkması üzerine *Tercümân-ı Hakikat*'e bir mektup göndererek bu haberleri yalanlamasından onun İstanbul'a bu tarihten sonra döndüğü anlaşılmaktadır.

Hastalığı sebebiyle mektep hocalığından emekliye ayrılması üzerine bazı mes-cidlerde *Meşnevî*, *Fuşûşü'l-hikem* ve *Gülşen-i Râz* gibi klasik tasavvuf eserlerini okutan Esad Dede, hasta olmasına rağmen son zamanlarına kadar ramazan aylarında ve cuma günleri Fâtih Camii'nde *Meşnevî* okutmaya, Çayırılı Medresesi'ndeki hücrelerinde bazı öğrencilerine özel ders vermeye devam etti. Vefatından iki yıl önce Kasımpaşa Mevlevîhânesi mesnevîhanlığına tayin edilince gençliğinden beri ikamet ettiği Çayırılı Medresesi'nden ayrılıp mevlevîhâneye yerleşti. Selânik'te bulunduğu sırada evlenip kısa bir süre sonra boşanan ve bir daha evlenmeyen Esad Dede 13 Şâban 1329 (9 Ağustos 1911) tarihinde vefat etti ve mevlevîhâneye defnedildi. Mevlevîhânenin yıkılarak mektep yapılması üzerine kabri Fâtih'teki Tâhir Ağa Tekkesi'ne nakledildi.

Devrin birçok tanınmış simasına hocalık yapan Esad Dede mesnevî şârihleri Ahmed Avni Konuk ve Tâhirülmevlevî'nin mürididir. Tâhirülmevlevî onun öğrencilerine bildiklerini esirgmeden öğretmelerini vasiyet ettiğini, sokakta ayak üzeri sorulan bir soruya bile uzun uzun cevap verdiğini söyler. Bazı Mevlevîler'in Esad Dede'yi kutub olarak tanıdıkları kaydedilmektedir (*Gölpınarlı*, s. 36). Esad Dede 1000 kadar kitabını Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ne başışlamış, diğer kitapları Yenikapı Mevlevîhânesi'ndeki yangından yok olmuş, artakanları da vefatından sonra Sahafılar Çarşısı'nda satılmıştır.

Hüseyin Vassaf, *Es'adnâme* adlı eserinde Mehmed Esad Dede'yle ilgili bilgi-

leri ve elde edebildiği şiirlerini toplamıştır. Eserde devrin tanınmış Mevlevîler'i Hulûsîzâde Osman Nûri, Şeyh Seyfeddin Efendi, Ahmed Remzi Dede (Akyürek), Mehmed Ziyâ Efendi, Âdil Abdurrahman Efendi, Abdülbâki Dede (Baykara), Seyyid Hâfız Tahsin Efendi, Ahmet Avni (Konuk) ve Mehmed Cemal Bey'in şeyhe dair Hüseyin Vassaf Bey'e yazdıkları mektuplar da yer almaktadır.

Eserleri. Mehmed Esad Dede, Hindistanlı mutasavvıf İmdâdullah Tehânevî'nin *Ziyâ'ü'l-İkûlûb*'unu (Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 4521; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 105) ve Abdurrahman-ı Câmî'nin *Risâle-i Tarîk-i Hâcegân*'ını Türkçe'ye çevirmiş, *Meşnevî*'nin ilk 360 beytini (Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 5792, 5793) ve İbnü'l-Fârîzî'nin *Kaşîdetü't-tâ'iyye*'sinin ilk beyitlerini, Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr'ın ve Abdurrahman-ı Câmî'nin bazı rubâîlerini şerhetmiştir. Ayrıca tarikat âdâbına ve kıyâmete dair iki risâlesi, "Görünen cümle eşyâdan Hudâ'dır / Sakın sanma O'nu senden cüdâdır" matlâyla başlayan 294 beyitlik bir manzumesi, Hüseyin Vassaf tarafından derlenen, bir divançe oluşturabilecek kadar şiiri ve *Nümûne-i Kavâid* (İstanbul 1308) adlı bir kitabı bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Hüseyin Vassâf, *Es'adnâme*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2098; İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, s. 326-329; Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* (İstanbul 1953), İstanbul 1983, s. 36; Necati Elgin, "Mesnevîhân Mehmed Es'ad Dede", *Mevlânâ Göldestesi*, Konya 1965, s. 65-71; A. Atilla Şentürk, *Tahir'ül-Mevlevî Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1991, s. 4, 7-12, 24, 36, 37, 92; Tâhirülmevlevî, "Es'ad Dede Efendi'ye Dair Bazı Hâtırat", *Mahfil*, III/35, İstanbul 1342, s. 171-172; III/36, s. 184; IV/39 (1342), s. 49-50; IV/41, s. 89-90; IV/45, s. 163-165; IV/46, s. 183-184; V/50 (1342), s. 30-31; V/54 (1343), s. 108-109; V/58, s. 186-188; V/59, s. 217-220; Mustafa Tatcı, "Kendi Kaleminden Hüseyin Vassaf Bey ve Eseri: İncilâ-yı Mir'ât-ı Hakîkat", *Yedi İklim*, X/71, İstanbul 1996, s. 54-64.

▲ MUSTAFA TATCI – CEMAL KURNAZ

MEHMED ESAD EFENDİ (1847-1918)

Osmanlı şeyhülislâmı.

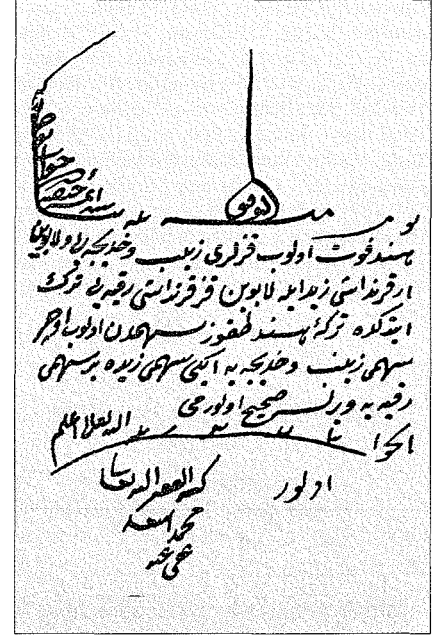
İstanbul Şehzadebaşı'nda Emin Nüredin mahallesinde doğdu. Huzur dersleri mukarrirlerinden Ahiskalı Nûman Efendi'nin oğludur. Şehzade Camii birinci imamı Hâfız Emin Efendi'den Kur'ân-ı Kerim

okuyarak 1856'da hâfız oldu. Yazı dersi yanında Arapça ve Farsça öğrenmeye başladı. 1862'de Süleymaniye Camii'nde eski fetva emini Hacı Mehmed Nûri Efendi'nin derslerine devam etti. 1863'te ibtidâ-i hâric, 1869'da hareket-i hâric, iki yıl sonra ibtidâ-i dâhil, 1872'de hareket-i dâhil derecelerine ulaştı. Mayıs 1873'te icâzet aldı. Ruûsu 1874'te müsile-i Sahn derecesine yükseltildi. Aynı yıl Süleymaniye Camii'nde ders okutmaya başladı, ilk icâzeti 1890 yılında verdi.

1865'te 50 kuruş müderrislik maaşı alan Mehmed Esad Efendi 1876'da fetvahâneye girdi. Bir yıl sonra Sahn, 1879'da ibtidâ-i altmışı, aynı yıl içinde müsile-i Süleymaniyye derecelerine ulaştı; 1880'de İ'lâmât-ı Şer'iyye mümeyyizliği ikinci muavinliğine getirildi. Bu yılın ramazan ayında huzur dersleri muhataplığı ile ödüllendirildi. 1881'de ruûsu hâmise-i Süleymaniyye derecesine yükseltildi. 1885'te birinci muavinliğe terfi etti. 1891'de İ'lâmât-ı Şer'iyye mümeyyizi oldu. Bir süre 3895 kuruş maaşla Trabzon mevleviyetine nâil olduysa da 1894'te tekrar "tarîk" maaşına döndü. 1891'de mahreç pâyesini aldı. 1892'de İ'lâmât-ı Şer'iyye mümeyyizliğine ilâveten Meclis-i İntihâb-ı Hükûmü's-Şer' üyeliğine getirildi ve bu görevde on yedi yıl kaldı. 1893'te bilâd-ı hamse, 1895'te Haremeyn ve 1896'da İstanbul pâyesine taltif edildi. 1898'de Anadolu kazaskerliği pâyelerine ulaştı. 1896 yılında Defter-i Hâkânî Nezâreti şer'iyye memurluğuna nakledilen Mehmed Esad Efendi dört ay sonra İ'lâmât-ı Şer'iyye mümeyyizliğiyle görevlendirildi. 1908'de Meclis-i Tetkîkât-ı Şer'iyye reisi, bir yıl sonra 10.000 kuruş maaşla fetva emini oldu. Yüksek haddini doldurduğu halde Meclis-i Vükelâ kararıyla vazifeye devamı sağlandı.

24 Ocak 1913'te Mahmud Şevket Paşa kabinesinde şeyhülislâmlığa getirildi. Mahmud Şevket Paşa'nın suikasta uğraması ve kabinenin düşmesi üzerine 11 Haziran 1913 tarihinde görevinden ayrıldı. Hemen ardından kurulan Said Halim Paşa hükümetinde de yine şeyhülislâm olarak kabineye girdi (12 Haziran 1913). 15 Mart 1914'te istifa ederek ayrıldı (*Takvîm-i Vekâyi*', nr. 1759; *İkdam Gazetesi*, nr. 6030). Şeyhülislâmlığı toplam bir yıl iki ay kadar sürmüştür (*İlmiyye Salnâmesi*'nde tayin tarihi yanlıştır).

1880-1891 yılları arasında bulunduğu huzur dersleri muhataplığı esnasında kendisine dördüncü rütbeden Mecîdî ve



Mehmed Esad Efendi'nin bir fetvası (*İlmiyye Salnâmesi*, s. 635)

Osmanlı nişanları verildi. 1895'te üçüncü ve 1897'de birinci rütbeden Mecîdî nişanı aldı, 1895'te gümüş imtiyaz madalyası ile taltif edildi. Arapça ve Farsça bilen Mehmed Esad Efendi İstanbul'da vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA :

İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Dosya nr. 521; BA, Sadrazamlar Dosyası, nr. 60, 62; *İlmiyye Salnâmesi*, s. 633-635; Danişmend, *Kronoloji*², V, 161; Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Ülemesi*, İstanbul 1980, III, 205-206; *Takvîm-i Vekâyi*', nr. 1353, 1759; *İkdam Gazetesi*, nr. 6030.

▲ MEHMET İPŞİRLİ

MEHMED ESAD PAŞA

(bk. SAFFET MEHMED ESAD PAŞA).

MEHMED FEHMÎ, Bağdatlı

(bk. BAĞDATLI MEHMED FEHMÎ).

MEHMED FEHMÎ EFENDİ

(bk. FEHMÎ).

MEHMED FEVZİ EFENDİ

(bk. FEVZİ EFENDİ, Edirne Müftüsü).

MEHMET FİKRİ

(1908-1941)

Bulgaristanlı şair ve yazar.

10 Kasım 1908'de Bulgaristan'ın Osmanpazarı (Omurtag) kasabasında doğdu. İbtidâîye ve rüşdiye tahsilini kasabasında tamamlamasının ardından ailesinin geçim sıkıntısı sebebiyle bir süre çevre köylerde öğretmenlik yaptı. Daha sonra öğrenimine Edirne Öğretmen Okulu'nda devam etmek üzere iki defa Türkiye'ye gitti. Ancak ilkinde kayıt dönemine yetişemediği, ikincisinde imtihanı kazanmasına rağmen hastalandığı için geri dönmek zorunda kaldı. Bunun üzerine 1928'de Bulgaristan müslümanlarının en önemli dinî eğitim kurumu olan Medresetü'n-nüvvâb'ın tâlî kısmına girerek ikinci sınıftan öğrenime başlayan Mehmed Fikri medresede baş gösteren öğrenci ayaklanmalarında etkin rol oynadı, bazı hocaların ders vermesini engellemek amacıyla 1930-1931 öğretim yılında düzenlenen boykota liderlik etti. 1932'de aynı medresenin âlî kısmına devam etmeye başladı. Fakat bir kısım hocaları derslere katılmasına karşı çıkınca arkadaşlarının eğitimine engel olmamak için okuldan ayrıldı. Bazı Medresetü'n-nüvvâb mezunları gibi Mısır'a gidip tahsilini Câmiu'l-Ezher'de sürdürmek istediye de bu arzusunu gerçekleştirmedi. Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'i başta olmak üzere temel eserleri okuyarak kendini yetiştirmeye çalıştı. Bu dönemde verdiği vaz ve konferanslar halk arasında tanınmasını sağladı. Ayrıca *Medeniyet* gazetesinde yazarlığa da bu esnada başladı.

Mehmed Fikri'nin Filibe Murâdiye Camii'ndeki bir vaazı sırasında kendisini cami dışından dinleyen bir rahibe ile giriştiği ilmi tartışmalar rahibenin İslâmîyet'i benimsemesine vesile oldu. Fikriye adını alan bu hanımla evlenmek istediye de resmî makamlar buna izin vermedi. *Medeniyet* gazetesi başmuharrirliğine getirilen Mehmed Fikri, başmüftülük makamı aracılığı ile Hariciye ve Mezâhib Nezâreti'ne evlilik için tekrar başvurduysa da yine bir sonuç alamadı; ayrıca *Medeniyet*'in başmuharrirliğinden uzaklaştırılıp Berkovista kasabasına imam tayin edildi. Gazetede yazması da yasaklandığında yazılarını imzasız veya takma adlarla kaleme almak zorunda kaldı. Bu yazılarında ulemâya ve eğitim sistemine yönelttiği yoğun eleştiriler dönemin başmüftüsü Hüseyin Hüsnü gibi pek çok



Mehmed Fikri

kimse ile arasının açılmasına sebep oldu. Bir yıllık sürgün hayatının ardından başmüftülüğün evlenme izni için yaptığı ısrarlı taleplerine Bulgar yetkilileri tarafından olumlu cevap verilince Eylül 1939'da Fikriye Hanım ile evlendi. Mehmed Fikri bu süreçte çektiği sıkıntılar dolayısıyla rahatsızlandı ve 23 Haziran 1941'de Sofya'da vefat etti, Sofya Merkez Mezarlığı'na defnedildi. Eşi Fikriye Hanım 1950'li yıllarda kızı ile birlikte Türkiye'ye yerleşti.

Mehmed Fikri, 6 Eylül 1936 tarihinde Bosna-Hersek müslümanlarının kurduğu Gayret Cemiyeti'nin Saraybosna'daki açılış merasimine Bulgaristan müslümanlarını temsilen gönderilen on üç kişilik heyette Filibe vâizi olarak yer aldı. Burada Dîn-i İslâm Müdâfileri Cem'iyet-i İttihâdiyyesi adına yaptığı konuşmalar bölge müslümanları tarafından tanınmasını sağladı. Mehmed Âkif Ersoy hayranlığında birleşmeleri sebebiyle Üsküplü şair Fettah Efendi ve Hümâyî ile yakın dostluk kuran Mehmed Fikri ayrıca Lübnanlı fikir ve siyaset adamı Emîr Şekîb Arslan ile yazışmalarda bulundu.

Şiire küçük yaşlarda başlayan ve *İntibah*, *Rehber*, *Medeniyet*, *Açıksöz* gibi gazetelerde şiirleri çıkan Mehmed Fikri, Mehmed Âkif'i örnek almış ve kendisi hakkında "Bulgaristan'ın Mehmed Âkif'i" ifadesi kullanılmıştır. Onun sadece *Medeniyet* gazetesinde seksen yedi makalesi ve otuzun üzerinde şiiri neşredilmiştir. Bulgaristan'da yayımlanan tek eseri, vefatından sonra hanımının devletçe sakıncalı bulunmayacak şiirlerinden *Türk Gençlerine Güzel Şiirler* adıyla derlediği çocuklara yönelik kitaptır (Şumen 1947). Onun gerçek şairliğini ve edebî kişiliğini yansıtan şiir ve hikâyeleri Halil Uzunoğlu tarafından derlenerek *Şiirler ve Hikâyeler* adıyla yayımlanmıştır (Bursa 2003). Mehmed Fikri'nin Bulgaristan Türk basınında çıkma imkânı bulunmayan şiirlerini "His Çiçekleri" ve "Armağa-

nım" başlıkları altında bir defterde topladığı kaydedilmekteyse de bunların nerede olduğu bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Osman Keskiöğlü, *Bulgaristan'da Türkler: Tarih ve Kültür*, Ankara 1985, s. 188-192; a.mlf., "Fikri'nin Ölümü Bizde Fikrin Ölümü", *Medeniyet*, sy. 269, Sofya 1941, s. 1-2; Osman Kılıç, *Kader Kurbanı*, Ankara 1989, s. 170-171, 220; İbrahim Hatiboğlu, "XX. Yüzyılın İlk Yarısında Bulgaristan Müslümanları Arasında Dinî İslâhat Çabaları", *Balkanlar'da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*, İstanbul 2002, s. 355-357; a.mlf., "Bulgaristan Müslümanlarından Şair ve Mütefekkir Mehmed Fikri ve Yazılarında Bir Demet", *Literatür*, IV, İstanbul 2001, s. 7-17; "Mehmed Fikri, Hayatı ve Şahsiyeti", *Medeniyet*, sy. 269 (1941), s. 1-2; Hümâyî, "Bir Sîmâ-yı Münnevverin Gurûb-u Cânsûzu", a.e., sy. 272 (1941), s. 3; Yusuf Kerim, "Daima Rahmetle Anacağımız İsimler: Mehmet Fikri", *Ümit*, 1/2, Sofya 1995, s. 32-34; Vedat S. Ahmed, "Bulgaristan Müslümanları Arasında Parlayan Yıldız: Mehmed Fikri", *Kalem*, sy. 1, Sofya 2000, s. 9-11.



İBRAHİM HATİBOĞLU

MEHMET FUAD KÖPRÜLÜKöprülüzâde Mehmed Fuad
(1890-1966)

**Türk edebiyatı tarihçiliğinin
ilmi kurucusu,
Türkoloji'de yeni ufuklar açmış
ilim otoritesi, edip, yazar, siyaset
ve devlet adamı.**

4 Aralık 1890'da (21 Rebûlâhir 1308 – 22 Teşrînsâni 1306) İstanbul Sultanahmet'te Hâlid Ağa Konağı'nda dünyaya geldi. Doğum tarihinin 1888 (meselâ bk. Babinger, *GOW*, 403) veya 22 Kasım 1890 (meselâ bk. M. Zeki, *Encyclopédie biographique de Turquie*, 1928, s. 166; İnalçık, "Türkiye'de Osmanlı Araştırmaları: Türkiye'de Modern Tarihçiliğin Kurucuları", s. 101) olarak gösterilmesi yanlıştır. Aile silsilesi onuncu kuşakta Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa'ya ulaşır. Babası İsmâil Fâiz Bey, Bükreş sefiri Ahmed Ziyâ Bey'in oğlu ve Tanzimat ricâlinden beylikçi İsmâil Afif Bey'in torunudur. Annesi İslimiye ulemâsından Ârif Hikmet Efendi'nin kızı Hatice Hanım'dır.

Ali Emîri Efendi, Fuad Köprülü'nün Köprülüler'den değil paşanın kayını Kibleli Mustafa Paşa'nın soyundan geldiğini ileri sürmüş ve üzerindeki Köprülülük sıfatını kaldırmak amacıyla kendine göre bir de şecere düzenleyerek bu iddiasını ısrarla tekrarlamıştır. Nesebini inkâr etmekle suçladığı Fuad Köprülü'nün Kiblelizâde yerine Köprülüzâde lakabını alma-

sını ilk zamanlar doğrudan doğruya onun şahsî bir yakıştırmaları olarak göstermek isteyen Ali Emîrî bu iddiasını, bir müddet sonra ailenin daha önceki bazı fertlerinde İsmâil Afif Bey'e Köprülülük izâfe edildiği, onun Köprülülük Türbesi'ndeki mezar taşının da buna göre tanzim edilmiş olduğu yolunda bir beyana çevirir.

Gerek İsmâil Afif'in gerekse Köprülü Fuad'ın büyük babası Ahmed Ziyâ Bey'in Köprülülük ailesine mensubiyetleri hakkında Mehmed Süreyyâ Bey'in daha 1890'lı yıllardaki çok açık beyanları (*Sicill-i Osmânî*, 1311, III, 485; IV, 704) Köprülüzâdelik meselesinin Mehmed Fuad'ın icadı bir yakıştırmaya olmadığını gösterir. Babası İsmâil Fâiz Bey'in kabrinin Köprülülük Türbesi hazîresinde yer alışı da ailece sürmekte olan bir aidiyet geleneğini ortaya koymaktadır. Kiblezâdelik isnadı ciddi müelliflerce benimsenmeyip onun Köprülülük'ten olduğu kabul edilgelmiştir (meselâ bk. Tansel, *TTK Belleteri*, XXX, nr. 120, s. 621; T. Gökbilgin, "Köprülülük", *İA*, 1955, VI, 907). Öte yandan Fuad Köprülü'yü yakından tanımış yabancı ve yerli müellifler, onun irsî hususiyetlerini belirtilirken kendisiyle Fâzıl Ahmed ve Fâzıl Mustafa paşalar arasındaki hayret verici sîma benzerliği üzerinde durmuşlardır.

Mehmed Fuad, Yerebatan semtinde bulunan Ayasofya Merkez Rüşdiyesi'ni bitirdikten sonra Mercan İdâdisi'ne girdi. Burada gördüğü eğitimin son senesi Hüseyin Cahid'in (Yalçın) müdürlüğü zamanına rastlar. Erkenden şiire başlayan Mehmed Fuad'ın 1905 yılında Sultan Abdülhamid için yazdığı methiye basılan ilk şiiridir. Bu dönemde kaleme aldığı "El-hân-ı Mukaddeseden Bâyezid Câmî-i Şerifinde" başlıklı şiiri taşıdığı saf dinî duygularla dikkati çeker.

Kendi ifadesine göre idâfide ilk zamanlar riyâziyeye meraklı iken sonraları bunun yerini edebiyata ve ardından onun yanı sıra tarihe yönelen bir ilgi almıştı. 1907'de Mercan İdâdisi'ni bitiren Köprülü, İstanbul Dârülfünunu'nun yeni bir düzen verilen şubeleri arasında muhtemelen baba mesleğiyle de ilgisi dolayısıyla Mekteb-i Hukuk'u seçti. Üç sene devam ettiği bu şubedeki tadrîsâtı yetersiz gördüğünden bu mektepten ayrılıp kendi kendini yetiştirmeyi daha uygun buldu. Özel surette aldığı derslerle Fransızca'sını ilerletmeye önem verdi. Evinde babasının hususi kütüphanesinde Osmanlı vak'ânüvislerinin eserleri, Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme*'si gibi kitaplarla tanıştı. Bir yandan geliştirdiği Fransızca'sı ile bu

dilin edebiyatından başlayarak diğer Avrupa edebiyatlarını tanımaya, öte yandan Batılı fikir adamlarının eserlerini okuyarak düşünce ufkunu genişletmeye çalıştı.

Mekteb-i Hukuk'ta edebiyat meraklısı arkadaşları ile kurduğu dostluklar, zamanla genç neslin değişik tahsil kesimlerindeki başka istidatlarını da içine alan bir halka halinde genişleyerek Fecr-i Âtî topluluğu adını alacak edebî bir toplulukta bir araya gelmelerine zemin hazırladı. Mehmed Fuad, 1908 yılında *Mehâsin* mecmuasında yayımlanan şiirleriyle edebiyat dünyasına ilk adımlarını attı. Fecr-i Âtî topluluğunun 20 Mart 1909'da kuruluşunun resmen ilânından az önce birkaç makalesini basmış olan *Servet-i Fünûn* mecmuasının, 24 Şubat 1910'da Fecr-i Âtî Encümenini Edebîsi Beyannâmesi ile programını ve gerçekleştirmek istediği gayelerini ilân eden topluluğa sayfalarını tamamıyla açıp onun yayın organı haline gelmesi Mehmed Fuad'a kabiliyet ve meziyetlerini ortaya koyma imkânını verdi. *Servet-i Fünûn* mecmuası, artık yalnız şiir yazmakla kalmayıp hemen her haftaki nüshasına edebiyat, felsefe ve estetik konularını işleyen makaleler ve tenkit yazıları yetiştiren Köprülüzâde'nin fikrî açılımında mühim bir rol oynar.

Mehmed Fuad zekâsı ve zihni kıvraklığı ile takdirle karşılanırken öte yandan muarızlar da bulmakta gecikmedi. Yazılarında kendini hissettiren iddialı tutum ve etrafına yukarıdan bakan edası, kendini bir saha ile sınırlamayıp farklı sahalara ait konulara girmesi karşıtlarınca onun tenkit edilen tarafları idi. Hakkında çoğu şahsiyete varan tenkitlerde muarızları Köprülü'nün Mekteb-i Hukuk'ta yerinde saydığı, hatta başaramadığı için orayı terketmek zorunda kaldığını söylemekten geri durmadılar. Daha sonraki yıllarda amansız düşmanı kesilen Ali Emîrî Efendi de yüksek tahsilini bitirememiş oluşunu yüzüne vurmak için ondan "sâbık idâfî mezunu Kiblezâde" diye söz eder.

Türk fikir hayatı ve sosyal kalkınması için çok lüzumlu saydığı sosyolojinin daha başlardan itibaren Köprülüzâde'nin ilgi alanına girdiği görülür. Yayımlanmış ilk gazete yazısının içtimaiyata dair olduğunu söyleyen Mehmed Fuad'ın ilk kitabı da "Ulûm-ı Siyâsiyye ve İçtimâiyye Kütüphanesi" külliyyatı içinde yer alan, Gustave le Bon'un *Psychologie des foules* adlı eserinden *Rûhu'l-cemâat* ismiyle yaptığı tercüme oldu (1909). Bunu aynı müelliften ikinci tercümesi *Rûh-ı Siyâset* ve

Müdâfaa-i İctimâiyye (*la Psychologie politique et la défense sociale*) takip etti (1911). Bu arada *İlmü'r-rûh-ı İctimâi Tettebbûâtı - İlm-i Cem'iyet* adlı telif eserinin de basılmak üzere olduğunu haber verir.

1910'da "İlm-i Cem'iyet" adı altında sosyolojiyi başlı başına konu edinen beş uzun makalesi yayımlandı (*SF*, nr. 998, 8 Temmuz 1326, nr. 1013, 21 Teşrînievvel 1326). 1912'de zamanın tanınmış yayın müessesesi Muhtar Hâlid Kitabevi adına *Sosyoloji Tettebbûâtı* adlı bir eserinin neşredileceği ilân edilir (*Sabah*, nr. 7675, 3 Safer 1329/21 Kânunusânî 1327). Onun Fecr-i Âtî yayınları arasında çıkacağı kaydedilen *İbsen ve Felsefe-i İctimâiyye* adlı eserinin de mahveri yine sosyoloji idi. 1912 yılında *Hak* gazetesinde yazdığı başmakalelerde sosyolojik konular ve düşünceler ön planda yer alıyordu. Bununla birlikte Fuad Köprülü'nün memleketimizde sosyoloji fikriyatını hazırlama ve yayma istikametindeki bu çalışmaları Türkiye'de sosyolojinin tarihiyle ilgili araştırmaların meçhulü kalmıştır (meselâ krş. Ziyaeddin Fahirî Fındıkoğlu, "Türk Sosyoloji Tarihinde Prof. M. Fuad Köprülü'nün Yeri ve Hizmetleri", *İFM*, XXV/4, Temmuz 1966 - Eylül 1966, s. 129-139; Lütfî Erişçi, "Türkiye'de Sosyolojinin Tarihiçesi ve Bibliyografyası", *İÜ Sosyoloji Dergisi*, I [1942], s. 158-169). Sosyolojiye karşı büyük ilgisi onu bu sahada ihtisaslaşmaya götürmemiş olsa bile bu disiplinden kazandığı formasyon sonraki ilmî çalışmalarına çok sağlam bir zemin hazırlamıştır. Başlangıçta yalnız edebiyatla münasebetli olduğu görülen sosyoloji ilgisi daha sonra tarih ve kültür tarihiyle bağlantılı hale geldiğinde Köprülü'nün en önemli eserlerinin yolunu hazırlayan başlıca hususlardan biri olacaktır. Köprülüzâde'nin Gustave le Bon tercümeleri, Ahmed Şevki'nin *Rûhu'l-cemâat*'taki tercüme yanlışlarını belirten tenkidi başta olmak üzere ("Tenkid", *İctihad*, nr. 24, 1 Haziran 1327, s. 735-739) çeşitli tenkitlere hedef oldu. Buna mukabil Ahmed Hâşim kendisini parlak ifadelerle övmüş ("Servet-i Fünûn'a Bir Mektub", *SF*, nr. 1047, 16 Haziran 1327, s. 162-163), Bahâ Tefvik de onun bu tercümeleriyle memlekette sosyolojinin tanınması yolunda önemli eserler kazandırdığını belirtmiştir ("Bizde Felsefe", *Yirminci Asırda Zekâ*, nr. 4, 16 Nisan 1328, s. 54).

Zaman zaman hacimli birer dizi haline gelen makaleleriyle Batı edebiyatı ve edebiyatçıları, Batı'nın fikrî aktüalitesini

Türk okuyucusuna aktarmaya çalışan Köprülüzâde, kendinden önce *Servet-i Fünûn* kadrosu içinde Ahmed Şuayb'in *Hayat ve Kitaplar* ile yaptığı işi daha sonraki zamanın Batılı şahsiyetleri ve isimleri etrafında devam ettirmek istedi. *Hayât-ı Fikriyye-Tetebbuât-ı İlmiyye ve Felsefiyye* adlı ilk telif eserini bu düşünce ile yayımladı (1910). O sıralarda adı çok geçen fikir adamı Roberto Ardigo'nun yanı sıra İskandiv edebiyatını ve Parnas şairlerini tanıtmaya yönelik bu eserin önsözü, Köprülü'nün zamanın Türkiye'sine sosyolojik yönden bakışlarını ve memleketin istikbali için şart gördüğü fikrî uyanışa dair düşüncelerini aksettirmesi bakımından ayrı bir değer taşımaktadır. 25 Nisan 1910'da telifi tamamlanan eserin daha basılmadan önsözüne derginin sayfalarında ayrıca yer verilmiştir (Köprülüzâde Mehmed Fuad, "Kârilerime", *SF*, XXXVIII/987, 22 Nisan 1326, s. 398-399). Köprülü bu önsözde, Türk toplumunun gerçekleştirilen siyasî inkılabtan başka büyük bir fikrî ve içtimâî inkılâba da muhtaç bulunduğuna işaret ederek bunun ancak memleketin fikir hayatında bir uyanış meydana getirmekle mümkün olacağını söylemiş, bu uyanışın Batı'nın tenkit, edebiyat, sosyal ilimler ve hukuk sahalarındaki birikimlerini fikir hayatımıza nakledip gençliğe kazandırmak sayesinde gerçekleştirebileceği üzerinde durmuş, bir külliyyat teşkil etmek üzere tasarladığı *Hayât-ı Fikriyye*'yi bu gayeye hizmet etme düşüncesiyle hazırladığını söylemiştir. O günün Türkiye'si için ifade ettiği değeri ve mânâyı ortaya koyan bir tanıtma yazısında kitabın Köprülüzâde'den mühim eserler beklentisini haklı çıkardığı belirtilmektedir (Fâzıl Ahmed [Aykaç], "Mehmed Fuad ve Hayât-ı Fikriyyesi", *a.g.e.*, XXXIX/995, 17 Haziran 1326, s. 99-100).

Köprülü'nün değişik zamanlardaki bazı ifadelerinden Türk edebiyatı tarihine ilgisinin erken yaşlarda başladığı anlaşılmaktadır. Burada 1905 yılında tanıştığı Recâizâde Mahmud Ekrem'in bazı tavsiyelerinin de bu hususta payı olduğu zikredilmelidir. Henüz Fecr-i Âtî devresinde iken Şeyh Galib hakkında hazırladığı uzun bir araştırma dizisiyle daha sonraki yıllarda Bursalı Ahmed Paşa'ya dair çalışmasını Recâizâde'ye ithaf etmesi bu hususu açıklığa kavuşturmuştur. Mehmed Fuad *Servet-i Fünûn*'da bir yandan Paule Verlaine, Jacobsen, Catulle Mendès, Henri de Regnier ve Roberto Ardigo'ları tanıtırken aynı zamanda edebî geç-

mişimize yönelişinin ilk örneklerini de ortaya koymaya başladı. Bu vadede müstakil ilk yazısı olan, Sinan Paşa ve *Tazar-ru'nâme*'si üzerinde yeni dikkat ve bilgiler getiren geniş hacimli makalesini Bâkî hakkındaki araştırması takip etti. Şeyh Galib'e dair yedi uzun makalelik çalışması Şeyh Galib üzerinde o zamana kadar ortaya konulmuş en etraflı monografiyi teşkil etmekte idi. Onun bu sıralarda birden ilgi odağı haline gelen *Hüsni ü Aşk* şairi hakkında bir şiirin de bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır ("Şeyh Galib", *Me-hâsin*, nr. 1, Eylül 1324, s. 40-42).

Mehmed Fuad bu devrede kaleme aldığı "Din ve Edebiyat", "Edebiyat ve Ahlâk", "Sanatkâr ve Hayat", "Millî Terennümlememiz" gibi makalelerinde edebiyat müessesesine sosyolojik açıdan yaklaşırken zaman zaman edebiyat tarihimizi ilgilendiren bazı noktalara dokunmaktan da geri kalmadı. Adını özellikle "Meçhul Âbideler" koyduğu yazısı (*SF*, XLI/1066, 27 Temmuz 1327, s. 601-602), onun edebiyat tarihçisi hüviyetinin teşekkülünü göstermesi bakımından bir vesika değerini taşır. Bu yazı daha o yıllarda Köprülü'nün edebiyat tarihimize yönelmeyi bir ilmi ihtiyaç, millî haysiyet ve bir millî vazife olarak algıladığını göstermektedir. Bu çift yönlü bakış, hayatı boyunca Köprülü'nün edebiyat tarihi çalışmalarının bütününe hâkim olan temel felsefeyi teşkil etmiştir.

Fecr-i Âtî yıllarının öne çıkardığı bir diğer taraf onun sahip bulunduğu tenkidî zihniyet ve tenkit kabiliyetidir. Bütün ilmi hayatına hâkim olan bu nokta, *Genç Kalemler* mecmuasının ortaya attığı yeni lisan davasına karşı giriştiği polemikte çok daha belirginleşir. Yeni lisan hareketine karşı İstanbul basınında ilk polemigi başlatan Köprülü, hareketin adındaki gariptenen tarafa dokunup bunun yapma bir dil meydana getirme yolunda bir te-

şebbüs olduğu zannını uyandırdığına dikkat çekmiş, yazı dilinde geçen Arapça ve Farsça terkipleri tasfiyeye yönelik teklifleri dile müdahale olarak görmüş, estetik yönden bir yaklaşımla konuyu bilhassa nazım sahası planında ele alıp doğuracağı uygunsuzluk ve olumsuzluklar üzerinde durmuş, dilin müdahaleye gelmez bir varlık olduğu gerekçesinden hareketle yeni lisanlıların tezini çürütmeye çalışmıştır. Köprülü'nün kendilerine yönelttiği tenkitlere tahammülsüzlük gösteren yeni lisan cephesi mensupları polemigi gittikçe şahsiyat vadisine çekerek meseleyi aynı zamanda millî edebiyat münakaşası haline dönüştürdükleri sırada Köprülü, "Tıp Fakültesi'nden almış talebe nâmına" diye imzalı bir beyanâmede Türklük dünyasına karşı birtakım duygu ve düşünceler taşımakla suçlandı ("Bir Târize Cevap-Köprülüzâde Fuad Bey'e", *Genç Kalemler*, nr. 17-18, Mart 1328, s. 152). Bu yazıya karşı Köprülü'nün cevabı, başından beri estetik endişelerin tesiri altında ısrarla sürdürdüğü görüşlerini içine girmekte olduğu Türkçü atmosferin de tesiriyle terketme arefesinde bulunduğu bir sırada milliyetçi bir nefis müdafaasını ifade etmekteydi ("Türklük ve Yeni Lisan", *SF*, XLII/1091, 19 Nisan 1328, s. 519-520). Bunun ardından gelen "Küçük Bir Mudhike" adlı yazısı (*a.g.e.*, XLIII/1095, 17 Mayıs 1329, s. 51), kendisine karşı yürütülen ve iyiden iyiye bir şahsiyat davası halini almış olan tenkit ve ithamlara karşı son cevabı, fakat o zamana kadar verdiği cevapların da en şiddetlisi oldu.

1908'de Türk Derneği, 1911 yılı Ağustosunda Türk Yurdu Cemiyeti, 1912 Martında Türk Ocağı ve 1914 ilkbaharında Türk Bilgi Derneği'nin ortaya çıkışı ile müesseseseleşen Türkçü görüş ve ülküyle Köprülü'nün buluşması geç olmadı. Ziya Gökalp'in büyük nüfuzuyla bu düşünceyi bir ideal olarak benimseyen iktidar partisi İttihat ve Terakî çevresiyle yakın münasebet içine giren Mehmed Fuad, Maarif Nâzırı Emrullah Efendi'nin 1910'daki ilk maarif vekilliği sırasında lise öğretmeni olarak tayin edildi. Öte yandan partinin yayın organı durumundaki *Hak* gazetesinin kendisine ayrılan başmakale sütununda yazmaya başladı. Emrullah Efendi'nin 1912 yılındaki ikinci vekilliği sırasında resmî hayatta ilk defa aktif rol alma fırsatını buldu. Eğitimde ıslahat yapmaya çalışan Emrullah Efendi'nin İstanbul Sultânîsi'nde lise ve sultâniler için yeni bir edebiyat müfredat programı hazırlamak-



Mehmed
Fuad
Köprülü

la görevlendirdiği komisyonda yer alarak edebiyat öğretiminin yeni bir zihniyetle düzenlenmesi ve edebiyat tarihinin ayrı bir ders olarak kabul edilip programlara konulmasında önemli rol oynadı. Bununla da kalmayarak *Ma'lûmât-ı Edebiyye* adlı ders kitabını (I-II, İstanbul 1912-1913) beraber hazırladıkları *Fecr-i Âtî* topluluğundan arkadaşı ve sultanîden meslektaşısı Şehabeddin Süleyman ile birlikte, edebiyat tarihini medeniyet tarihinin bir şubesi olarak gören yeni bir anlayışla *Yeni Osmanlı Tarih-i Edebiyyâtı* isimli ilk lise edebiyat tarihi kitabını meydana getirdi.

1912-1913 yılları Köprülü'nün fikrî hayatında bir geçiş ve dönüm noktasıdır. *Genç Kalemler*'in yeni lisan ve beraberinde yürüttüğü millî edebiyat tezine karşı giriştiği fikir mücadelesi ve Ziya Gökalp'le yakınlaşması onun zihniyet ve tutumunda Türkçü düşünüş istikametinde bir sarsıntı ve uyanış meydana getirdi. Esasen kendisi de yazı dilimizin bir sadeleşme süreci içine girmiş olduğunu kabul ediyor, ancak onun tabii gidişine müdahaleyi doğru bulmuyordu. Giriştiği tartışmanın aldığı seyir bir merhalede "Türklük ve Yeni Lisan" adlı yazısıyla millî duygularını kâğıda dökmeye vesile olurken aynı zamanda onun millî hedefe doğru bir mihver değiştirme arefesinde olduğunu gösteriyordu.

1912'ye gelinceye kadar yazı faaliyeti hemen hemen yalnız *Fecr-i Âtî*'nin neşir organı *Servet-i Fünûn*'la sınırlı olan Köprülü bu yılın ilk aylarından itibaren basın âleminde alan genişletmeye başladı. *Genç Kalemler* ile giriştiği polemik *Servet-i Fünûn* sayfalarında devam ederken mart ayından itibaren ağustosun ilk haftasına kadar beş ay boyunca *Hak* gazetesinin başmakale sütununu üstlendi. Gazetenin haftalık edebî ilâvelerinde de makale ve şiirleri yayımlandı. Köprülü'nün 1912 ilkbaharının başlarından itibaren *Servet-i Fünûn*'daki yazıları gittikçe seyrekleşmeye başlar. *Servet-i Fünûn*'da çıkan sondan bir önceki yazısı olan "Millî Terennümlerimiz" adlı makalesinin (XLIV, nr. 28, Kânunusânî 1328 [10 Ocak 1913]) arkasından Türk Ocağı'nın yayın organı *Türk Yurdu* dergisinin 6 Şubat 1913 tarihli sayısında "Ümid ve Azim" isimli ilk makalesi yayımlandı. Ebüzziyâ Tevfik'in ölümü dolayısıyla kaleme aldığı makale onun *Servet-i Fünûn*'daki son yazısı oldu (XLIV, nr. 1140, 28 Mart 1329 [10 Nisan 1913], s. 507-508). Ziya Gökalp'in

Türk Yurdu'ndaki ilk yazısı olan "Kızılma" şiirinin çıktığı nüshanın ardından gelen nüshadaki "Ümid ve Azim" onun Türkçü cephede yer almasının açık bir habercisi olur ve Köprülü imzası bundan sonra *Türk Yurdu* sayfalarında görülmeye başlar. Öte yandan *Hak* gazetesiyle hız kazanmış olan gazete yazarlığını 1913 yılının ikinci ayından itibaren *Tasvîr-i Ef-kâr* gazetesinin yazı kadrosu içinde devam ettirdi. Türk Derneği ve Türk Ocağı gibi milliyetçi kuruluşların ortaya koyduğu, gittikçe gelişmekte olan atmosfer içinde bu görüşleri benimseyen İttihat ve Terakkî'ye yakın milliyetçi çevrelere yaklaşma ihtiyacının sekiyle Köprülü'nün tuttuğu bu yeni istikamet, onun 1912 yılı ilkbaharında İstanbul'a gelmiş olan Ziya Gökalp'in tesir alanına girişinde iza-hını bulmaktadır. İttihat ve Terakkî çevresindeki münasebetlerin sağladığı uygun ortam Ziya Gökalp ve Köprülü arasında bir yakınlığın kurulmasına imkân hazırladı. Selânik'te iken onun yazılarını ve *Genç Kalemler* ile girişmiş olduğu tartışmayı ilgiyle takip eden Ziya Gökalp, bu tartışmalar sırasında derginin yazı heyetince bir ara Selânik'e davet edilmiş olan Köprülü'yü yakından tanıma fırsatını bulduğuna istidat sahibi görüldüğü birçok genç gibi onu da çevresine almakta tereddüt etmedi. Sosyolojyeye olan ilgisini ayrıca takdir ettiği Köprülü'ye Durkheim sosyolojisinin kapılarını açarak onu bu yoldan hareketle Türklüğün Orta Asya'daki derinliklerine uzanmaya teşvik etti. Dârülfünunun diğer şubeleri gibi 1912 yılında yeni bir düzenlenmeye çalışılmış olan Edebiyat Fakültesi'nde ihdasına ihtiyaç duyulan Türk edebiyatı tarihi dersi için Ziya Gökalp'in sağladığı büyük destek sonucu Köprülü'ye fakülte meclisinin kararı ve Maarif Nâzırı Şükrü Bey'in onayı ile 20 Kasım 1913 tarihinde dârülfünun muallimliği pâyesi verildi.

Fuad Köprülü'nün hayatının tamamıyla ilim mecrasında yürüdüğü bu yeni safhasına geçmeden önce edebî faaliyetinin Türkçü cephede aldığı istikamet üzerinde durmak gerekir. Bu yeni cephenin getirdiği değişiklikler Köprülü'nün ilkin şiirinde ve edebî yazılarında kendini gösterir. Geçmiş yıllarda hararetle savunduğu aruz vezni ve Arapça-Farsça terkipsiz olmayacağını söylediği şiir dili yerine evvelce karşı çıktığı cephenin şiirde aradığı bir değer olarak hece vezni ve terkiplerden arınmış bir ifade tarzını benimsedi. Balkan Harbi ve uğranılan bozgunların

memleket çapında yarattığı millî hassasiyetin ilhamları ile yazdığı "Ümid ve Azim" makalesiyle (TY, yıl: 2, nr. 8, 24 Kânunusânî 1328, s. 240-247) onu takip eden büyük şiiri "Türk'ün Duası" (a.g.e., yıl: 2, nr. 10, 21 Şubat 1328, s. 289-296; nr. 11, 8 Mart 1328, s. 324-330), yer aldığı safta şahsiyetine hâkim olan köklü değişimi aksettiren ilk yazıları oldu. Onun bu dönemde *Türk Yurdu*'nda çıkan diğer şiirleri ve edebî yazılarının da Balkan Harbi'ndeki felâketlerin doğurduğu ıstıraplar etrafında merkezleştiği görülmektedir. Köprülü, Türkçü düşünüşün en önde neşir organı olan bu dergideki ilk yazısı "Ümid ve Azim"de İslâmî ahkâmdan Göktürk yazıtlarına kadar uzanan bir düşünce silsilesi içinde Bergson'un "élan vital" görüşünü dile getirerek Türk gençliğini içine düştüğü ümitsizlik ve yılgınlıktan sıyrılıp atılım yapmaya çağırıyor ve ona irade felâfesini telkin ediyordu. Bu sarsıcı yazının akisleri, yayın hayatına yeni giren diğer bir Türkçü derginin başyazısında hemen kendini gösterdi ("Ümid ve Azim -Türk Gençlerine-", *Büyük Duygu*, nr. 3, 30 Mart 1329, s. 23-24). Bu yazı *Türk Yurdu*'ndakinin bir nazîresini, aynı kalemde çıkmış gibi olan daha kısa bir versiyonunu ortaya koyuyordu. Köprülü'nün tercüman olduğu duygu ve düşünceleri çok geçmeden Mehmed Âkif de aynı istikamette şiire dökmekteydi ("Etühhikünâ ...", *Sebilürreşâd*, X, nr. 239, 28 Mart 1329 / 4 Cemâziyelevvel 1331, s. 73).

Köprülü, *Türk Yurdu*'nun iki sayısında yer alan "Türk'ün Duası"nda bir yandan ihtişamlı bir atmosfer yaratmak gayesiyle terkiplerle yüklü bir ifadeye yer verirken, öte yandan manzumenin aruza ve terkipli dile veda edişin arefesinde olduğunu hissettiren "Eski Bir Türk Terennümü" diye adlandırdığı bir ara parçasında henüz heceye gitmeden Arapça-Farsça terkiplerden tamamen arınmış bir şiir dilinin ilk denemesini ortaya koyuyordu. Türkçü / Turancı motifler bütün şiir boyunca iyiden iyiye belirginleşiyor, o zamana kadar şiirine hâkim olan ferdi romantizm yerini milletçe duyulan ıstıraplara, Türkçü / Turancı millî bir romantizme bırakıyordu. Türk ordusunun savaşın başından beri üst üste uğradığı mağlûbiyetlerle Çatalca'ya çekildiği, Edirne'nin düşmek üzere olduğu günlerde yazılan bu manzume yayımlanmasının ardından hemen bestelenerek sahnede icrasına girişilmiş, edebî yönden tahlilî ve tenkidî bazı görüşlerle birlikte bir değerlendirilmesi de yapılmıştır (Rübâb [= Şehâbeddin Süleyman],

"Hareket-i Edebiyye", *Rûbâb*, nr. 49, 28 Şubat 1328, s. 82-84; nr. 51, 14 Mart 1329, s. 114-116). Yeni harflerle neşrini gerçekleştiren Fevziye Abdullah Tansel'in manzumeyi Balkan Savaşı'ndan sonra yazılmış göstermesi ("Fuad Köprülü'nün Türk Ocaklılar'la İzmir Seyahati ve Temsil Edilen Manzum Tiyatrosu: Türk'ün Duâsı", *TK*, VIII/92, Haziran 1970, s. 518) doğru değildir.

Fuad Köprülü Balkan Savaşı acıları serisini, Edirne'nin düşman eline düştüğü günlerde nesir olarak yazdığı "Hicret Mâtemleri" ve hece vezniyle yazılmış "Meriç Türküsü", "Hicret Türküleri" manzumeleriyle sürdürürken aynı tonda "Süngü Altında", "Hicret Hikâyelerinden" başlıklı iki hikâye kaleme aldı. Edirne'nin geri alınışının ardından yazdığı "Anadolu Akşamı" savaş boyunca çekilen sıkıntıların bir tesellisi gibi gelir. Bu manzumeler, millî romantizmin birer ifadesi oluşları yanında Köprülü'nün millî vezin sıfatıyla heceyi artık bırakmamak üzere benimsediğini göstermektedir. Köprülü Umumî Harp yıllarında da yine hece vezniyle "Şehidin Rüyası", "Şehid ve Hilâl", "Son Akın", "Şehid Mezarı", "Şehidlerimiz", "Kış" manzumeleriyle o büyük savaşın terennümlerini; "Ortaç Yolcuları", "Deli Ozan", "Akpınar Perileri", "Akıncı Türküleri", "Hakan", "Yamaçlarda Kaval", "Altın Saz" manzumeleriyle de Türkçü romantizmin örneklerini verecektir.

1913 yılı sonlarında başlayan dârülfünun hocalığı ve özellikle 1914'ten itibaren gittikçe artan ilmî faaliyetleri Köprülü'nün şiirden ve şairlikten giderek uzaklaşmasına yol açtı. *İkdam* gazetesindeki savaş merkezli şiirleri ayrı tutulursa bir kısmı 1917-1918 yılları arasında *Yeni Mecmuâ*'da, bazıları da 1919'da *Büyük Mecmuâ*'da çıkan son manzumelerini M. F. rumuzuyla yayımlıyordu. Pedagojik amaçla nazma döküp bazılarını 1917'de *Talebe Defteri* dergisine verdiği "Nasreddin Hoca Hikâyeleri"ni 1918'de kitap haline getirdikten sonra nazımda kalemini sadece takma adlar altında neşrettiği mizahî tarzdaki manzumeler için kullanılan Köprülü, bu defa da Fecr-i Âtî estetiğinden Türkçü cepheye geçmesi yüzünden görüş ve kanaatlerinde istikrarsızlıkla itham edilmekteydi (bu konuda bir örnek olarak bk. Raif Necdet, *Hayât-i Edebiyye*, İstanbul 1922, s. 65).

Fuad Köprülü'nün akademik hayatının başlangıcı edebiyat ve fikir hayatına girişi kadar erken oldu. Henüz yirmi üç yaşında bir gencin dârülfünunda kürsü sahibi

olması bazı çevrelerce yadırgandıysa da kendisi, tayini bahis konusu edildiği sıralarda Türk edebiyatı tarihini okutacak daha yetkili kimsenin bulunmadığı iddiası ile adaylığını ilân etmiş, Türk edebiyatı tarihi araştırmalarında bir devir açtığı kabul edilen "Türk Edebiyatı Tarihinde Usul" adlı büyük makalesini de tayininden bir ay kadar önce yayımlamıştı. Bu tayin, Fuad Köprülü'yü memleket ilmine olduğu kadar dünya Türkolojisi'ne de kazandıracak bir başlangıç oldu. Ziya Gökalp'in yanında Türkçü zihniyetle ilim hayatında büyük açılımlar göstermeye başlayan Köprülü, devamlı ve süratli bir tempo ile kendini geliştirme kabiliyeti ve içinde yer aldığı akademik mevkiin çalışma şartları bakımından sağladığı imkânlarla büyük mesafeler katederek ilim hayatının zirvelerine doğru yükselmeye başladı.

Köprülü'nün günümüzde dahi önemini koruyan "Türk Edebiyatı Tarihinde Usul" ile başlayan çıkışının ardından önceki yılların hazırlık ve birikiminin ilk ciddi verileri birbiri ardı sıra gelmeye başladı. Daha önce Türk Derneği'ndeki ilmî toplantılarda birikimi ve orijinal görüşleriyle dikkat çeken Köprülü, derneğin daha teşkilâtli ve daha gelişmiş devamı olan Türk Bilgi Derneği'nin üyeleri arasında yer aldı. Derneğin idare heyeti sekreterliğinin yanı sıra seçilmiş bulunduğu Türkiyat şubesinin sekreterliği de ona havale edildi (27 Mart 1914) ("Türk Bilgi Derneği", *Bilgi*, nr. 6, Nisan 1330, s. 647). Daha önce de 12 Mart 1912'de faaliyete geçen Türk Ocağı'na katılmış bulunuyordu. Bu defa millî araştırmalara zemin hazırlamak, ehemmiyeti yavaş yavaş anlaşılmakta olan Türkiyat çalışmalarına imkân açmak düşüncesiyle 23 Mart 1915'te kurulan Âsâr-ı İslâmiyye ve Milliyye Tedkik Encümeni'nin sekreterliğine getirildi. Adı Türkiyat Cemiyeti olarak düşünülmüşken Sadrazam Said Halim Paşa'nın karşı çıkması yüzünden bu şekle çevrilmiş olan encümenin ilmî araştırmalara tahsis edilen *Millî Tetebbûlar Mecmuası*'nın idaresi de ona verildi.

Alelâde bir derviş, ümmî bir hak âşığı diye bilinmekte olan Yûnus Emre'yi, hakkında o zamana kadar yazılmış olanların hepsinden çok daha ciddi ve daha ileri boyutta ele aldığı makalesi ve onun ardından şahsında Orta Asya ve Anadolu kültür birliğini ortaya koymaya çalıştığı Ahmed Yesevî'yi ilk defa ilim âlemine tanıtan araştırmaları asıl Köprülü'nün ön habercisi oldu ("Tercüme-i Hâl: Yûnus

Emre", *TY*, yıl: 2, nr. 19, 27 Haziran 1329, s. 612-621; "Türk Edebiyatı Tarihi: Yûnus Emre-Âsârı", *a.g.e.*, yıl: 3, nr. 3, 17 Teşrînievvel 1329, s. 922-930; "Türk Edebiyatı Tarihi: Hoca Ahmed Yesevî. Çağatay ve Osmanlı Edebiyatları Üzerindeki Te'siri", *Bilgi*, nr. 6, Nisan 1330, s. 611-645). Kendisini dört beş sene sonra Türkoloji'de milletlerarası bir şöhrete yükseltecek büyük eseri *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'ın temeli bu iki makalede atılmaktaydı. 1915 yılına gelindiğinde *Millî Tetebbûlar Mecmuası*'nda ilim âlemine sunduğu üç büyük ve önemli araştırmaları yayımlandı ("Türk Edebiyatında Âşık Tarzının Menşe ve Tekâmülü Hakkında Bir Tecrübe" [nr. 1, Mart-Nisan 1331]; "Türk Edebiyatının Menşei" [nr. 4, Eylül-Teşrînievvel 1331]; "Selçukîler Zamanında Anadolu'da Türk Medeniyeti" [nr. 5, Teşrînisânî-Kânunuevvel 1331]).

Köprülü'nün araştırmalarındaki süratli gelişmeye, kabiliyeti ve büyük çalışma iradesinin yanında döneme mahsus şartların da bir yardımı olmuştur. Dârülfünuna tayininden bir süre sonra I. Dünya Savaşı'na girilmiş, eli silâh tutanlar cepheye gittiğinden sınıflarda talebe mevcudu birkaç kişiye inmişti. Bu durumda hocalara araştırma ve telifle meşgul olabilecekleri geniş vakit imkânı doğmuş bulunuyordu. Daha Fecr-i Âtî ve lise öğretmenliği yıllarından başlayarak Kütübhâne-i Umûmî (bugünkü Beyazıt Devlet Ktp.), Nuruosmaniye, Süleymaniye, Râgıb Paşa gibi kütüphanelerde kendisini yazma eserlerle meşgul olurken görenlerin dikkat ve takdirini çeken genç Köprülü bu muhitte İsmail Saib (Sencer), Bursalı Mehmed Tâhir gibi kitâbiyat âlimleriyle tanışarak kendilerinden istifade etti. Araştırmalarını derinleştirmek için ihtiyaç duyduğu Garp neşriyatını temin hususunda İttihat ve Terakî Partisi'nde nüfuz sahibi olan Ziya Gökalp'in mühim yardımlarını görür, istediği yayınlar Maarif Nezâreti'nce ısmarlanarak Köprülü'nün istifadesine sunulur (krş. Hâlîde Edib [Adivar], *Memoirs of Halidê Edib*, London 1926, s. 316).

Fuad Köprülü'nün savaş yılları sırasındaki verimli araştırma ve yayın faaliyetine, *Millî Tetebbûlar Mecmuası* ve *Türk Yurdu*'ndan sonra 1917'de Ziya Gökalp'in idaresinde *Yeni Mecmuâ*'nın yayın hayatına girmesinin büyük tesiri oldu. Zamanın gözde bir iki gazetesine de yazı veren Köprülü'nün geniş bir okuyucu zümresine araştırmalarını iletebilmesi

hususunda bu dergi büyük faydalar sağladı. *Yeni Mecmua* devresi, Türk sanat tarihiyle büyük kültür merkezi olmuş şehirlerin tarihinin onun ilgi alanına girmeye başladığını haber verir. Bu dergiye sanat tarihçisi Heinrich Glück'ün Türkçe tercümesini koydurduğu "Türk Sanatı" adlı önemli yazısına (nr. 59, 29 Ağustos 1918, s. 129-132; nr. 60, 5 Eylül 1918, s. 149-152) zeyil olmak üzere yazdığı "Türk Sanatı" başlıklı makalesi (nr. 61, 12 Eylül 1918, s. 169-172), onun Türk medeniyeti tarihi açısından bu sahanın meselelerine ne kadar vukufu nüfuz ettiğini ve bunların münakaşasına hazır bir birikime erişmiş olduğunu göstermektedir.

Dârülfünuna ilmi ihtiyaçlara cevap verecek modern bir kütüphane kazandırmak yolunda çalışmalarda bulunan Köprülü, I. Dünya Savaşı yıllarında özellikle Edebiyat Fakültesi öğretim üyeleri kadrosunda vazife almış Alman ilim adamları ile birlikte bu uğurda büyük gayretler sarfetti. Bunun neticesinde dârülfünuna mühim yazma eser koleksiyonları satın alındı.

Fikir hayatının her devresine eşlik etmekten geri kalmayan tenkit ve hücumlar Köprülü'nün dârülfünun hocalığı ile başlayan yeni dönemde de eksik olmadı. Bunlardan bazıları doğrudan doğruya şahsiyat vadisinde cereyan ederken bir kısmı ilmi zeminde yürüyen tartışmalar olarak ortaya çıktı. Köprülü'nün şahsiyat meselesinde karşılaştığı en ağır hücum, Ali Emîrî Efendi'nin I. Dünya Savaşı esnasında başlayıp Mütareke yıllarında da ısrar ve inatla sürdürdüğü mücadeledir. Ali Emîrî Efendi, onun Köprülüler soyundan geldiğini reddederek Kiblelizâde'lerden olmayı kabul etmesi yönünde ardı kesilmez ısrarları ile yetinmeyip *Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl ve İlk Mutasavvıflar* gibi değerli eserlerini toptan kötüler. Daha da ileri giderek *Yeni Mecmua*'da çıkan bazı makalelerindeki ufak tefek hatalarını diline dolayıp işi cehaleti yüzünden dârülfünundan atılmasını istemeye kadar vardırı. Köprülü bütün bu saldırılara ağır başlılıkla sadece bir defa için cevap vermekle yetinmiştir ("Bir Hiciv Münasebetiyle", *YM*, nr. 44, 16 Mayıs 1918, s. 346-347).

Fuad Köprülü, ciddi araştırmaların birini takip ettiği bu büyük açılım devresini 1919'da yayımlanan *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'la noktaladı. Beş yılı aşkın bir süreden beri çalıştığı bu büyük eserin basımına geldiğinde İttihat ve Terakkî iktidarının çökmesi, Ziya Gö-

kalp'in ve ülkenin her kesimden önde gelen şahsiyetlerinin Malta'ya sürgüne gönderilmesiyle birlikte Köprülü'nün "hayatının en sıkıntılı yıllarını yaşadığım" dediği devre başladı. Ziya Gökalp tutuklanıp Bekir Ağa Bölüğü'ne konulduğunda ihtiyaten babası İsmâil Fâiz Bey'i onun ziyaretine gönderen Köprülü de bir ara tutuklanarak oraya sevk edildi, ancak kısa bir süre sonra serbest bırakıldı. Hürriyet ve İtilâf iktidarının dârülfünun üzerinde mânevî baskı kurduğu dönemde basımı tamamlanan *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'a telif ücreti bile tahakkuk ettirilmedi.

Köprülü, I. Dünya Savaşı ve Mütareke yıllarında dârülfünunda öğretim üyesi olarak bulunanların yanı sıra yabancı askerî heyetlerde, müttefik veya daha sonra işgal kuvvetleri karargâhlarında tercüman sıfatıyla vazife alarak İstanbul'a gelmiş Batılı Türkolog ve müsteşriklerle tanışma fırsatını buldu. Edebiyat Fakültesi'nde Ural-Alтай Türk dilleri mukayeseli grameri dersini veren Wilhelm Friedrich Carl Giese, tarihte usul dersini vermekte olan Johannes Heinrich Mordtmann, Fransız Şark Ordusu tercümanı olarak İstanbul'a gelen Fransız Türkolog ve dilcisi Jean Deny bunlardan ilk hatırlanacaklardır. Rus Türkologu Vladimir Aleksandroviç Gordlevski, daha II. Meşrutiyet yıllarından beri İstanbul'da ilmi çalışmalarını sürdürmekteydi. Türk dostu Macar Türkologu Imre Karácson da bu samimi münasebetlerin diğer bir halkasıdır.

Millî Mücadele yıllarında da Köprülü yeni ve orijinal araştırmalarını sürdürdü. 1920'de ilk, 1921'de ikinci kitabını ortaya koyduğu *Türk Edebiyatı Tarihi* ile Türk'lüğün edebî geçmişi ilk defa ilmi ve metotlu tarihine kavuşmuş oldu. 1922 ve 1923'te ilim âlemine sunduğu "Anadolu'da İslâmiyet" adlı makalesiyle (*DEFM*, sene: 2, nr. 4, Eylül 1938, s. 281-311; nr. 5, Teşrinisâni 1938, s. 385-420; nr. 6, Kânunusâni-Mart 1939, s. 457-486) müsteşriklere ders veren bir metot zihniyetiyle Türk din tarihinin temellerini attı. Uyardığı büyük ilgi dolayısıyla bu araştırmalarının bir kısım neticeleri, Şeyh Bedreddin hareketi etrafına bazı notlarla birlikte aynı yıl Almanca olarak da yayımlandı (Köprülüzâde Mehmed Fu'ad, "Bemerkungen zur Religionsgeschichte Kleinasiens", *MOG*, I/4 [1922], s. 203-222). Köprülü, bu dönemde de ilmi araştırmalarını yanı sıra memleketin fikir ve edebi-

yat aktüalitesinin meseleleri etrafında yazılar yayımlamayı sürdürdü. Dârülfünunun seviyesi ve ondan beklenen hizmetler, Türkiye'de ilmi hayatın nasıl yükselileceği gibi hususlar yazılarında üzerinde ısrarla durduğu konularında başında gelir. Köprülü'nün akademik hayatı Cumhuriyet döneminde de mühim yükselmeler kaydetti. Bu devrin ilk eseri olarak ortaya koyduğu *Türkiye Tarihi* (1923) münasebetiyle Atatürk'ün kendisine el yazısı ile yazıp gönderdiği tebrik ve teşekkür mektubu (Fuad Köprülü, "Bir Hâtıra", *TTK Belleten*, nr. 10, Nisan 1939, s. 277-279) Cumhuriyet'in kendisinden ve temsil ettiği Türkoloji'den beklentilerini ifade etmektedir.

Fuad Köprülü, İsmail Hakkı (Baltacıoğlu) dârülfünun rektörlüğüne seçildiğinde (1924) fakülte meclisinin kararı ile onun yerine Edebiyat Fakültesi dekanı oldu (*İleri*, nr. 2136, 30 Kânunusâni 1340). Aynı yıl Atatürk'ün arzusu ve Maarif Vekili Vâsıf Bey'in (Çınar) teşebbüsüyle 22 Mart'ta Maarif Vekâleti müsteşarlığına getirildi (*Vatan*, nr. 344, 24 Mart 1340/1924). Müsteşarlığa tayini basında çok müsbet karşılanan Köprülü (meselâ bk. *Millî Mecmua*, nr. 13, 24 Nisan 1340, s. 207), idarecilik vasıf ve kabiliyetini ispatlayarak kendisinden beklenmekte olan icraatın bir kısmını kısa zaman içinde gerçekleştirmeye muvaffak oldu. Türkiyat Enstitüsü'nün kurulmasını sağlaması müsteşarlığı sırasında yerine getirdiği hizmetlerin en mühimidir. Atatürk'ün desteğini de alarak esaslarını ve statüsünü doğrudan doğruya kendisinin hazırladığı Türkiyat Enstitüsü'nün kuruluş kararı ve tüzüğü 12 Kasım 1924 tarihinde Vekiller Heye-

Mehmed Fuad Köprülü özel kütüphanesinde



ti'nce kabul edildi. Köprülü, sekiz ay hizmet verdiği müsteşarlıktan istifa edip (13 Kasım 1924) Edebiyat Fakültesi'nde 1941'e kadar sürdüreceği faaliyet ve araştırmalarına döndüğünde Vekiller Heyeti'nin kendisine verdiği tam yetkiyle Türkiye Enstitüsü'nün başına geçti. Enstitü'nün birbiri ardınca gelen faaliyetleriyle Türk ilmi için yüz akı bir sayfa açılmış oldu.

Fuad Köprülü'nün ilmî hayatında 1923'ten itibaren milletlerarası kongreler, Batı akademik ilim kuruluşlarında çeşitli sıfatlarla üyelikler devresi başladı. 1922'de Société Asiatique'in abone üyeleri arasında ismi görülen Köprülü 1923'te Paris'te Dinler Tarihi Kongresi'ne davet edildi. Burada ortaya koyduğu yepyeni ve sağlam görüş ve bilgilerle Batılı âlimlerin yanlış bilgi ve kanaatlerini kökünden sarsan "Les origines du Bektachisme. Essai sur le développement historique de l'hétérodoxe musulmane en Asie mineure" adlı tebliğini sunan Köprülü, bu tarihten itibaren Batı ilim dünyasının vazgeçemeyeceği bir değer ve şöhrat olarak çeşitli kongrelere katıldı. 1925'te Sovyet İlimler Akademisi'nin daveti üzerine akademinin 200. yıl dönümünü kutlama merasiminde Türkiye'yi temsil etmek üzere Rusya'ya giden Köprülü'ye, 5 Kasım 1925'te Türkoloji'ye hizmetleri ve kazandırdığı orijinal araştırmalar dolayısıyla Sovyet İlimler Akademisi muhabir üyeliği tevcih edildi. 1926'da Türkiyat Enstitüsü'nde "Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler" adlı meşhur konferanslarına başlamadan önce İstanbul'a gelmiş bulunan Barthold ile birlikte Bakü Milletlerarası Türkoloji Kongresi'ne katıldı (26 Şubat – 6 Mart 1926). Kongrenin baş gündemini teşkil eden Türk dünyasında alfabe değişikliği ve ortak yazı dili meselesiyle ilgili olmak üzere "Türk Halklarında Edebî Dilin İnkişafı" adlı tebliğinin yanı sıra Anadolu'nun Türkleşmesi ve Anadolu'da dinî hareketleri konu alan diğer bir tebliğ sundu. Ayrıca Ali Şîr Nevâî hakkında da bir konuşma yaptı. Burada bıraktığı tesirin bir semeresi olarak *Âzerî Edebiyatına Ait Tedkikler* adlı kitabı aynı yıl Bakü'de yayımlandı. 1927'de, ilme yaptığı hizmetler dolayısıyla Heidelberg Üniversitesi tarafından fahri felsefe doktoru pâyesiyle ödüllendirildi. 1928'de Oxford Müsteşirlikler, 1929'da Londra Dinler Tarihi ve Harkov Müsteşirlikler kongrelerine orijinal tebliğleriyle katıldı. Aynı yıl Çekoslovak Şark Cemiyeti ile Alman Arkeoloji Cemiyeti'ne de muhabir üye seçildi. 1932'de

Leiden'de üç Batı diliyle çıkmakta olan *İslâm Ansiklopedisi*, Osmanlı-Türk edebiyatını menşelerinden son yüzyıla kadar terkipli bir şekilde ele alan geniş hacimli "Littérature turque 'othmanli'" maddesini yayımlayarak onun şahsında bir Türk ilim adamına ilk defa sayfalarını açtı (*Encyclopédie de l'Islam*, IV, 1932, s. 988^b-1018^b). 1931 yılında kurucusu olduğu *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*'nda yayımladığı *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bazı Mülâhazalar* adlı büyük araştırması ile (I, 165-313) derin vukuf isteyen çok çetin bir alanda ilim âleminin yeniden dikkat ve takdirlerini üzerinde toplayan Köprülü, 1934 yazında Firdevsi'nin 1000. doğum yılı münasebetiyle Tahran'daki kutlama merasimlerinde Türkiye'yi temsil etti. Aynı yıl Sorbonne Üniversitesi tarafından Osmanlı Devleti'nin kuruluşu meselesi üzerinde konferanslar vermek üzere Paris'e davet edildi. Burada Fransızca olarak sunduğu üç konferansın tesiri büyük oldu. Bu konferanslar 1935'te *Les origines de l'Empire ottoman* adıyla Paris'te basıldı. 1939'da Sorbonne Üniversitesi tarafından fahri doktorluk pâyesi verilmek üzere Paris'e davet edilen ve 9 Kasım'da yapılan bir törenle fahri doktorluk pâyesi tevcih edilen Köprülü'ye ayrıca 1937'de Atina Üniversitesi fahri doktorluk, 1939'da Macar İlimler Akademisi muhabir üyeliği, 1947'de Amerikan Şark Cemiyeti şeref üyeliği,

1956'da Karaçi Üniversitesi fahri hukuk doktorluğu unvanı verdi. Harvard Üniversitesi ile Ford Vakfı'nca hazırlanan ortak program uyarınca araştırmalar ve ilmî konuşmalar yapmak üzere çağrıldığı Amerika'ya giderek Harvard ile Columbia Üniversitesi Yakın ve Ortadoğu Enstitüsü'nde 13 Eylül 1958 ile 2 Temmuz 1959 arasında konferanslar ve seminerler verdi. 1959'da ayrıca Amerikan Tarih Cemiyeti tarafından şeref üyeliği ile taltif edildi. 1964'te Londra School of Oriental and African Studies de kendisini muhabir üyeliğe seçerek 1960'tan bu yana siyasî hayatın sarsıntılarına, çeşitli haksızlıklara hedef olan Köprülü'nün hatrını almak ister. 1939'da muhabir üyesi olduğu Macar İlimler Akademisi 1964 yılı başında bu üyeliği şeref üyeliğine yükseltti.

Köprülü, 1924 yılı Kasımında müsteşarlıktan ayrılarak dârülfünuna döndüğünde edebiyat tarihi dışında uğraştığı, yepyeni araştırmalar ortaya koyduğu mühim sahalar için de diğer yüksek öğretim müesseselerinde ders vermekle görevlendirildi. İlahiyat Fakültesi'nde Türk din tarihi, Mülkiye Mektebi'nde müesseseler tarihi, siyasî tarih ve Türk tarihi (1923-1929), Sanâyi-i Neffise Mektebi'nde (daha sonraki adıyla Güzel Sanatlar Akademisi) medeniyet tarihi derslerini okuttu (1926-1929). Vekâleten uhdesine İlahiyat Fakültesi dekanlığı verildi. Ayrıca arada Türk Tarih Encümeni başkanlığına da getirildi (6 Temmuz 1927).

Fuad Köprülü, Cumhuriyet'in ilk yıllarında *Türk Yurdu* ve özellikle Ankara'nın kültür ve fikir dergisi *Hayat*'ta ilmî makalelerinin yanında muntazaman yazdığı yazılarla Cumhuriyet ideolojisi istikametinde atılan adımları desteklemeye, memleketin ilim ve maarif alanında ilerlemesinin yollarını göstermeye çalıştı. Devletin maarif politikasına yön vermek üzere kurulan Hey'et-i İlimiye'nin üyeliğini yaptı (1923-1924, 1926). Bununla birlikte bu dönemde, öteden beri benimsemiş bulunduğu inanç ve kanaatlerle resmî görüş ve inkılâbın bazı tasarrufları arasında uyumsuzluklar da kendini hissettirmeye başlar. Cumhuriyet öncesinden bu yana Arap harfleri yerine Latin alfabesinin kabulü tezine yazı ve konferanslarıyla hep karşı çıkmış ve bu yüzden tenkitlere uğramış olan Köprülü 1928 harf inkılâbıyla bu görüşünü terke mecbur kalır ve sonraları onun hayırlı neticelerinden bahseder.

Bütün medeniyetlerin kaynağını Orta Asya Türklüğü olarak gören, Türklüğün

Sorbonne Üniversitesi rektörü Sarrailh, Köprülü'ye nişanı takarken



başka ülkelere yayılıp oralarda yerleşmesini Orta Asya'da yaşanmış büyük bir kuraklık hadisesine bağlayan, tarihin en eski çağlarında Anadolu'da yaşamış, devlet kurmuş halkları Türk menşeli göstermek isteyen resmî teze muhalif düşüncelere sahip olduğu bilinen Köprülü, 1930'lu yıllarla başlayan dönemde Türk Tarih ve Türk Dili Tedkik cemiyetleri gibi yeni yeni kurulmakta olan birtakım teşekküllerin dışında veya uzağında bırakıldı. Bu tutuma paralel olarak yüksek tahsil diploması olmadığı gerekçesiyle maaşı beşinci dereceye indirildi ve dekanlıktan uzaklaştırıldı (1931). 1932 yılı Temmuzunda toplanan I. Türk Tarih Kongresi'nde resmî görüşün sözcüsünün nakillerine cephe den yüklenmek yerine dayanılan kaynakların eski değil yeni olması, bahis konusu bölgedeki halkın adı, etnik durumu gibi noktalara temas etmekle yetinmesi bile hoş karşılanmadığından aynı günün sonrakı oturumunda söz alarak sabahki sözlerinin tenkit maksadı taşımadığı, düşüncelerini lâyıkıyla ifade edememiş olduğu için yanlış anlamalara yol açmış olabileceği şeklinde özür dilercesine beyanda bulunduğu görüldü (*Birinci Türk Tarih Kongresi, Konferanslar. Müzâkere Zabıtları*, İstanbul 1932, s. 42-47, 50-51, 79). Orta Asya Türk tarihinin Barthold'un yanı sıra en büyük mütehassısı sayılan Zeki Velidi Togan kuraklık nazariyesine karşı çıktığı için aynı gün hakarete uğruyor, ardından yalnız kürsüsünden değil Türkiye'den de ayrılmak zorunda kalıyordu.

Ekim 1932'de toplanan I. Türk Dil Kurultayı'nda medenî cesaret göstererek resmî görüşü sarcısı bir konuşma yapan Hüseyin Cahit'i hırpalamaya çalışan sözcüler arasında dile müdahale düşüncesinin her zaman karşısında olmasına rağmen Köprülü'nün de bulunması (krş. *Birinci Türk Dil Kurultayı, Tezler. Müzâkere Zabıtları*, İstanbul 1933, s. 413-414), siyasi otoriteye hoş görünerek kendisine af yolunu açmak gibi bir psikolojiyle açıklanabilir. Divan edebiyatının millî bir değer ifade edip etmediği meselesi gündeme geldiğinde de bazan gösterdiği böyle bir ikili tutum muhaliflerinin kendisine karşı tenkit ve hücumlarına sadece malzeme hazırlar. Ancak siyasi şartların yalnız onu değil başka birçok şahsiyeti de böyle bir tutuma mecbur bıraktığı unutulmamalıdır. Netice itibarıyla resmî görüşe ters düşen "akortsuzluklar" şu veya bu şekilde giderildiğinden Köprülü, büyük başarılarla sürecek ilmî çalışmaları için muhtaç olduğu ortamı bulmuş oluyordu. Bu

dalgaların aşılmasıyla, kendisine daima takdir duyguları besleyen Atatürk'ün sofrasında yer almış, Çankaya Köşkü'nün arzu edilen, fikrine değer verilen müdavimlerinden olmuştu (Atatürk'ün son zamanlarına kadar süren bu ziyaretler için bk. Özel Şahingiray, *Atatürk'ün Nöbet Defteri 1931-1938*, Ankara 1955, tür.yer.).

1933 üniversite reformu sırasında ordinaryüslüğe yükseltilen Köprülü yeniden Edebiyat Fakültesi dekanlığına getirildi. Atatürk'ün tensibiyle 1935 Haziranındaki ara seçimde Kars milletvekili oldu. Yine Atatürk'ün arzusu ile Mekteb-i Mülkiyye'de Osmanlı-Türk müesseseleri tarihi, Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi'nde orta zaman Türk tarihi derslerini üstüne aldı. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ndeki derslerine devam etti. 1933 yılından beri Ankara'da çıkmakta olan *Ülkü-Halkevleri Dergisi* 1935 Temmuzundan itibaren Köprülü'nün idaresine verildi. 41. sayısından bu yana Türko-loji ağırlıklı bir fikir ve kültür organı olan dergi, Köprülü'nün 102. sayısında ayrılışıyla (Ağustos 1941) şekil ve mahiyet değiştirerek bir süre daha yayımını sürdürdü.

Millî Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel, Atatürk'ün daha verimli çalışabilmeleri için kendilerine milletvekilliği imkânı sağladığı üniversite hocalarını bu iki vazifeden birini seçmek zorunda bırakınca Köprülü seçimini milletvekilliğinden yana kullandı (*Cumhuriyet*, 27 Eylül 1941). 1941'de İstanbul Üniversitesi'nden ayrıldıktan sonra Ankara Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi'ndeki hocalığına bir müddet daha devam etti.

4 Mart 1939'da üniversite hocalığının 25. yıl dönümünün büyük bir jübile ile kutlanması düşünülmüştü. Bu defa da karşıtları, ilk gençlik yazılarından bazılarını dillerine dolamak suretiyle birtakım itham ve aşağılamalara kalkışmaktan çekinmediler (meselâ bk. Halil Vedat Fıratlı, "İlim Zihniyeti ve Meslek Ahlâkı", *Oluş*, Ankara, nr. 10, 5 Mart 1939, s. 145-146). Dergi, Hüseyin Cahit Yalçın'ın 1936 yılında çıkmış "Edebiyat Gecesi" adlı yazısını Köprülü aleyhinde malzeme olsun diye yenidoğan basar (s. 147). Hocalarını ve ilminin yakından tanımak fırsatını bulmuş öğrencileri de kendisine karşı girişilmiş kampanyayı onu öven, yüksek ilmî şahsiyetini belirten yazılarıyla önceden karşılamak isterler (Zahir Güvemli, "Fuad Köprülü ve Metodolojimize Getirdiği Sosyal Ruh", *Yeni Birlik*, nr. 4, 1 Mart 1939, s.

10; Samim Kocagöz, "Hâdiseler: M. Fuad Köprülü", a.g.e., s. 10).

1913'te başlayıp 1936'da tamamlanan *Encyclopédie de l'Islam*'ın tercüme, tâdil ve ilâve suretiyle Türkçe'sinin çıkarılması için 1940'ta harekete geçilirken Köprülü bu hareketin dışında bırakılmak istendi. Ancak ansiklopedinin başına getirilmiş olan Abdülhak Adnan Adıvar bu tertibi boşa çıkartarak Köprülü'nün yardımını sağlamaya muvaffak oldu (Orhan Köprülü, "Dr. Adnan Adıvar ve İslâm Ansiklopedisi", *TK*, nr. 95, 1970, s. 786-790; Caferoğlu, *TM*, XV [1968], s. 7). Ansiklopedinin 1941'de yayımlanan üçüncü fasikülünden itibaren Köprülü için verimli bir devre daha başlamış oldu. Bu dönemde *İslâm Ansiklopedisi*'nde "Aruz", "Âzerî Edebiyatı", "Çağatay Edebiyatı" gibi her biri birer kitap kapasitesinde maddeleri neşredildi. Vakıf müessesesi hakkında *Vakıflar Dergisi*'ne yazdığı büyük çaptaki incelemeleri, Türk hukuk tarihi araştırmaları için kurduğu *Türk Hukuk Tarihi Mecmuası* da bu devrenin kazançlarındandır.

II. Dünya Savaşı sonrasının memleket şartları Köprülü'yü aktif politikaya çekti. İlim adamı diye kendisinin memleketteki gidişata kayıtsız kalamayacağını ifade ederek tek parti ve şeflik zihniyetine karşı demokrasi mücadelesi içine giren Köprülü, 1935'ten bu yana mensubu bulunduğu Cumhuriyet Halk Partisi milletvekili sıfatıyla üç arkadaşıyla birlikte verdiği "dörtlü takrir" ile mücadelenin kapısını açtı. Bu dört milletvekili 21 Eylül 1945'te partiden ihraç edildi. Köprülü 7 Ocak 1946'da siyasi hayata giren Demokrat Parti'nin dört kurucusundan biri oldu. Başta *Vatan* gazetesinde, ayrıca Ankara'nın çeşitli basın organlarında sürekli çıkan yazılarıyla siyasi ve fikrî mücadelesini hararetle devam ettirdi. Bu siyasi yazıları büyük bir kısmı ile, daha sonraları yabancı talebeyle Türkiye'yi tanıtmaya yardım edecek bir ders kitabı olarak Columbia Üniversitesi namına *On the Way to Democracy* adıyla 283 makalelik bir eser de bir araya getirildi (haz. Prof. Tibor Halasi-Kun, The Hague 1964; kitabın tanıtımı için bk. Bernard Lewis, *BSOAS*, XXVIII/2 [1965], s. 453; Mihin Eren, *TTK Belleten*, XXX/118, Nisan 1966, s. 301).

1950 seçimlerinde Demokrat Parti iktidara gelince Dışişleri bakanı olan, bir ara başbakan yardımcılığı da yapan Köprülü'nün ilmî faaliyetten uzak kaldığı bu devrede Dışişleri bakanı ve hükümet üyesi sıfatıyla 1951 yılında İstanbul'da top-

lanan XXII. Milletlerarası Müsteşrikler Kongresi'nin gerçekleşmesi hususunda önemli hizmetleri oldu. Kongrenin açılış konuşmasında oryantalizmin siyasî ve dogmatik tesirler dışında tutması gereken yolu, Doğu ve Batı yakınlaşmasında yapabileceği hizmeti belirterek ona yeni hedefler gösterirken günümüzde değeri çok daha öne çıkan mühim mesajlar verdi (Fuad Köprülü, "XXII. Müsteşrikler Kongresinin Açılış Nutku", *İTED*, I, nr. 1-4, 1953, s. 39-42).

İlim adamı mizacı politika hayatı ile kolay bağdaşmadığından, ayrıca iktidarın başlangıçtaki hedef ve vaatlerinden git-tikçe sapmakta olduğunu gördüğünden Dışişleri bakanlığından istifa eden Köprülü (1956) 5 Temmuz 1957'de bazı arkadaşlarıyla birlikte partisinden de ayrıldı. Aynı yıl kısa bir süre Hürriyet Partisi içinde faaliyet gösterdi. 1958'de Amerikan tarih ve Türkoloji çevrelerinin teşebbüsü ile Harvard ve Columbia üniversite-lerinde araştırmalar yürütmek, konferanslar vermek üzere Amerika'ya gitti. Orada bulunduğu on ay zarfında özellikle adı geçen iki üniversitede çeşitli konferanslar verdi.

27 Mayıs İhtilâli'nin ardından 6-7 Eylül hadiseleri sebep gösterilerek 1960 yılı sonlarında tutuklanıp Yassıada'ya gönderildi. Devlet başkanına hitaben Amerikan üniversitelerindeki bazı ilim adamlarının imzalarının ortaklaşa yer aldığı bir mektupla (14 Ekim 1960) bu haksız ve yaksiksiz tutum protesto edildi. Dört ay süren tutukluluğu beraatla neticelendi. Karşılaştığı bu kaba ve hoyrat muamele ile ruhen ve maddeten sarsılmış olan Köprülü, 18 Aralık 1961'de dava arkadaşlarıyla birlikte Yeni Demokrat Parti'yi kurarak son bir siyasî hamle daha yapmak istedi. Ancak partinin daha adından başlayarak hemen hemen her siyasî faaliyeti müdahaleye uğradığından siyasî hayat-tan çekilmeyi uygun gördü. İçine düştüğü kırgın ruh halyle kitaplarına dönen Köprülü, 1962 yılında yeniden basılmasına ihtiyaç duyulan *Türk Şairleri Antolojisi*'nin önceki neşrinde (1940) eksik kalmış ilk cildiyle birlikte tam ve yeni bir neşrini hazırladı; ayrıca geniş bir giriş kısmı düşündüğü, Nâmik Kemal'in *Renan Müdafaa-nâmesi*'nin yeni harfli metnini yayımladı. 1964 Ağustosunda kaleme aldığı "Orta Asya Türk Dervişliği Hakkında Bazı Notlar" ise (*TM*, XIV [1965], s. 259-262) onun son ilmi yazısı oldu. Köprülü, politikadan tamamen el çektiği günlerde eski harflerle basılan eser ve yazılarından

bazılarının yeni baskılarını hazırlamakla meşgulken 15 Ekim 1965'te Ankara'da geçirdiği bir trafik kazasından sonra bakımındaki bazı hata ve ihmaller yüzünden ortaya çıkan komplikasyonlar neticesinde nakledildiği İstanbul Baltalimanı Hastahanesi'nde 28 Haziran 1966'da vefat etti. 1 Temmuz Cuma günü İstanbul Üniversitesi merkez binasında sade bir törenin ardından doğduğu evin pek yakınında atalarının yattığı Köprülüler Türbesi'nde toprağa verildi.

İlmî Şahsiyeti-Prensipleri ve Metodolojisi. Fuad Köprülü, edebiyat ve fikir hayatına girişinin daha ilk zamanlarından başlayarak kendisinden ilim yolunda parlak başarılar, büyük eserler beklenen bir sima olarak karşılanmıştır (Süleyman Nazif, "Abdülhak Hâmid", *SF*, XLI, nr. 1044, 26 Mayıs 1327, s. 77; Fazıl Ahmed [Aykaç], s. 251-252). Köprülü'nün fikri ve ilmi şahsiyetinin dikkat çekici tarafı olan çok cephelilik, birbirinden farklı alanlarda kalem oynatma, değişik ihtisas sahalarında eserler verebilme kabiliyeti gençlik yıllarında ilk işaretlerini vermiş, bu durum yadırganarak karşıtlarınca bir tenkit vesilesi yapılmıştır. Köprülü'ye bu cephe-den yönelik tenkit, her şeyden bahse kalkışmaması ve başkalarına tepeden bakmaması tavsiyesiyle birlikte gelir (Celâl Sâkib, "Tetebbû Karşısında Mehmed Fuad Bey", *Genç Kalemler*, nr. 20, 27 Nisan 1928 [1912], s. 191, 193-194). Onun bu özelliği ilmi şahsiyetini kabul ettirdiği çok sonraki yıllarda bile tenkide konu olmuştur (Süleyman Nazif, "Haksız Bir Telakki", *SF*, nr. 1430, Mart 1924, s. 363). Edebiyat ve estetik konuları etrafındaki gençlik yazılarının, yaptığı tercümelerin tenkitlere uğraması onun kendisini geliştirmeyi düstur edinmiş mizacını yıldırmamış, tuttuğu yolda yürümekten caydırmamıştır. Fecr-i Âti yıllarının herhangi bir orijinallik atfedilemeyecek yazıları onun istidadını, merak ve ilgilerini haber vermenin yanı sıra fikri bir hazırlık hizmeti görmüştür.

Köprülü'nün başlangıçta Batı edebiyatı istikametinde olan ilgisinin bir müddet sonra Osmanlı sahasına meyletmesi çok geçmeden Türkçü cepheye geçmesiyle Yunus Emre'ye ve daha gerilerde Ahmed Yesevî. Çağatay edebiyatı ve İslâm öncesi Türk edebiyatı çizgisine uzanmıştır. *Türk Yurdu*'nda Yunus Emre hakkındaki makale dizisi, *Bilgi* mecmuasındaki "Hoca Ahmed Yesevî, Çağatay ve Osmanlı Edebiyatları Üzerindeki Tesiri" adlı yazısı, beş altı sene sonra doğacak *Türk Edebiya-*

tında İlk Mutasavvıflar'ın bir nüvesini teşkil etmiştir. Yine *Türk Yurdu*'nda "Dokuzuncu ve Onuncu Asırlardaki Çağatay Şairler" dizisi ise kırk yıl kadar sonra *İslâm Ansiklopedi*'sindeki "Çağatay Edebiyatı" maddesinin öncüsü olarak ortaya çıkar. Anadolu beylikleri ve Oğuz etnolojisi etrafındaki ilk araştırmaları içinden de *Les origines de l'Empire ottoman* gelecektir.

Fuad Köprülü, bizzat kendi ifade ettiği üzere devamlı surette ileride yazacağı eserlerin hazırlığı içindedir. Geniş not alma sistemi bu hazırlanışın en büyük yardımcı olmuş, yayıldığı çok geniş alanların her birinde attığı küçük çaplı ilk adımlar onu zaman içinde daha büyük ve ter-kibi incelemelere götürmüştür. Köprülü'nün ilmi şahsiyetinin en ön planda bir karakteri olan saha genişliği, içine aldığı çeşitli şubeleri ve ilgi merkezleriyle şu bilanço-yu meydana getirmektedir: **a)** Edebiyat Tarihi. İslâm öncesi ve sonrası Orta Asya Türk edebiyatları, bu kadro içinde ayrı bir inkişaf merhalesi olarak Çağatay edebiyatı-Batı grubu Türk edebiyatları, Kıpçak-Âzerî-Osmanlı klasik edebiyatları. **b)** Türk Halk Edebiyatı. Âşık edebiyatı (saz şairleri), halk hikâyeleri ve halk hikâyeciliği, meddahlar-meddahlık, tasavvufi halk edebiyatı, tekke edebiyatı, mutasavvıf halk şairleri. **c)** Türk Din Tarihi. Anadolu'da Türk yerleşiminin ilk devirlerinde dinî-mezhebî-tasavvufi hareketler, Anadolu'da İslâmiyet, Bektaşîlik-heterodoks dinî zümreler ve hareketler, "hagiographie", din tarihi ve siyasî kuruluşlarıyla ilgili olarak Oğuz etnolojisi, Osmanlı Devleti'nin kuruluşu meselesi, orta zaman Türk devletleri tarihi. **d)** Biyografi. Şairler (Türk-İran), tezkireciler (Türk-İran), tarihçiler (Türk-İran), orta zaman Türk hükümdarları. **e)** Dil tarihi. Tarihi istilâhlar, onomasti, geçmiş asırlardaki folklorik ve sihrî inançlar, orta zamanlar sosyal ve medenî müesseseler tarihi, vakıf müessesesi tarihi, hukuk tarihi, örfî hukuk, amme hukuku-hukukî teamüller, hukukî semboller, iktisat tarihi. **f)** Epigrafi-Nümismatik. **g)** Genetik cepheden Türk sanat tarihinin bazı temel problemleri, tezyini sanatlar tarihi, Türk nakış (minyatür) tarihi, klasik Türk müsikinasları. **h)** Türkoloji tarihi, Türkolog ve müsteşrik portreleri, kitâbiyat, Türkoloji yayın ve araştırmaları aktüalitesi, nekroloji. **i)** Türkiye'nin kültür meseleleri, yeni Türk edebiyatı aktüalitesi (1935'lere kadar).

Köprülü'nün şahsına münhasır bu saha genişliği ve çok yönlülük, Türkoloji ilmi-

nin gelişmesine hız kazandıracak bir değer ve hizmeti de beraberinde getirmiş, orijinal araştırmalarının sunduğu yeni meseleler ve bilgiler Türkoloji'ye yeni ufuklar açmıştır. Çalışmalarını dar bir ihtisas sahası içinde hapsedmeyip konuları Türk ve orta zaman İslâm tarihinin umumi kadrosu içinde ele alması Köprülü'ye geniş bir görüş ve kavrayış imkânı sağlamıştır. Meselâ Osmanlı Devleti'nin kuruluşu meselesini dar bir mecradan çıkarıp çözüm yolunda çok ileri bir seviyeye ulaştırmış olmasında yukarıda tablosu verilen araştırma dallarındaki çalışmalarının topluca ve ehemmiyetli ölçüde hissesi vardır.

Fuad Köprülü araştırmalarını çerçevesi dar, münferit vâkıa ve konulara hasretmek yerine Türk tarihi ve kültürünün umumi kadrosu içinde rol sahibi konu ve meselelerle uğraşmayı tercih etmiş, teferruat üzerinde durmamıştır. Bundan dolayı özellikle edebiyat tarihi sahasındaki monografilerinde biyografik alana fazla heves göstermemiştir. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'da ele aldığı Yûnus Emre ve Ahmed Yesevî'nin hal tercümeleri bir istisna gibi görünürse de bunlardan asıl mesele, onların hayatlarından ziyade mensup oldukları fikrî cereyan ve temsil etmekte oldukları Orta Asya ve Küçük Asya arasındaki kültür birliğidir.

Gençlik yıllarının hevesiyle Bursalı Ahmed Paşa ve Şeyh Galib'in hal tercümelerine merak saran Köprülü buna bir müddet sonra Bâkî'yi de dahil etmiştir. Bu üç şair hakkında biyografi dizileri meydana getirmiş, ancak bunlar tefrika halinde kalmıştır. *Divan Şiiri Antolojisi*'nin bu şairlere dair müstakil fasikülleri ise daha önce yazdıklarının bir hulâsası mahiyetindedir. Yayınlanan divanlarının başına koyduğu Fuzûlî ve Nedîm biyografileri İbnülemin Mahmud Kemal'in yazdığı benzerlerine nisbetle çok daha muhtasardır. *Divan Şiiri Antolojisi*'nin bazı fasiküllerinde yer alan şair hal tercümeleri o şairlere dair birer mukaddime niteliğindedir. *İslâm Ansiklopedisi*'nde divan şairleriyle ilgili maddeleri de sınırlı çerçeveleri itibarıyla kendisini fazla teferruata sevkedecek mahiyette değildir. Âşıkpaşazâde, Beyhakî, Cûzcânî, Cüveynî, Devletşah gibi tarihçilere ait hal tercümeieri, orta zaman tarihiyle ilgili meseleler etrafında ele alınmaları itibarıyla Köprülü'nün tercihleri arasında kolayca yer bulabiliştir.

Köprülü'nün metodunun esası, teferruat arasında kaybolmadan ele alınan konu veya meseleyi menşelerinden itibaren tarihî tekâmülû (seyri) içinde takip ve tetkik etmektir. Köprülü'ye göre üzerinde durulan meselenin umumi tarih veya medeniyet ve kültür tarihinin genel çerçevesi içinde genetik bir tarzda incelemeye tâbi tutulması, onun hakiki mahiyetini anlama hususunda en isabetli ve ilmin gereği bir tutumdur. Genetik tutum, bir sosyal müessesese veya kültür olgusunun orijinalliğini veya ne yolda ve ne mahiyette bir iktibas mahsulü olduğunu tesbit hususunda en emin metottur.

Fuad Köprülü'de genetik metot, Türk kültürüyle ilgili her vâkıa veya müesseseyi sınırlı bir mekân veya zaman yahut sınırlı bir siyasî ve etnik kadro yerine, bütün Türklüğü en geniş zaman ve mekân kadrosu ile kuşatabilecek bir "kül" suretinde ele almayı esas kabul eden bir görüşün emrindedir. Buna göre Anadolu Türklüğü'nde edebiyat ve sosyal müesseseler, diğer sahalardaki Türklüğün edebiyat ve sosyal müesseselerinden ayrı ve kendi başlarına bir seyir takip etmiş olmayıp diğer sahalardaki Türklük ile müşterek bir mâzinin devamıdır. Bundan dolayı başta edebiyat olmak üzere Türk kültür ve medeniyet müesseselerini, Orta Asya içerlerinden Akdeniz ve Adriyatik kıyısına kadar bütün Türklüğün en az on üç-on dört asırlık seyir ve tekâmülünü bir bütün olarak incelemek gerekir.

Köprülü'nün Türk edebiyatı tarihi sahasında ortaya attığı bu görüş ve tatbik ettiği metot Türk hukuk ve sosyal müesseseler tarihinde de çok değerli neticeler vermiştir. *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bazı Müldâhazalar* adlı geniş araştırmasında Köprülü, o zamana kadar Bizans'tan alınmış oldukları kabul edilegelelen çeşitli sosyal müessesese ve unsurların menşeinin Bizans'la temastan çok önceki devir ve sahalardaki Türklüğe ait bulunduğunu bu metot ve görüşe dayanarak meydana çıkarmış, bu konudaki ön yargıları kökünden sarsmıştır. Onun medeniyet ve sosyal tarihimizi tetkik ederken en başta gelen gayesi, Batı ilim âleminin Türkler hakkındaki menfi hükümlerinin yanlış ve temelsiz olduğunu ortaya koymak olmuştur. Türk tarihi ve kültürüyle ilgili hemen her çalışmasında bu tutum ve bu amaç daima kendini gösterir.

Fuad Köprülü'nün bütün ilmî çalışma ve araştırmaları Türklüğün medeniyet ve kültürünü objektif ve gerçekçi bir tu-

tumla ortaya koymak, Batı dünyasının Türklüğün hak ve rolünü inkâr veya göz ardı etmek isteyen taraflı ve sübjektif kanaatlerini tashih etmek gayesi etrafında toplanır. Köprülü bununla yetinmeyerek periyodik yayın organlarındaki yazılarıyla geçmişimize karşı kuvvetli bir ilginin uyanması, millî tarihimizin ilmî usullerle araştırılması yolunda adımlar atılmasını sağlamaya çalışmıştır. Tarih ve kültürümüzü yabancılardan öğrenmek durumunda kalınmasını hem ilmî hem millî bir haysiyet meselesi olarak kabul eden Fuad Köprülü, bu iki esas vasıfla mücehhez modern Türk tarihçiliğinin teşekkülü için üniversitedeki dersleri, çeşitli müesseselerdeki konferansları, periyodik yayın organlarındaki yazı ve tenkitleriyle devamlı bir gayret içinde bulunmuştur.

Köprülü'nün hocalığı ve ilmî hayatı boyunca yol açıcılık görevini de yerine getirmeye çalıştığı belirtilmelidir. Bu misyonunu gerçekleştirmek için çok defa ilk başlatıcı olmuş, bir insan ömrüne sığması mümkün olmayacak proje ve tasavvurlarının gerisinin getirilmesini gelecek nesillere birer tavsiye olarak havale etmiştir. Devamını getirmemiş olduğu *Türk Edebiyatı Tarihi*, *Türkiye Tarihi*, *Anadolu'da İslâmiyet*, *Türk Halk Ansiklopedisi* ve hazırlanmakta, hatta basılmakta olduğunu haber verdiği bir yığın eser projesi, bugün için Türkoloji dünyasının araştırmacılarını bekleyen çalışma alanları olarak ortada durmaktadır. 1950'den itibaren içine girdiği siyasî faaliyetin yazmayı tasarladığı eserlerin hiç değilse bir kısmının gerçekleşmesini önlediği muhakkaktır. Bunların arasında meselâ hazırlamakta olduğunu haber verdiği *Orta Zaman Türk Medeniyeti Tarihi*'nin ortaya çıkmaması Türk kültürü ve Türkoloji için telâfisi güç bir kayıptır.

Fuad Köprülü'nün gaye, prensip ve metot bakımından ana hatları belirtilmeye çalışılan araştırmalarının diğer meziyet ve vasıfları, onların teknik ve kompozisyon yapıları bakımından ayrıca ele alınıp açıklanmasıyla daha iyi anlaşılabilir. Onun bütün monografilerinde her şeyden önce kendini hissettiren bir plan fikri ve mantıkî bir nizam hâkimdir. Köprülü, bir konu veya meseleyi ele aldığı anda önce o zamana kadar üzerinde yapılmış yayın ve çalışmaları, bunların ne seviyede bulunduğu, varsa düzeltilmeyi ve tamamlanmayı gerektiren taraflarını belirtir, ardından o konuda sağlam ve güvenilir neticelere varmak, incelenen vâkıanın gerçek mahiyetini belirleyebilmek için ne gibi

usul takip etmek gerektiğini vazederek esasa girer. Kaynaklara hâkimiyet, mevcut literatürden âzami derecede faydalanma gayreti, bunun sağladığı kitâbiyat zenginliği, konunun sübjektif tercihlerden sıyrılmış bir tarafsızlıkla işlenmesi, mantıki berraklık ve muğlak nokta bırakmayan açık bir dille ifade edilmesi onun yazılarının değişmez özellikleridir. Bunları Batılı müelliflere mahsus bir imtiyaz gibi görmeye alışık olan Avrupa ilim çevreleri, genç bir Türk müellifinin elinden çıkmış *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'da bu özellikleri gördüklerinde hayretten ve onu takdir etmekten kendilerini alamamışlardır.

İlmî hayatı ile iç içe yürüyen hal tercümesinin ve bu sahadaki yüksek seviyesini belirten bütün açıklamaların bir yekününü 1925 yılında onu, sonraki büyük ve ünlü çalışmalarının daha adı bile ortada yokken Sovyet İlimler Akademisi'ne muhabir üye olarak teklif eden Barthold, Krackovskij ve Oldenburg'un ortak imzalı raporlarının şu ifadelerinde görmek mümkündür: "Yukarıdaki izahlarımızdan anlaşılıyor ki Köprülüzâde'nin tettebuları sayesinde Türkiyat ilim sahası, gerek tarih ve gerek lîsâniyat itibarıyla evvelki vaziyetiyle kıyas olunamayacak derecede yükselmiştir" ("*Zapiska ob uçeniñ trudañ Köprülü Zade Fuad Bey*", *İzvestiya Akademii Nauk SSSR*, Leningrad, XIX, VI. seriya, nr. 18, Novyambir 1925, s. 895-898, T. trc. A[kdes] N[imet], "Köprülüzâde Mehmed Fuad Bey", *TM*, II [1928], s. 559). Günümüzde Köprülü, ilim çevrelerince Türkoloji'de bir deha olarak kabul edilmektedir.

Köprülü'yü olumsuz yönden gören ve gösteren aykırı bakışların da bulunduğu kaydedilmelidir. Bunlar Marksist görüşe bağlı olarak onu yıpratmak gayesini taşıyan ideolojik cephe, eski partisiyle kurucusu olduğu partideki siyasî hasımları ve bu ikisinin dışında olup onun bazı tutumlarını kusurlu bulanlar olarak üç gruba ayrılabilir. Marksist hücum ve tenkit cephesinin en belirgin ifadesi A. Cerrahoğlu'nun (Kerim Sadi) *Tarih Anlayışı Olmayan Tarihçi: Fuat Köprülü* adlı kitapçığında (İstanbul 1964) görülebilir. Taşdığı isim bile tek başına bu kitabın mahiyeti hakkında fikir vermeye yeterlidir. Buna Köprülü'yü yalnızca olumsuz yönden göstermeye çalışan yazılar da ilâve edilebilir (H. Altunay, "Ord. Prof. Dr. Fuad Köprülü", *Tarih ve Toplum*, nr. 38, Şubat 1987, s. 115-120; Mahmut Şakiroğlu,

"Yeni Bir Kitap ve Eski Bir Makale Vesilesiyle Fuad Köprülü", *a.g.e.*, nr. 63, Mart 1989, s. 149-151; Mete Tunçay – Haldun Özen, "1933 Dârülfünun Tasfiyesi veya Bir Tek Parti Politikacısının Önlenemez Yükselişi ve Düşüşü", *a.g.e.*, s. 9-10, 13, 16). Siyasî hasımlarının tenkitleri içinde dozu en ağır olanlar *Âşinâ Yüzler* (İstanbul 1965, s. 169-184) ve *Babamın Arkadaşları* (3 bs., İstanbul 1969, s. 162-168) adlı kitapları ile Samet Ağaoğlu'dan gelir. Ağaoğlu'nun kin ve hiciv yüklü yazıları Köprülü aleyhtarları için devamlı başvuru bir referans teşkil etmiştir. Köprülü'yü bazı tutumları yönünden beğenmeyen şahsiyetler arasında Mahir İz (*Yılların İzi*, 2 bs., İstanbul 1990, s. 252-253, 334) ve Münevver Ayaşlı (*İşittiklerim ve Gördüklerim, Bildiklerim*, İstanbul 1973, s. 187-189) gibi kişiler de zikredilebilir. Basında Köprülü aleyhindeki yazıların az olduğu söylenemez. Bu arada divan edebiyatı hakkında iki aykırı görüşündeki tutarsızlık dolayısıyla Hüseyin Cahit Yalçın'ın bir tenkidini de unutmamak gerekir ("*Edebiyat Gecesi*", *Fikir Hareketleri*, nr. 169, 16 Kânunusânî 1936, s. 203-204).

Bunların dışında son zamanlarda sağlam bir tarih ve Türkoloji formasyonuna sahip olmaksızın çok defa amatörce bir yaklaşımla Fuad Köprülü'nün tarihçiliğinin sorgulanma ve yargılanma konusu edildiği görülmektedir. Sırf I. Türk Tarih Kongresi'ndeki durum ve tutumundan hareketle onu yargılayan çalışmanın (Büşra Ersanlı Behar, *İktidar ve Tarih: Türkiye'de "Resmî Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, İstanbul 1992, s. 130-137, ayrıca "Dizin", s. 227) yanında, çeşitli yorum ve değerlendirmeleriyle şu yazılar da yer alır: Ertan Eğribol, "Fuat Köprülü'nün Tarihçiliği" (*Sosyoloji Dergisi*, dizi: III, nr. 4, 1997, s. 49-60); Bülent Arı – Selim Aslantaş, "Türkiye'de Modern Tarihçiliğin Öncüsü: Fuad Köprülü" (*Doğu-Batı*, yıl: 3, nr. 12, Ağustos Ekim 2000, s. 193-205); Hanefi Palabıyık, "Ord. Prof. Dr. Mehmed Fuad Köprülü İlmî Hayatı ve 'Türkiye Tarihi' Eseri Münâsebetiyle Tarih Anlayışı" (*Atatürk Dergisi*, III/3, Ocak 2003, s. 7-29). Bu kategori dışında olmak şartı ile Köprülü'nün tarihçiliğiyle ilgili olarak şu yazı da zikredilmelidir: Fethi Gedikli, "Fuad Köprülü ve Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası ve Türk Hukuk Tarihi Dergisi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* (nr. I, 2003, s. 433-441). Köprülü'nün günümüze kadar lâyıkıyla tahlil ve tetkik edilmemiş bulunan tarihçiliği hakkında

en salâhiyetli tesbit ve açıklamalar Osman Turan, Mehmet Altay Köymen, Halil İnalıcık ve Ahmet Yaşar Ocak tarafından ortaya konulmuştur.

Fuad Köprülü'nün çok cepheli zengin şahsiyetini kuşatacak çapta müstakil bir monografi henüz yazılmamıştır. İlmî olmak yerine sırf ideolojik yönden Köprülü'nün tarihçiliğine bakmak isteyen A. Cerrahoğlu'nunki bir tarafa bırakılırsa biri yine hacimce çok ufak olmak üzere ortada şu üç eser vardır: 1. Ali Galip Erdican, *Mehmet Fuat Köprülü, A Study of His Contribution to Cultural Reform in Modern Turkey* (Hartford / Connecticut-İstanbul 1974, 63 sayfa). Köprülü'nün hayatı hakkında kısa bir giriş mahiyetinde olan ilk bölümden sonra ikinci bölümünde Türkiye'de girişilmiş dinî reform hareketlerinde Köprülü'nün yeri, üçüncü bölümde dil ve eğitim reformları içindeki durumu, kendisiyle yeni kurulan ilâhiyat fakülteleri arasındaki hususlar ele alınmıştır. 2. George T. Park, *The Life and Writings of Mehmed Fuad Köprülü: The Intellectual and Turkish Modernization* (Baltimore 1975). Amerika Birleşik Devletleri Johns Hopkins Üniversitesi'nde 1972'de doktora tezi olarak hazırlanan çalışma şimdiye kadar Köprülü üzerinde yapılmış en hacimli monografidir (432 sayfa). Köprülü'nün şahsiyetini tarihçi ve Türkolog olmaktan çok Türkiye'nin modernleşmesindeki rolü bakımından değerlendiren tezin geniş bibliyografyasına, onun dağınık yazılarını görme gayretine rağmen bunun dışında bekleneni verdiği söylenemez. Derin tahlillere gitmeyen, lüzumsuz bahislerin şişkinlik verdiği monografi hüsnüniyetle yürütülmüş iyi bir derlemedir (eserin kısa bir tanıtma ve tahlili için bk. Orhan F. Köprülü, "Köprülü Hakkında İhmal Edilemeyecek Bir Eser", *TK*, XV, nr. 176, Haziran 1977, s. 507-510). 3. Halil Berktaş, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü* (İstanbul 1983). İsminin sınırladığı açıdan Fuad Köprülü'ye bir bakış getirmeye çalışan, içinde birtakım ideolojik zorlamaların yer aldığı bir çalışmadır.

Eserleri. Köprülü'nün bazı makaleleri başlı başına bir kitap teşkil edecek hacimde olup bunlardan bir kısmı yabancı dillerde müstakil birer kitap olarak yayımlanmıştır. Bu sebeple eserlerinin makale ve kitap olmak üzere iki ayrı grupta ele alınması isabetli olmaz. Burada önemli makaleleri kitapları ile bir arada kronolojik sıra içinde verilmiştir. 1. "Türk Edebi-

yatı Tarihinde Usûl” (*Bilgi*, nr. 1, Teşrîni-sâni 1329, s. 3-52). Köprülü bu çalışmayla yalnız Türk edebiyatı tarihinin değil, hukuktan sanat tarihine kadar Türk kültürünün diğer müesseseleri için de geçerli bir metodun temelini atmıştır. Bu makale, yıllar sonra kendisi tarafından yapılan ifade değişiklikleri ve bazı küçük rötuşlarla makaleler külliyyatı içinde yeniden yayımlanmıştır (*Edebiyat Araştırmaları*, Ankara 1966, I, 3-47). 2. *Türk Târîh-i Edebiyyâtı Dersleri* (İstanbul 1329 [taş basma]). Dârülfünun hocasına tayininin ilk ders yılında verdiği ders notlarıdır. Daha ilk adımda dersin adını öğretim programında “Osmanlı edebiyatı tarihi” yerine “Türk edebiyat tarihi”ne çevirmekle işe başlayan Köprülü’nün bu ders notlarının “Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl”deki düşünce ve görüşlerinin ilk uygulaması mahiyetinde olması ve ilmî edebiyat tarihçiliğimizin bir başlangıç örneğini teşkil etmesi bakımından ayrı bir değeri vardır. 3. *Türk Târîh-i Edebiyyâtı Derslerinden: Garb Türklerinde Edebiyat ve Şekl-i Tekâmülü* (İstanbul 1330 [taş basma]). İkinci ders yılına ait olan bu notlarda Anadolu sahası Türk edebiyatı ve medeniyeti ele alınmaktadır. Türk edebiyatının Anadolu’da nasıl teşekkül ettiği meselesinden başlanıp Yûnus Emre’yi de içine alan dönem anlatılır. “Hayat ve Medeniyet” umumî başlığı altında: “Siyasî Hayat”, “İdâre Teşkilâtı”, “Ordu ve Askerlik”, “Saray Hayatı ve Eğlenceler”, “İçtimâî Sınıflar”, “Ma’nevî Hayat: Tekkeler ve Şeyhler”, “Osmanlılar’dan Evvel Hayat-ı Fikriyye” gibi bahislerin yer aldığı eser, Köprülü’nün edebiyat tarihine bakışına hâkim olan sosyolojik görüşü çok belirgin surette ortaya koymasının yanında Anadolu’nun din tarihi, Osmanlı Devleti’nin teşekkülü meselesi, Anadolu’daki ilk medenî ve hukukî müesseseler etrafında ileride büyük bir genişlik ve derinlik kazancak ilk dikkat ve başlangıçları aksettirmesi itibarıyla ayrıca bir değer taşımaktadır. 4. *Yeni Osmanlı Târîh-i Edebiyyâtı, Menşelerden Nevşehîrlî İbrâhim Paşa Sadaretine Kadar* (İstanbul 1332). Şehabeddin Süleyman ile birlikte hazırladığı, sadece ilk cildi çıkabilmiş olan eserin 1914 olan gerçek yayım tarihi hep 1916 olarak gösterilmiştir. 1914’te basılmış olmakla beraber hazırlanışı daha önceki yıllara çıkan bu ders kitabı, o zamana kadar ortaya konulmuş diğer eserlere nazaran daha ileri bir zihniyetle kaleme alınmıştır. Ali Emîri Efendi, kitapta tesbit ettiği bazı bilgi yanlışlarını belirttiğinde

Köprülü bunların kendisine değil o sıralarda artık hayatta bulunmayan Şehabeddin Süleyman’a ait olduğunu ileri sürer. 5. “Türk Edebiyatında Âşık Tarzının Menşe ve Tekâmülü Hakkında Bir Tecrübe” (*MTM*, nr. 1, Mart-Nisan 1331, s. 5-46). Önce Veled Çelebi’nin bazı ilk bilgiler vermeye çalıştığı, sonraları Rıza Tevfik’in bazı ilhamlar estirmek istediği bu sahada ortaya konulmuş ilk ilmî monografidir. Makalelerine tahsis edilen külliyyatta yeni harflerle de bir neşri yapılmıştır (*Edebiyat Araştırmaları*, 1966, I, 195-238). 6. “Türk Edebiyatının Menşesi” (*MTM*, nr. 4, Eylül-Teşrîniyevvel 1331, s. 5-78). Müellifin basıma hazır *Türk Edebiyatı Tarihine Medhal* adlı eserinin I. cildinden alınmış olduğu kaydıyla yayımlanan bu monografi Köprülü’nün vazettiği edebiyat tarihi metodunun güzel bir örneğidir. Makaleler külliyyatı içinde kendisi tarafından yeni harflerle de neşri gerçekleştirilmiştir (*Edebiyat Araştırmaları*, I, 49-130). 7. “Selçûkîler Zamanında Anadolu’da Türk Medeniyeti” (*MTM*, nr. 5, Teşrîni-sâni-Kânunuevvel 1331, s. 193-232). Vak’acı-hikâyeci tarih zihniyeti yerine sosyal hayat ve müesseselere ön planda yer veren tarihçilik yolunda Köprülü’nün ilk ciddi adımlarından birini haber veren bu yarım kalmış monografi, onun Anadolu’nun din tarihi ve orta zaman sosyal müesseseleri tarihi üzerinde geliştireceği çalışmalarının bir başlangıcını teşkil eder. 8. *Nasreddin Hoca* (İstanbul 1918). Hecce vezinde ve çok sade bir dille kaleme alınan bu manzumeler Köprülü’nün mizaha yatkın esprili zekâsını aksettirmektedir. 9. *Tevfik Fikret ve Ahlâkı* (İstanbul 1918). Köprülü, Tevfik Fikret’in ölümünden az sonra onun şahsiyeti etrafında başlayan tartışmalar münasebetiyle kaleme almak ihtiyacını duyduğu bu denemede şair hakkında objektif bir değerlendirme ortaya koyar. 10. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (İstanbul 1919). İç kapağındaki 1918 tarihine bakılarak bu tarihte yayımlandığı sanılan eserin baskısı son sayfasında kaydedildiği üzere 1919 yılının Kasım ayında tamamlanmıştır. Ahmed Yesevî’nin temsil ettiği Orta Asya Türk tasavvufunun Anadolu’da Yûnus Emre ile devam ettiği tezi üzerine kurulan eser biri Ahmed Yesevî’ye, diğeri Yûnus Emre’ye dair iki esas bölümden meydana gelmektedir. Ancak bu iki mutasavvıfın biyografileriyle yetinilmeden yetiştikleri kültür çevresi, zamanlarının tarihî şartları, bu şartların onların dinî ve tasavvufî görüşlerinin yayılmasın-

daki tesirleri kuvvetli bir sosyoloji birikiminin eşlik ettiği geniş bir tarih vukufu ile izah edilmiştir. Latin harfleriyle ikinci baskısında Köprülü’nün bizzat düzeltme ve ilâvelerde bulunduğu eser (krş. Fuad Köprülü, “Ahmed Yesevî”, *İA*, 1941, I, 210-215) günümüzde çeşitli sahalarıyla Türkoloji’nin vazgeçilmez bir klasiği olmuştur. Kitabın bu ikinci baskısından (1966) sonra ifadece sadeleştirmeler ve bazı yeni notlar ilâvesiyle daha itinalı üçüncü baskısı gerçekleştirilmiş (1976), bunu günümüze kadar aynı tertiple diğer baskılar takip etmiştir. Kompozisyon ve ifade-sindeki mantıkî sağlamlık, zamanının Türkoloji’sine çeşitli yönlerden ilâve ettiği yeni bilgi ve görüşler, vazettiği çığır açıcı metod, kültür geçmişimizin tetkiki meselesinde ortaya attığı millî tez gibi fikir hayatımız için hepsi yeni şeyler olan mezziyetleri yanında *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*’ın önemli bir özelliği de kaynak zenginliğidir. 11. *Türk Edebiyatı Tarihi (Birinci kitab: Kable’l-İslâm Türk Edebiyatı [İstanbul 1920]; İkinci kitab: Ba’de’l-İslâm Türk Edebiyatı, İstanbul 1921)*. Bu son cüzde Moğol istilâsına kadar Türk edebiyatına ait üçüncü kitabın da yakında çıkacağı bildirilen eser, İslâm öncesi çağdan başlayıp Osmanlı edebiyatının yanı sıra Çağatay ve Âzerî şubeleri gibi henüz ilmî surette tetkik edilmemiş Türk lehçelerinin edebiyatlarını, ayrıca Türkler’in hâkim oldukları Mısır, Hindistan, Hârizm, Kıpçak ve Kırım gibi sahalarda vücuda gelen şubelerini de içine alan ilk ilmî kitaptır. Aynı zamanda bir yönüyle Türk ruhunun asırlar boyunca geçirdiği seyrî terakibî olarak gösteren bir medeniyet tarihi olarak da vasıflandırılır. Eser 1926-1928 yılları arasında çok daha genişletilmiş şekliyle fasiküller halinde yayımlanarak kitap şeklini almıştır. Hakkında 1920-1921 baskısından başlayarak yurt içinde ve dışında birçok tanıtma ve değerlendirme yazısı yayımlanmıştır (Kraelitz, *MOG*, II, 1923-1925; J. H. Mordtmann, *OLZ*, nr. 5, May 1923, s. 226-227; sırasıyla T. tercümeleleri, *TM*, II [1928], s. 449-451, 451-452). 12. “Türk Edebiyatının Ermeni Edebiyatı Üzerindeki Te’sîrâtı” (*DEFM*, sene: 2, nr. 1, Mart 1922, s. 1-30). Âşık edebiyatı geleneğini Ermeni edebiyatı tesirine bağlamak isteyen görüşe karşı yazılmıştır. Ermeni edebiyatındaki “aşuğ” sözünden başlayarak birçok hususta Türk şiirinin orijinal bir kölü olan âşık edebiyatının bu edebiyat üzerinde bıraktığı tesirler delilleriyle ortaya konularak objektif bir surette ispat edilmek-

tedir. 13. "Anadolu'da İslâmiyet. Türk İstilasından Sonra Anadolu Târîh-i Dînîsine Bir Nazar ve Bu Tarihin Menbaları" (DEFM, sene: 2, nr. 4, Eylül 1922, s. 281-311; nr. 5, Teşrînisânî 1922, s. 384-420; nr. 6, Kânunusânî - Mart 1923, s. 457-486). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'da incelemesine giriştiği konuyu daha da genişletip işleyen bu çalışmada hareket noktası, aynı konuyu ele alan Babinger ile diğer bazı müsteşriklerin hatalı görüşlerini düzeltme düşünce ve ihtiyacıdır. Anadolu Türklüğü'nün geçmişiyle ilgili çeşitli konulara temas eden bu zengin muhtevalı tamamlanmamış monografide ileride bir araştırma odağı haline getireceği Anadolu Beylikleri ve Osmanlı Devleti'nin kuruluş âmilleri meselesi de ayrıca ele alınır. Köprülü'nün çalışması Babinger'in aynı isimdeki makalesinin Türkçe tercümesiyle birlikte ("Anadolu'da İslâmiyet", DEFM, sene: 2, nr. 3, Temmuz 1922, s. 188-221) yeni harflerle de yayımlanmıştır (F. Babinger – F. Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, nşr. Mehmet Kanar, İstanbul 1996). Köprülü'nün bu çalışması, California Utah Üniversitesi adına onun ve Babinger'in şahsiyetlerine dair bir önsöz ilâvesiyle beraber İngilizce'ye tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (*Islam in Anatolia After the Turkish Invasion [Prologomena]*, trc. Gary Leiser, Salt Lake 1999). 14. *Türkiye Tarihi* (İstanbul 1923). Türkiye Türklüğü'nün tarihini Orta Asya'dan ve Hunlar çağından başlatan bir tarih görüşüne dayandıran eserin ilk cildi olan kitap Anadolu'nun fethinden önceki devreyi içine alır. Atatürk'ün tebrik ve takdirini kazanan eser Emin Âli (Çavlı) tarafından bilgi yanlışları, tezatlar ve nisbetsizliklerle dolu olduğu ileri sürülerek metotsuzluk isnadının yanı sıra Hunlar'ı da Türk olarak göstermiş olmakla tenkide uğrar ("Türkiye Tarihi", *Son Telgraf*, nr. 40, 1924). Emin Âli, bununla kalmayıp *Meslek* gazetesinde başka bir makalesi ve Hunlar'ın Türk olmadığı iddiasını tekrarladığı bir konferansı ile sataştığı Köprülü'den hak ettiği cevabı almıştır ("Bir Mülâkat: Türk Tarihi Nereden Başlar?", *Millî Mecmua*, nr. 31, 15 Şubat 1341, s. 498-499). Eserin yakında çıkacağı ilân edilen *Timur İstilasına Kadar Garb Türkleri* adlı ikinci cildinin yayını gerçekleşmemiştir. 15. *Bugünkü Edebiyat* (İstanbul 1924). Fuad Köprülü'nün çeşitli dergilerde millî edebiyat meselesi etrafında yazdıkları başta olmak üzere yeni çıkan edebî eserleri, ölümleri gibi vesilelerle bazı sorun devir edebiyatçıları hakkındaki yazı-

larını bir araya getirmektedir. Hüseyin Dâniş ile İran edebiyatı dolayısıyla yaptığı münakaşa ve tenkitlere ait altı yazısı da burada yer alır. 16. *Türk Târîh-i Dînîsi* (İstanbul 1925 [taş basma]) İstanbul Dârülfünunu İlahiyat Fakültesi'nde okuttuğu ders notlarıdır. İslâm öncesinden Şamanizm ile başlayarak konuyu tarih, edebiyat, etnoloji ve folklor zemininde ele alıp Anadolu'da İslâmiyet'e kadar getiren eser üzerinde bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır (1991, Abdullah Aykın, *Prof. Dr. Fuad Köprülü'nün, "Türk Târîh-i Dînîsi", Adli Eserinin Transliterasyonu ve Değerlendirilmesi*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi). 17. "Meddahlar. Türklerde Halk Hikâyeciliğine Dair Notlar" (TM, I [1925], s. 1-45). Türk halk edebiyatının bu orijinal kolu hakkında yeni bilgiler getiren, zengin malzemeler kazandıran geniş bir araştırmadır. 18. "Oğuz Etnolojisine Dair Tarihi Notlar" (a.g.e., I [1925], s. 185-211). Etnolojiyi, Türk tarihinin siyasî ve içtimâî bazı hadiselerinin anlaşılmasına yardımcı olan bir disiplin kabul eden bir yaklaşımla kullanmanın örneğini vermektedir. 19. "Lutfi Paşa" (a.g.e., I [1925], s. 119-150). Kanûnî Sultan Süleyman'ın sadrazamı Lutfi Paşa'nın hayatını yeni dikkatlerle tetkik eden örnek bir hal tercümesidir. 20. "Bektaşiliğin Menşeleri". "Küçük Asya'da İslâm Bâtınlılığı'nın Tekâmül-i Târîhîsi Hakkında Bir Tecrübe" (TY, II, nr. 8, Mayıs 1341, s. 121-140). Anadolu'da Türk yerleşiminden bu yana asırlarca sürmüş dinî hareketler ve heterodoks cereyanları anlama ve tetkik etmede doğru neticelere götürecek usulleri gösteren, bazı Batılı otoritelerin bu konuda düştükleri büyük hataları işaret ve tashih eden bir kongre tebliğidir. 1923'teki Dinler Tarihi Kongresi için hazırlanmış olan Fransızca'sı da ayrıca neşredilmiştir (*Les origines du Bektachisme. Essai sur le développement historique de l'hétérodoxe musulmane en Asie mineure. Extraits des actes du Congrès international d'histoire des religions tenu à Paris en 1923*, Paris 1926, II, 391-411). 21. *Âzerî Edebiyatına Ait Tedkikler* (Bakû 1926). Âzerî edebiyat ve kültürüne devamlı ilgisine cemile olmak üzere Bakû Milletlerarası Türko- loji Kongresi'ne iştiraki vesilesiyle Âzerî Neşr müessesesi tarafından yayımlanan kitap Köprülü'nün Fuzûlî, Hasanoğlu, Habîbî ve Nâmî hakkındaki dört makalesini bir araya getirmektedir. 22. *Türk Tarihi Dersleri: Anadolu Beyliklerine Ait Notlar* (İstanbul 1927-1928). Mekteb-i Mülkiyye'nin ikinci sınıfında okuttuğu

ders notlarıdır. Kitapta beyliklerin yanı sıra Moğollar devri Türk edebiyatı, Anadolu'da Moğol istilâsıyla ilgili bahislere de yer verilmiştir. Buradaki metin "Anadolu Beylikleri Tarihine Ait Notlar" adlı makalenin (TM, II [1928], s. 1-32) ön şeklidir. 23. *Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri ve Divân-ı Türkî-i Basit XVI'ncı Asır Şâirlerinden "Edirneli Nazmî"nin Eseri* (İstanbul 1928). 24. "Influence du Chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans" (İstanbul 1929). Yesevîlik'teki bazı seremonilerden Sarı Saltuk, Barak Baba gibi etraflarında efsaneler teşekkül etmiş şahsiyetlere kadar uzanan örneklerde kendini gösteren Şamanizm'den gelme motifleri ortaya koyan bir kongre tebliğidir. 25. "Türk Sazşairlerine Ait Metinler ve Tetkikler" Serisi: *XVII nci Asır Sazşairlerinden Gevherî Hayatı ve Eseri* (İstanbul 1929). 26. *XIX uncu Asır Sazşairlerinden Erzurumlu Emrah* (İstanbul 1929). 27. *XVI nci Asır Sonuna Kadar Türk Sazşairleri* (İstanbul 1930). 28. *XVII nci Asır Sazşairlerinden Kayıkçı Kul Mustafa ve Genç Osman Hikâyesi* (İstanbul 1930). 29. "Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bazı Mülâhazalar" (THİTM, I [1931], s. 165-313). Batı ilim âleminde akisler uyandıran bu büyük monografi Türk-İslâm sosyal müesseselerini kuşatmakla kalmayıp Batı toplumlarını, özellikle Bizans ve Balkan milletlerini de ilgilendirmesi dolayısıyla Batılı müelliflerce çeşitli tanıtma, tahlil ve tenkit yazılarının kaleme alınmasına yol açmış, ayrıca muhtelif Batı dillerine tercüme edilerek etrafında âdeta bir literatürün teşekkülüne yol açmıştır. Köprülü'nün, yayımından bir müddet sonra milletlerarası bir tarihçiler kongresinde ayrı bir tebliğiyle bu monografisindeki tezi ana hatlarıyla anlatma fırsatını bulması görüşlerinin yakından tanınmasını kolaylaştırmıştır ("Les institutions byzantines ont-elles joué un rôle dans la formation des institutions ottomanes?" par. M. Fouad Koprulu, VII^e Congrès Internationale des Sciences Historiques, Warsaw 1933, I, 297-302) [Résumé des communications présentées au VII^e Congrès des Sciences Historiques de Varsovie, 1933, s. 297-302]. Meselenin Roma ve Bizans kültürüyle olan irtibatı bakımından kendilerini yakından ilgilendirdiği İtalyanlar, Şark Enstitüsü adına eserin tercümesini mükemmel bir baskı tekniğiyle ortaya koymuşlardır (*Alcune osservazioni intorno all'influenza bizan-*

tine sulle istituzioni ottomane, trc. Centro e dell'Istituto per l'Oriente, Roma 1953; tercümeyle 1931'den sonra çıkmış konuyla ilgili yeni araştırma ve yayınlar ilâve edilmiştir). Eser İngilizce'ye de çevrilmiştir (*Some Observations on the Influence of Byzantine Institutions an Ottoman Institutions*, İng. trc. Gary Leiser, Ankara 1996; bibliyografyası, 1931'den bu yana çıkan ilgili yeni araştırma ve yayınların ilâvesiyle zenginleştirilmiştir). **30. Samanoğulları, 874-1005** ("Türk Tarihinin Anahatları", eserinin Müsveddeleri, nr. 53, Ankara 1932). Orta Asya'da ilk müslüman devletler meselesini ilgilendirdiğinden üzerinde durduğu bu devletin tarihine dair bir terkip tecrübesidir. **31. "Türk Edebiyatına Umûmi Bir Bakış"** (*Birinci Türk Tarih Kongresi*, İstanbul 1932, s. 308-320). **32. "Littérature turque 'oñmanlı"** (*El* [Fr.], IV, 1932, s. 988^b-1018^b). Türk edebiyatı tarihinin menşelerinden bu yana asırların seyri içinde panoramik bir bakışla terkiбі surette bir değerlendirmedir. XVI. asrın sonuna kadar olan bölümünün küçük farklarla Türkçe'si, "Anadoluda Türk Dili ve Edebiyatının Tekâmülüne Umumî Bir Bakış" adıyla yayımlanmıştır (*Yeni Türk*, nr. 4, İkinci Kânun 1933, s. 277-292; nr. 5, Şubat 1933, s. 378-394; nr. 7, Nisan 1933, s. 535-553; ayrıca çok daha geniş surette; "Anadolu'da Türk Dili ve Edebiyatının Tekâmülüne Bir Bakış", *Türk Tarihinin Ana Hatları, II. Seri Müsveddeler*, nr. 41, Ankara 1944). **33. Eski Şairlerimiz. Divan Edebiyatı Antolojisi** (İstanbul 1932-1934). 1932'den itibaren fasiküller halinde çıkmış, 1934'te 11. fasikülle kitap halinde tamamlanmıştır. Anadolu Selçukluları çağından başlayıp Nâmık Kemal ve Ziyâ Paşa'ya kadar divan şiiri vadisinde yazmış şairlerin eserlerinden seçilmiş parçalardan meydana gelir. **34. Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar** (İstanbul 1934). Çoğu dergi ve gazetelerde çıkmış on dokuz makalesinin geniş ölçüde rötuş ve ilâvelerle yeniden neşridir. **35. Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi** (İstanbul 1935, cüz: 1). Sonraki cüzlerinin daha süratli çıkacağı kaydedildiği halde gerisi gelmeyen bu teşebbüs ileride girişilecek böyle bir hareket için bir örnek olmak üzere kalmıştır. "Ortaçağ ve Yeniçağ Türkleri'nin halk kültürü üzerine coğrafya, etnoloji, tarih ve edebiyat lugatı" başlığı eserinde kuşatılmak istenen sahaları belirtmektedir (tanıtma ve tahlili için bk. Orhan Şaik Gökay, *Ülkü*, VII/41, Temmuz 1946, s. 383-384). **36. Les origines de l'Empire otto-**

man (Paris 1935). 1934 yılında Sorbonne Üniversitesi'nde verdiği üç büyük konferansı içine alan kitap Fuad Köprülü'nün akis yapmış eserlerinin başında gelir. Köprülü, Gibbons'un bu meseleye dair tezini kökünden çürütüp eski rivayet ve kanaatleri tamamen tasfiye ederken Batı ilim dünyasının önde gelen isimleri kitap hakkında kanaat, takdir veya bazı tenkitlerini gecikmeden ortaya koymuşlardır. Kitap Fransızca gibi yaygın bir dilde yazılmasına rağmen Rusça, Sırpça, Arapça ve İngilizce'ye çevrilmiştir. Eser, önce Rusça'ya tercüme edilerek teksir tekniğiyle çoğaltılmak suretiyle Rusya'daki ilmi kurumlara dağıtılmıştır (*Porjekto Osmansko Çarevine* [Sırpça trc. Nedim Filipoviç], Sarajevo 1955; *Kıyamü'd-Devleti'l-Osmâniyye* [Ar. trc. Ahmad as-Saîd Sülayman], Kahire 1967; *The Origins of the Ottoman Empire* [İng. trc. Gary Leiser], New York 1992). 1959'da Türkçe'si Türk Tarih Kurumu tarafından *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu* adıyla, Nedim Filipoviç'in Sırpça tercümesinde Köprülü hakkındaki yazısı ile birlikte tafsilâtli bir fihrist de ilâve edilerek yayımlanmış, ayrıca Orhan Köprülü eliyle 1972, 1986'da yeni baskıları yapılmıştır. **37. "Eski Türk Unvanlarına Ait Notlar"** (*THİTM*, II [1939], s. 17-32). Köprülü, Türk kültür ve amme hukuku tarihi bakımından büyük ehemmiyet taşıyan titûlatür (unvanlar) sahası için gerekli tetkik usullerini de gösterdiği monografide hem yapılacak araştırmalara örnek, hem de bizzat konuya esas olan maddenin çözümü olmak üzere "saghun-kök saghun, yughruş, çapar" unvanlarını büyük bir vukufu tetkik etmiştir. Bu araştırma Almanca olarak da yayımlanmıştır ("Zur Kenntniss der alttürkischen Titulatur", *KCs.A*, I, Ergänzugsband, 1938, s. 327-344). **38. "Orta zaman Türk Devletlerinde Hukukî Sembollerdeki Motifler"** (*THİTM*, II [1939], s. 33-52). Orta zaman Türk-İslâm devletlerinde hâkimiyet kavramı ile sıkı ilgisi bakımından büyük bir ehemmiyet taşıyan hukukî semboller meselesinin tarihçesinin anlatılıp bu sahada yapılması gerekenlerin belirtildiği bu monografide bir tetkik örneği olmak üzere "ejderha" (dragon) sembolü ele alınmıştır. **39. "Mısır'da Bektaşîlik"** (*TM*, VI, 1939, s. 13-29). Bektaşîliğin Mısır'daki hemen hemen hiç tanınmayan yayılımı hakkında yeni ve toplu bilgiler vermesi yanında yeni meseleler vazetmesi ve Köprülü'nün araştırma sahasının nerelere kadar vardığını göstermesi bakımından orijinal ve dikkat çekici bir monografidir. **40. İslâm**

Medeniyeti Tarihi (İstanbul 1940). İslâm medeniyeti üzerinde Barthold'un 1918 yılında *Kul'tura Musul'manstva* adıyla basılan tarihi terkip tecrübesinin C. Velidî tarafından Tatarca'ya yapılan tercümesi (*Kıskaçça İslâm Medeniyeti Tarihi*, Kazan 1922) esas alınarak Şehid Sühreverdi'nin (Shahid Suhrawardy) Rusça'dan İngilizce'ye tercümesiyle de (*Musulman Culture*, Calcutta 1934) karşılaştırılmış metninin Köprülü'nün ilâve, açıklama ve düzeltmeleriyle genişletilmiş ve çok daha zenginleşmiş bir şeklidir. Köprülü'nün Türk-İslâm medeniyetinin çeşitli meselelerini ihata eden büyük vukufu esere apayrı bir değer kazandırır (Kitap hakkındaki şu iki mühim tahlil yazısı özellikle kaydedilmelidir: Abdülhak Adnan [Adıvar], "W. Barthold – Fuad Köprülü, İslâm Medeniyeti Tarihi", *Ülkü*, XV, nr. 90, Ağustos 1940, s. 566-570; Ömer Lütfü Barkan, "Şark Ticaret Yolları Hakkında Notlar", *İFM*, I, nr. 4, Temmuz 1940'dan ayrı basım). **41. Türk Şazâirleri Antolojisi** (II-III, İstanbul 1940-1941; I-III, 1962). Geniş bir derlemeye dayanan eser bir bakıma bir saz şairleri tarihidir. 1940'tan itibaren fasiküller halinde neşrine başlanıp 1941'de II. cildi tamamlanmış, ancak umumi giriş cildi 1962'de yapılan yeni neşrine kadar çıkmamıştır. III. cildin sonundaki metinlerin anlaşılmasına yardımcı olan, edebiyat, tasavvuf ve tarih istilâhlarının açıklamasını veren "Lugatlar" bölümü (s. 873-951) esere zenginlik katmıştır. Müellifin yirmi beş yılı aşkın çalışma ve araştırmalarının neticelerini veren ve umumi girişi teşkil eden ilk cilt 1962 neşrinde eseri tamamlamıştır. Kitabın yeni baskısında ilk yayını üzerinden geçen zaman içinde yapılmış başka araştırma ve yayınlardan istifade edilmemiş olması tenkitlere hedef teşkil etmiş, bazılarınca konu büyütülerek Köprülü'ye karşı bir taarruz vesilesi olarak kullanılmak istenmiştir (Hikmet Dizdaroğlu, "Köprü Altından Geçen Sular", *TDL*, XII, nr. 138, 1 Mart 1963, s. 297-301; yeni tetkik ve yayınlardan istifade edilmediği noktası üzerinde daha ılımlı bir tenkit için bk. Cahit Öztelli, "Fuat Köprülü ve Son Eseri", *a.g.e.*, XII, nr. 136, Ocak 1963, s. 204-205; Fuat Özdemir, *Fuat Köprülü'nün Türk Saz Şairleri Üzerindeki Çalışmaları* [Ankara 1999] adlı monografide de bu yön ağırlıktadır). **42. Ali Şir Nevâî** (İstanbul 1941). Köprülü, ilim hayatının daha başlangıç yıllarından itibaren ilgilendiği ve çeşitli vesilelerle üzerine döndüğü Nevâî'nin 500. doğum yıl dönümü münasebetiyle (9 Şubat 1941)

Türk Tarih Kurumu adına kaleme aldığı hacmi küçük, fakat ihata geniş yazıda araştırmalarının terkihi neticelerini verdiği gibi Nevâî'nin eserlerinden Türk kültürü bakımından nasıl istifade edilebileceğini göstermeye çalışır. **43.** "Bibliyografya Tenkidi: Altın Ordu'ya Ait Yeni Araştırmalar" (*TTK Belleten*, V, nr. 19, Temmuz 1941, s. 398-436). Altın Orda tarihi hakkında yapılmış araştırma ve yayınları tahlil ve tenkidî surette ele alan Köprülü, bir orta zaman müslüman-Türk devleti olarak Altın Orda Devleti'nin tarihinin kaynakları ile birlikte tetkik metodunu da bu yazısında ortaya koymaktadır. Bu monografi aynı zamanda, Köprülü'nün tarihte sosyal hayat ve sosyal müesseseleri en ön planda tutan tarihçi anlayışından bir örneği bir kere daha vermektedir. **44.** "Âzerî: A. Âzerî-Fârisî Lehcesi-B. Âzerî-Türk Lehcesi. C. Âzerî Edebiyatının Tekâmülü" (*İA*, 1949, II, 118-151). Âzerî edebiyatı hakkında derli toplu bir terkip eseri olan bir çalışmadır. Maddede Âzerî edebiyatı, Âzerî Türk lehçesinin teşekkülünden bu yana tarihî seyri içinde ana hatları ile gözden geçirilmiştir. Feridun Bey Köçerli ve bir iki araştırmacının hak ve emekleri unutulmamak şartıyla Köprülü Âzerî edebiyatı tarihinin de ilmî seviyede kurucusu sayılmalıdır. **45.** "Vakıf Müessesesinin Hukukî Mahiyeti ve Tarihî Tekâmülü" (*VD*, II [1942], s. 1-39). Farklı alanlarda seyreden zengin ilmî hayatının bulunduğu zirve noktalardan birini daha haber veren bu monografi ele aldığı konu üzerinde yapılmış en terkihi çalışmayı ortaya koymaktadır. Köprülü'nün, bir ansiklopedi maddesinin belirli sınırları içinde ayrı ayrı zikredilmesi mümkün olmayan Türk hukuk tarihi ve hukukî müesseselerle ilgili diğer çalışmaları Orhan F. Köprülü tarafından şu eserde bir araya getirilmiştir: *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, İstanbul 1983. **46.** "Yeni Fârisî'de Türk Unsurları" (*TM*, VII-VIII [1942], s. 1-16). Problem vazedici olarak Köprülü'nün eriştiği yeni bir merhaleyi ifade eden makale, bu sahada yapılmış en geniş çalışma olan G. Doerfer'in *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen* adlı eserinin (I-IV, Wiesbaden 1963-1975) öncüsü durumundadır. **47.** "Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları" (*TTK Belleten*, VII, nr. 27, Temmuz 1943, s. 379-522). Bu tarihin bütün yerli kaynaklarının bir bir değerlendirilmesinin yapıldığı tetkik, her şeyden önce kaynakların tesbit edilip mahiyetlerinin değerlendirilmesi metodunu

ortaya koyan bir örnek çalışmadır. Mevcut kaynakları büyük bir vukuf ihata etmesinin yanında, Anadolu'da yazılmış eski vekâyi'nâme olan Kadı Burhâneddin Anevî'nin ilim âlemince bilinmeyen Farsça *Enîsü'l-kulûb*'ünün metnini veren, mahiyet ve tarihî değerini tahlil eden bu çalışma İngilizce'ye de tercüme edilmiştir (*The Seljuks of Anatolia. Their History and Culture, According to local Muslim Sources*, trc. Gary Leiser, Salt Lake City 1992). **48.** "Osmanlı İmparatorluğunun Etnik Menşei Mes'elesi" (*TTK Belleten*, VII, nr. 28, Teşrinievvel 1943, s. 219-313). Osmanlı Devleti'nin kuruluş muammasının anlaşılmasında mühim bir rolü olan Türk etnolojisine bağlı âmiller meselesinde bulunduğu son neticeleri açıklayan bu terkihi monografide Kay kabilesiyle Kayılar'ın ayrı kabileler olduğunu ileri süren Marquart ile onun izinden giden Zeki Velidi Togan'ın görüşleri çok geniş bir tenkidî tutumla çürütülmektedir (bu hususta bir karşı mütalaa için bk. Tuncer Baykara, *Zeki Velidi Togan*, Ankara 1989, s. 59-60). **49.** "Türk Etnolojisi'ne Ait Notlar: Uran Kabilesi" (*TTK Belleten*, VII, nr. 26, Nisan 1943, s. 227-243). Köprülü'nün etnolojiyi tarihî vak'alar etrafında değerlendiren, problem vazetmekte kullanan tarihçiliğinden bir diğer örnektir. **50.** "Bayrak" (*İA*, 1949, II, 401-420). Orta zaman Türk amme hukukunu ve hâkimiyet telakkisini yakından ilgilendiren bu konunun nasıl tetkik edileceğini anlatan örnek bir araştırmadır. **50.** "Kay Kabilesi Hakkında Yeni Notlar" (*TTK Belleten*, VIII/31, Temmuz 1944, s. 421-452). Türk etnolojisini tarihî vak'aların izahında mühim bir rehber sayarak belirli bir problem etrafında değerlendirmeye çalışan bir tarihçi zihniyetinin tatmin edici yeni bir örneğidir. **52.** "Çağatay Edebiyatı" (*İA*, 1945, III, 270-323). 1913-1914'lü yıllardan itibaren meşgul olmaya başladığı sahalardan biri olan Çağatay edebiyatı tarihi yolunda terkihi bir çalışmadır. Köprülü'nün o zamana kadar bir benzeri ortaya konulamamış olan bu monografisi, Çağatay edebiyatına dair iki büyük ciltlik bio-bibliografik eserin esasını teşkil etmiştir (H. F. Hofman, *Turkish Literature. A Bio-Bibliographical Survey. Section III, Muslim Central Asian Literature*, I-II, Utrecht, 1969). **53.** "Fıkıh" (*İA*, 1947, IV, 608-622). Fıkıh müessesesini Türk amme ve örfî hukuku dairesinde ele aldığı maddede Köprülü'nün Goldziher gibi otoritelerin görüşlerini izah ve gerektiğinde tenkit ettiği görülür. **54.** "Halaç" (*a.g.e.*, 1948,

V/1, s. 109-116). Türk etnolojisinin tarihî problemlere bağlı olarak nasıl ele alınacağını ortaya koyan madde, orta zaman tarihî kaynaklarından çıkarılmış yeni bilgilerle zengin bir derlemeye dayanır. **55.** "Hârizmşâhlar" (*a.g.e.*, 1949, V/1, s. 265-296). Köprülü'nün Türk edebiyatı tarihi bakımından önemi dolayısıyla da üzerinde ısrarla durduğu bu büyük devlet hakkındaki en son terkihi çalışmasıdır. **56.** "Hil'at" (*a.g.e.*, 1950, V/1, s. 483-486). Bizans müesseselerinin Osmanlı müesseselerine tesiri meselesinde ehemmiyetle ele aldığı bu konuyu oradakinden çok daha gelişmiş olarak işlediği bu madde Köprülü'nün *İslâm Ansiklopedisi*'nde çıkmış olan son maddesidir.

Köprülü'nün burada kaydedilemeyen 1000'i aşkın ilmî makale ve monografisi, yayınları hakkında tertiplenmiş bibliyografyalarda görülebilir. Günümüze kadar bu konuda ortaya konulan ve kronoloji itibarıyla birbirini kısmen tamamlayan bibliyografya çalışmaları şunlardır: Şerif Hulûsi Sayman, *O. Prof. Dr. Fuad Köprülü'nün Yazıları İçin Bir Bibliyografya 1913-1934* (İstanbul 1935); ve *O. Prof. Dr. Fuad Köprülü'nün Yazıları İçin Bibliyografya 1912-1940* (İstanbul 1940); S. N. Özerdim, "Ord. Prof. Dr. Fuad Köprülü Bibliyografyası", *Türk Dili ve Tarihi Hakkında Araştırmalar I* (Ankara 1950, s. 159-248); Osman Turan, "Fuad Köprülü'nün İlmî Neşriyatı", *Fuad Köprülü Armağanı* (İstanbul 1953, s. XXVI-L); S. N. Özerdim, "Bibliyografya: F. Köprülü'nün Yazılarına Ek", *TTK Belleten* (nr. 120, Ekim 1966, s. 661-665); Fevziye Abdullah Tansel, "Profesör Fuad Köprülü İçin Basılmış Bibliyografyalar" (*TK*, VI, nr. 68, Haziran 1968, s. 543-556); Orhan F. Köprülü, "Profesör Fuad Köprülü İçin Yazılmış Bibliyografyalar ve Bunlara İlâveler" (*a.g.e.*, VIII, nr. 70, Temmuz 1970, s. 616-620); a.mlf., "Köprülü Bibliyografyasında Yeni Gelişmeler" (*a.g.e.*, XIV, nr. 157, Kasım 1975, s. 50-55).

BİBLİYOGRAFYA :

Köprülü hakkında pek çok yazı bulunmakla beraber bunların büyük bir çoğunluğu birtakım eksik ve hatalı bilgilerin nakil ve tekrarı olmakta ileri geçemeyen yazılar olduğundan bunlara bibliyografyada yer verilmemiştir. Ansiklopedinin sınırlarının müsaade etmemesi dolayısıyla zikri gereken yazıların dahi mühimce bir kısmının terkedilmesi yoluna gidilmiştir. Köprülü'ye dair ilk defa burada verilen bilgiler, devrin basını başta olmak üzere hiç faydalanılmamış kaynak ve vesikalara başvuru olarak elde edilmiştir.

Fâzıl Ahmed, "Köprülüzâde Mehmed Fuad", *Nevsât-i Millî*, İstanbul 1330, s. 251-257; Martin Hartmann, "Aus der neueren osmanischen

Literatur", *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprache zu Berlin*, Berlin 1916, s. 43-46; Ruşen Eşref, "Edib ve Mütefekkirlerimizi Ziyâret: Köprülüzâde Mehmed Fuad Bey", *Vakit*, nr. 139, 9 Mart 1334/25 Cemâziyelevvel 1336; nr. 140, 10 Mart 1334/26 Cemâziyelevvel 1336; a.mlf., *Diyarlar Kil...*, İstanbul 1334, s. 220-238; Nüzhet Hâşim [Erbil], *Millî Edebiyata Doğru*, İstanbul 1918, s. 110-118; Martin Hartmann, *Dichter der neuen Türkei*, Berlin 1919, s. 91-95; Lucien Bouvat, *RMM*, nr. 43 (1921), s. 236-282; İsmâil Habib [Şevük], *Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1340, s. 685-687; İsmâil Hikmet [Ertaylan], *Türk Edebiyatı Tarihi*, Bakû 1925, V, 19-38; V. V. Barthold, "Otçet o komandiroviev Turtsiyu", *Izvestiya Akademii Nauk SSSR*, 1926, XIII, 84-86; VI. Gordlevskiy, "Perehodnaya pora Osmanskoy literaturu", *Azerbeycani Tedkik ve Tetebbü Eden Cemiyetin Ahbarı*, Bakû, nr. 2, 1926, s. 3-14; T. trc. A[bdullah] B[attal], "Türk Edebiyatının Dönüm Noktası", *TY*, V, nr. 29, Mayıs 1927, s. 438-448; Th. Menzel, *KCs.A*, 1927, s. 281-310; "Türk Gençleri Yaşayan Büyüklerini Tanıyınız: Otuz Beş Yaşında Beynelmîl Bir Şöhret Kazanan Köprülüzâde Mehmed Fuad Bey'in Hayatı", *Resimli Pershenbe*, nr. 161, 21 Haziran 1928, s. 6; A. Djafferoğlu, "Die türkische Sprachforschung und Prof. Dr. Mehmed Fuad Köprülüzâde", *NO*, August-September 1929; *Literaturnaya Entsiklopediya*, V, 1932, s. 185-187; İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, III, 1932, s. 437-440; Hikmet Feridun [Es], "Köprülü ile Bir Saat", *Akşam*, 27 Nisan 1935; *Bolsaya Sevetskaya Entsiklopediya*, XXXVI, 1935, s. 202-203; [Feridun] Kandemir, "Fuat Köprülü Yedigün'e Anlatıyor", *Yedigün*, VII, nr. 160, 1 Nisan 1936, s. 18-21; Hasan Bedreddin Ülgen, "Fuad Köprülü-Yarın Yirmi Beş Senelik Çalışması Tes'îd Edilecek Profesör'le Kısa Mülâkat", *Vakit*, 3 Mart 1939; H[ikmet] F[eridun], "Profesör Fuad Köprülü Paris'ten Döndü", *Akşam*, 21 Teşrinisâni 1939; Hikmet Feridun, "Sorbon Üniversitesine Türk Bayrağı Çektiren Adam Fuat Köprülü", *Yedigün*, XIV, nr. 352, 5 Birincikânun 1939, s. 10-11, 19; Jean Deny, "Voix de Turquie", *Les nouvelles littéraires*, nr. 907, 2 Mars 1940 (T. trc. Peyami Erman), "Bir Anket Cevabı", *Ülkü*, XVI, nr. 87, Mayıs 1940, s. 258-260; Hakkı Suha [Gezgin], "Edebî Portreler-İlmî Şahsiyetler: Fuat Köprülü", *YM*, IV, nr. 71, 6 Eylül 1940, s. 9; M. Behçet Yazar, "Edebiyatçılarımızı Tanıyalım: Mehmed Fuat Köprülü", *Yedigün*, XVI, nr. 404, 5 Teşrinisâni 1940, s. 11, 15; Ettore Rossi, "Lo Storico Fuad Köprülü, Ministro Degli Esteri di Turchia", *OM*, nr. 31, 1951, s. 98-103; [Feridun] Kandemir, "Prof. Fuad Köprülü Diyor ki", *Son Saat*, 4 Şubat 1951; Osman Turan, "Mukaddime" [Köprülü'nün İlmî Şahsiyeti], s. V-XXIII; "Fuad Köprülü'nün İlmî Neşriyatı", s. XXV-L; 60. *Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953; Mecdud Mansuroğlu, "Fuad Köprülü, Historien et Philologue Turc", *Orbis*, nr. 3, 1954, s. 336-342; Necati Akder, "Ord. Prof. Fuad Köprülü'nün İlmî Hayat ve Faaliyetindeki Felsefi Cepheye Ümûmî Bir Bakış", *DTCFD*, XX, nr. 1, Mart-Haziran 1954, s. 33-39; Fındıkoğlu Z. Fahri, "Ziya Gökalp Mektebi ve Prof. Fuad Köprülü", *Ziya Gökalp İçin Yazdıklarım ve Söylediklerim*, İstanbul 1955, s. 147-152; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce*

Tarihi, Konya 1966, II, 606-607; Orhan Seyfi Orhon, "Fuad Köprülü", *Son Havâdis*, 1 Temmuz 1966; Nihad Sami Banarlı, "Fuad Köprülü ile Mülâkat", *Meydan*, nr. 1, Ocak 1960; a.mlf., "Türkiye'de Türkoloji Araştırmalarının Yorulmak Bilmez Kurucusu Fuad Köprülü", a.e., nr. 77, 5 Temmuz 1966, s. 19-20; a.mlf., "Avrupalı Âlimler ve Fuad Köprülü", a.e., nr. 82, 9 Ağustos 1966; nr. 83, 16 Ağustos 1966; nr. 84, 24 Ağustos 1966; a.mlf., "Köprülü'nün Hayatından Çizgiler", *TK*, IV, nr. 47, Eylül 1966, s. 960-968; Osman Turan, "Türk İlminin Âbidesi: Prof. Fuad Köprülü", a.e., s. 936-942; Ahmet Caferoğlu, "Bilinmeyen Tarafları ile Üstad Fuad Köprülü", a.e., s. 943-947; a.mlf., "Hakiki Köprülü", *TM*, XV, 1968, s. 1-10; Mehmed Altay Köymen, "Prof. Mehmed Fuad Köprülü'nün Tarihe Dair İlk Yazıları", *TK*, nr. 47, Eylül 1966, s. 948-959; J. Németh, "Köprülüzâde Mehmet Fuat, 1890-1966", *AÖH*, XX, 1967, s. 365-366; Abdülkadir İnan, "Fuad Köprülü ve Sovyet İlimler Akademisi", *TK*, VII, nr. 81, Temmuz 1969, s. 632-634; Fevziye Abdullah Tansel, "Memleketimizin Acı Kaybı: Prof. Dr. Fuad Köprülü", *TTK Belleten*, XXX, nr. 120, Ekim 1966, s. 621-636; a.mlf., "Prof. Dr. Fuad Köprülü'nün Şiirleri", a.e., s. 637-660; a.mlf., "Prof. Dr. Fuad Köprülü Hakkında Bazı Notlar", *TK*, V, nr. 57, Temmuz 1967, s. 644-649; a.mlf., "Doğumunun Yetmişsekizinci Yıldönümü Münasebetiyle Prof. Dr. Fuad Köprülü'nün İlk Yazısı, Basın Hayatının Başlangıcına Dair Bilgimizi Düzeltten ve Tamamlayan Yeni Notlar", *TTK Belleten*, XXXIII, nr. 129, Ocak 1969, s. 43-52; a.mlf., "Fuad Köprülü'nün 1913'de Türk Milliyetçiliği Hakkında Bazı Fikirleri: Türklük-İslâmlık", *TK*, VII, nr. 81, Temmuz 1969, s. 621-627; a.mlf., "Fuad Köprülü ve Türk Milliyetperverliği", *KAM*, yıl: 2, nr. 3, Temmuz 1973, s. 29-34; a.mlf., "Fuad Köprülü'nün Yazmağı Tasarladığı Eserler ve Anadolu Din Tarihine Âit Tedkikleri", a.e., yıl: 5, nr. 3, Temmuz 1976, s. 12-20; "Köprülü, Fuat", *TA*, XII, 1975, s. 288-290; Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1978, s. 1119-1127; Fahri İz, "Köprülü", *Eİ²* (İng.), 1979, V, 263-264; Orhan F. Köprülü, "Prof. Dr. Fuad Köprülü'nün Not Alma Sistemi ve Kitap Telâkkisi", *TK*, V, nr. 57, Temmuz 1967, s. 641-643; a.mlf., "Fuad Köprülü. İlim ve Siyaset", a.e., VII, nr. 81, Temmuz 1969, s. 628-631; a.mlf., *Köprülü'nün Edebî ve Fikri Makalelerinden Seçmeler*, İstanbul 1972 (Önsöz, s. I-XI); a.mlf., "Vefatının 10. Yıldönümünde Fuad Köprülü", *TK*, XIV, nr. 167, Eylül 1976, s. 651-652; a.mlf., "İlk Milletlerarası Türkoloji Kongresi Teşebbüsü", *I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi-Tebliğler*, İstanbul 1979, s. 185-188; a.mlf., "Fuad Köprülü'nün Hayatı ve Eserleri", M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1981 (Önsöz, s. XVIII-XXIV); a.mlf., *Fuad Köprülü*, Ankara 1987; a.mlf., "M. Fuad Köprülü'nün Hayatı, Eserleri, Çalışma Sistemi ve Başlıca Hususiyetleri", *TDL*, nr. 421, Ocak 1987, s. 40-49; a.mlf., "Fuad Köprülü'nün Yetiştirdiği Çevre. Tarihçiliği ve Siyasî Hayata Girişi", *TK*, XXXVI, nr. 300, Nisan 1988, s. 213-217; Cemal Köprülü, "Fuad Köprülü'nün İlmî Şahsiyeti, Türk Kültüründeki Rolü ve Bazı Hâtralar", a.e., VII, nr. 81, Temmuz 1969, s. 635-652; a.mlf., "Türk Medeniyet Tarihinin Kurucularından Fuad Köprülü", a.e., XV, nr. 177, Temmuz 1977, s. 558-564;

Mehmed Altay Köymen, "Fuad Köprülü ve "Muhit"", a.e., XI/1, nr. 128, Haziran 1973, s. 607-611; a.mlf., "Prof. Mehmed Fuad Köprülü-1: Özel Hayatı ve Yetiştirmesi", *MK*, nr. 11, Nisan 1981, s. 21-24; a.mlf., "Prof. Mehmed Fuad Köprülü-2: İlmî Hayatı", a.e., nr. 12, Mayıs 1981, s. 13-16; a.mlf., "Türk Tarihinde Araştırma Metodu", a.e., nr. 81, Şubat 1991, s. 12-22; Orhan Şaik Gökyay, "Bir Öğrencisinin Dilinden M. Fuad Köprülü", *TDL*, nr. 421, Ocak 1987, s. 50-57; Halil İnalçık, "Türk İlimi ve M. Fuad Köprülü", *TK*, VI, nr. 65, Mart 1968, s. 289-294; a.mlf., "Türkiye'de Osmanlı Araştırmaları: Türkiye'de Modern Tarihçiliğin Kurucuları", *TTK Bildiriler*, XIII (2002), I, 101-122; Martin Strohmeyer, *Seldschukische Geschichte und Türkische Geschichtswissenschaft*, Berlin 1984, s. 76-91, 107, 110-111, 180, 205-209, 212-220; Ahmet Yaşar Ocak, "Fuad Köprülü, Sosyal Tarih Perspektifi ve Günümüz Türkiyesinin Din ve Tasavvuf Araştırmalarında "Tarihin Saptırılması" Problemi", *Sü Türkîyat Araştırmaları Dergisi*, nr. 3, 1997, s. 221-230; Osman Akandere, "Fuad Köprülü ve Demokrat Parti'nin Kurulmasındaki Rolü", a.e., s. 231-242; Ercüment Kuran, "Fuad Köprülü'nün Milliyetçiliği", a.e., s. 243-248; A. M. Celal Şengör, "Fuat Köprülü'yu Anmak", *Cumhuriyet-Bilim ve Teknik*, nr. 849, 28 Haziran 2003, s. 5; a.mlf., "Fuat Köprülü'ye Artık Kulak Verelim", a.e., nr. 872, 6 Aralık 2003, s. 5.



ÖMER FARUK AKÜN

MEHMED GALİB BEY

(1863-1935)

Son devir devlet adamı,
tarihçi ve yazar.

Safer 1280'de (Temmuz-Ağustos 1863) İstanbul'da Mesihpaşa mahallesinde doğdu. Babası II. Abdülhamid devrinde Dahiliye, Ticaret ve Ziraat nazırlıkları yapan Mehmed Said Efendi'dir. Aksaray'da Mahmüdiye Rüşdiyesi'ni bitirdikten sonra iki yıl Mahrec-i Aklâm'da, bir yıl kadar Mekteb-i Mülkiye'de okudu. Öğrenimini Mekteb-i Sultânî'de tamamladı (1883). Bu arada bazı özel hocalardan Arapça ve Fransızca dersleri aldı.

Mezun olunca önce Tahrîrât-ı Hâriciyye Kalemî'nde memur olarak çalışmaya başlayan Mehmed Galib Bey iki yıl sonra aynı kalemde ikinci kâtipliğe yükseldi (1885). Mısır meselesinde Hâriciye Nâzırı Mehmed Âsım Paşa ile İngiltere temsilcisi Sir Henri Drummond Wolff'un müzakerelerinde kâtip olarak görev yaptı. Temmuz 1885'te ortaya çıkan Filibe Vak'ası üzerine İstanbul'da Tophane Kasrı'nda Batılı devletlerin temsilcileriyle Osmanlı Devleti temsilcilerinin yaptıkları toplantıya Ârifî Ahmed Paşa'nın oğlu Mustafa Şekib Bey'le birlikte yine kâtip olarak katıldı. Kasım 1886'da Viyana Sefâreti'ne Sâdul-

lah Paşa'nın yanına ikinci kâtiplikle gönderildi. Nisan 1890'da başkâtip sıfatıyla Çetine'ye (Karadağ) tayin edildi. Haziran 1892'de İstanbul'a Hariciye Nezâreti Tâbiyet Kalemî'ne döndü. Bu kalemde altı yıl çalıştıktan sonra Hariciye Nezâreti'nden ayrılıp Dahiliye Nezâreti'ne geçti.

Dahiliye Nezâreti'nde ilk görevi 28 Haziran 1898'de tayin edildiği Kastamonu vali muavinliği oldu. Burada ayrıca idâfide fahırî olarak Fransızca hocalığı yaptı, Kız Sanayi Mektebi'nin geliştirilmesi için kurulan komisyonun başında bulundu. Görevi, 1901'de becaşîş suretiyle nakledildiği Ankara vali muavinliği ve Urfa mutasarrıflığıyla sürdü. Ocak 1902'de, Aydın valisi Kıbrıslı Kâmil Paşa'yı yakından takip etmek üzere Saruhan (Manisa) mutasarrıfına tayin edildi. II. Abdülhamid devrinin Dahiliye nâzırlarından Mehmed Said Efendi'nin oğlu olması dolayısıyla İttihat ve Terakkî tarafından kendisine ilgi gösterilmediği gibi, halkın İstanbul'a çektiği bazı telgraflar bahane edilerek muhtemel nümayişlerin önünü almak için Manisa İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin emriyle makamını terke zorlanıp İzmir'e gönderildi (8 Ekim 1908). II. Meşrutiyet'in ilânı üzerine 21 Ağustos 1909'da görevinden uzaklaştırıldı.

Temmuz 1912'de Gazi Ahmed Muhtar Paşa kabinesi kurulduktan sonra yeniden göreve döndü ve önce Beyoğlu mutasarrıflığına getirildi, ardından o sırada İttihatçılar'la Hürriyet ve İtilâfçılar'ın birbirine girdiği, kendisinin daha önce vali muavini olduğu için mevcut karışıklıkları giderebileceğine inanıldığı Kastamonu'ya vali vekili olarak gönderildi (Eylül 1912). Balkan Savaşı'nın en kritik günlerinde İttihatçılar tarafından düzenlenen Bâbiâli Baskını ile (23 Ocak 1913) Mahmud Şevket Paşa'nın sadârete geçmesi üzerine Kastamonu valiliğinden ayrılmak zorunda kaldı (Haziran 1913). Mayıs 1915'te emekli oldu.

Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasından iki ay kadar sonra Adana valiliğine getirildi (23 Aralık 1918), ancak buraya gitmeden görev yeri Trabzon'a çevrildi (17 Mart 1919). Memleketin karışıklıklar içinde bulunduğu bir sırada Trabzon'da valilik görevine başladı. Hânedan ve saltanat taraftarı olmakla beraber I. Dünya Savaşı tecrübesinin ardından İtilâf devletlerine ve özellikle İngiltere'ye karşı silâhlî mücadelenin olumlu bir sonuç vermeyeceği, bu sebeple meselenin barış yoluyla ve siyasetle halledilebileceği düşün-

cesindeydi. 15 Mayıs 1919'da İzmir'in Yunanlılar tarafından işgali üzerine silâha sarılmanın Trabzon ve çevresi için de benzer tehlikelere yol açabileceğini düşünmüş, bunu açıkça ifade etmekten çekinmemiştir. Hatta Mütareke'den sonra Ermeniler'e ve Rumlar'a yapıldığı belirtilen baskılardan sorumlu tutulanlar takibata uğrarken Topal Osman Ağa'nın tevkifi ve İstanbul'a gönderilmesi için ısrar etmiş, böylece İtilâf kuvvetlerinin bu tür işlere karışmasını önlemek istemişti. Fakat onun bu tavrı, Rum ve Ermeni komitacıların faaliyetlerini arttırmalarına ve Trabzon'a girmelerine yol açtı. Mehmed Galib'in bu sırada Kuvâ-yi Milliye'nin geleceğinden emin olamadığı ve gücünü kesti remediği anlaşılmaktadır. Bu düşünceyle Trabzon'daki cemiyetlerin durumu hakkında gereken yerlere doğru bilgi vermemiş, meselâ Mustafa Kemal'e Trabzon'da Adem-i Merkeziyyet Cemiyeti'nin bulunmadığını bildirmiştir. Bir taraftan Kuvâ-yi Milliye hakkında İstanbul'a bilgi ulaştırıyor, diğer taraftan Laz Tekâmül-i Millî Cem'iyet-i Hayriyesi kurucularıyla kazaları dolaşıyordu. 23 Eylül 1919'da 15. Kolordu Kumandanı Kâzım Karabekir'in eline geçen telgrafında Kuvâ-yi Milliye hakkında samimi olduğunu, ancak kendisinin padişaha bağlı bulunduğunu bildiriyordu. Kâzım Karabekir'in konuşmak üzere kendisini Erzurum'a davetini kabul etmeyince Gümüşhane'ye çağırıldı. Gümüşhane'ye gitmek için ulaştığı Torul'da 3. Fırka kumandan vekili Miralay Dadaş Rüşdü Bey'le görüştü ve Erzurum'a gidemeyeceğini bildirdi. Bunun üzerine 3. Fırka'nın önceki kumandanı Kaymakam Hâlid Bey tarafından zorla Erzurum'a götürüldü, Trabzon valiliği de böylece fiilen sona ermiş oldu (24 Eylül 1919). Erzurum'da Kâzım Karabekir ile yaptığı görüşmede Trabzonlular'ın İngilizler'in saldırısından korktuğunu, kendisinin esasen kabinenin çekilmesine taraftar olduğunu ve bunun için iki defa yazdığını, ayrıca Kuvâ-yi Milliye'nin gücüne inandığını bildirdiyse de artık iş isten geçmişti. Anadolu'da yeni teşekkül etmekte olan siyasi irade Millî Mücadele'yi desteklemeyen bazı vali ve mutasarrıflarla birlikte onu da görevden uzaklaştırdı (3 Ekim 1919). Mütareke sırasında Mütedit Hürriyet ve İtilâf Fırkası'na katıldı ve daha önce istifa eden Bahâeddin Bey'in yerine Hey'et-i Fa'âle'nin reisliğine getirildi (1920). Mâzuliyeti 6 Şubat 1928'e kadar devam etti, 7 Şubat 1928'de emekli oldu. Hayatının son yıllarını siyasi ve idarî

faaliyetten uzak bir şekilde sükûnet içinde geçirdi. Haziran 1934'te soyadı kanunundan sonra Gönç soyadını aldı. 7 Temmuz 1935'te İstanbul'da Göztepe'de öldü, cenazesi ertesi gün Sahrayıcedid Kabristanı'na defnedildi.

Eserleri. 1. *Sâdullah Paşa yahut Mezarıdan Nidâ* (İstanbul 1327/1909). Yanında üç yıl kâtip olarak çalıştığı Viyana sefiri Sâdullah Paşa hakkında tek müstakil çalışma olan eser, "Ondokuzuncu Asır" manzumesinin sahibi Sâdullah Paşa dönemi hakkında değerli bilgi ve belgeler ihtiva etmektedir. Kitapta, babası Mehmed Said Efendi ile kendisi hakkında *Sicill-i Ahvâl Defteri*'ne girmemiş mâlûmat da bulunmaktadır. 2. *Evlâd-ı Vatan* (İstanbul 1327). Fransız Cumhurbaşkanı Paul Doumer'in daha çok gençlere öğüt niteliğinde olan *Livre de mes fils* adlı eserinden özet olarak yapılmış bir tercümedir.

Mehmed Galib, Saruhan mutasarrıflığından uzaklaştırıldıktan sonra Ebüzziyâ Mehmed Tefvîk'in çıkardığı *Yeni Tasvîr-i Efkâr* gazetesinde Osmanlı Devleti'nin dış politikası hakkında bazı yazılar yazmış, ayrıca babasından intikal eden birçok tarihî belgeyi yine burada yayımlamıştır. Onun *Yeni Tasvîr-i Efkâr*'da tesbit edilebilen ilk yazıları, Ebüzziyâ Tefvîk'in "94 Senelik Avusturya Politikası" adlı makalesiyle ilgili olarak (nr. 11, 12 Haziran 1909) kaleme aldığı dört mektuptur (*Yeni Tasvîr-i Efkâr*, nr. 12, 17, 35, 40; 13, 16 Haziran, 4, 9 Temmuz 1909). Bunun dışında "Tefrika-i Siyâsiyye" başlığı altında 1910 yılında yayımladığı birtakım yazıları daha vardır.

Târîh-i Osmânî Encümeni'ne muavin âza olarak dahil edilen Mehmed Galib'in *Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası*'nda şu makaleleri yayımlanmıştır: "Tarihîten Bir Sahife: Âli ve Fuad Paşa'nın Vasiyetnâmeleri" (cüz 2, 1 Haziran 1326, s. 70-74); "Fuad Paşa'nın Vasiyetnâmesinin Fransızca'dan Mehmed Galib Tarafından Yapılan Tercümesi" (s. 75-84); "Tâlîmât-ı Şehîd Ali Paşa" (cüz 3, 1 Ağustos 1326, s. 137-140; talimatın metni, s. 140-149); "Vak'anüvis Teşrifâtı Edib Efendi – Selîm-i Sâlis'in Bazı Evâmîr-i Mühimmesi" (cüz 8, 1 Haziran 1327, s. 500-501; evâmîrin metni, s. 501-504); "İhtisab Ağalığı" (cüz 9, 1 Ağustos 1327, s. 567-572); "İhtisab Ağalığı Nizamnâmesi" (cüz 10, 1 Teşrînîevvel 1327, s. 640-648); "Romanya'ya Dair Bir Vesîka-i Târîhiyye" (cüz 39, 1 Ağustos 1332, s. 142; vesikanın metni, s. 143-149).

Mehmed Galib'in Balikhâne Nâzırı Ali Rizâ Bey ile ortaklaşa kaleme aldığı, *Pe-yâm-ı Sabah* gazetesinde düzensiz bir şekilde yayımlanan "On Üçüncü Asr-ı Hicrîde Osmanlı Ricâli" başlıklı yazı dizisi (17 Kasım 1919 – 25 Nisan 1921 tarihleri arasında otuz sekiz bölüm halinde) daha sonra kısmen sadeleştirilerek *Geçen Asırda Devlet Adamlarımız* adıyla tekrar neşredilmiştir (haz. Fahri Çetin Derin, I-II, İstanbul 1977). Mehmed Galib'in en önemli çalışması Mustafa Nûri Paşa'nın *Netâ-yicü'l-vukûât*'inin neşridir. Mustafa Nûri Paşa'nın ilk üç cildini hayatta iken yayımladığı (1294-1296), ancak IV. cildini yayımlama fırsatı bulamadığı bu eserini dört cilt halinde neşretmiştir. Ayrıca *Netâyicü'l-vukûât*'in devamını yazacağını duyurmuşsa da bunu gerçekleştirememiştir. Mehmed Galib, yayımlama imkânı bulamadığı *Kırım Seferinde Bâb-ı Âli* adlı eserinden iktibaslarla bulunduğu gibi Âli Paşa'nın kendisinde bulunan yazılarından *Muharrerât-ı Âli Paşa* adıyla bir eser meydana getirmek istediğini belirtmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *Sicill-i Ahvâl Defteri*, XIX, 105-106; Gövsa, *Türk Meşhurları*, s. 148; Faiz Demiroğlu, *Abdülhamid'e Verilen Jurnaller*, İstanbul 1955, s. 20, 65-67; Ömer Akbulut, *Trabzon-Cumhuriyet'ten Evvel Tarih ve Valiler*, Trabzon 1955, s. 178; Kâzım Karabekir, *İstiklâl Harbimiz*, İstanbul 1960, s. 18-19, 257-259, 268-269, 300-302, 318-319, 335-336; Âsaf Tugay, *İbret: Abdülhamid'e Verilen Jurnaller*, İstanbul 1961, s. 316; Mücellitoğlu Ali Çankaya, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, Ankara 1968-69, III, 161; M. Ziyaeddin Demircioğlu, *Kastamonu'da Meşrutiyet Nasıl İlân Olundu*, Kastamonu 1968, s. 106-107; Mahmut Goloğlu, *Erzurum Kongresi*, Ankara 1968, s. 117; Tanık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, İstanbul 1986, II, 274, 359-363; Ali Birinci, *Hürriyet ve İttifak Fırkası*, İstanbul 1990, s. 164-210; a.mlf., "Hariciye İle Mülkiye Arasında Mehmed Galib Bey", *İstanbul Araştırmaları*, sy. 2, İstanbul 1997, s. 75-91; Sabahattin Özel, *Millî Mücadelede Trabzon*, Ankara 1991, s. 56, 81.



ALİ BİRİNCİ

MEHMED HÂDÎ

(1879-1920)

Azerbaycanlı şair.

Şirvan'ın Şamahı şehrinde doğdu. Asıl adı Ağa Mehmed, mahlası "Hâdî"dir. Babası Hacı Ebdüsselim'den dolayı Ebdüsselimzâde lakabıyla anılır. On yaşında iken yoksul bir işçi olan babası vefat etti, annesi tekrar evlendiği için iki kız kardeşiyle birlikte babaannesi ve amcasının hi-

mayesine girdi. İki yıl sonra amcası ve ardından babaannesi ölünce akrabaları Hâdî'yi ve kardeşlerini himayelerine aldılar. Hâdî dönemin tanınmış aydınlarından gazeteci Mustafa Lutfi'nin yanında kaldı. 1900 yıllarında Mustafa Lutfi Heşterhan'a (Astarhan / Ejderhan) göç edince Hâdî halasının yanına yerleşti. On dokuz-yirmi yaşlarında medrese tahsilini yarıda bırakıp babasından kalan evde yalnız yaşamaya ve Şamahı'da bir kıraathanede Türkiye'den ve Kafkasya'dan gelen gazete ve dergileri takip etmeye başladı. Şiirle ilgilendiği bu yıllarda yurt dışında öğrenim için akrabalarından yardım istediyse de bu istediği kabul edilmedi.

Mehmed Hâdî, 1902 yılı başındaki büyük Şamahı depremi üzerine baba mülkünü satarak Kürdemir'e göç etti. Burada açtığı attar dükkânı iş yapmayınca Ağa Efendi adlı bir hemşehrisiyle birlikte küçük bir okul açarak öğretmenliğe başladı, bir yandan da kendini yetiştirmeye çalıştı. Kalkûta'dan *Hablü'l-metin*, İstanbul'dan *Sabah*, Bahçesaray'dan *Tercüman*, Bakû'den *Hayat* gazetesini takip etti. İlk şiir ve yazıları Bakû'de Hüseyinzâde Ali Bey ve Ağaoglu Ahmed'in çıkardıkları *Hayat* gazetesinde 1905'te yayımlandı.

1906'da Mustafa Lutfi Efendi'nin davetini kabul ederek Heşterhan'a gidip bir süre onun çıkardığı *Burhân-ı Terakkî*'de çalıştı, bir yandan da Dârüledep adlı okulda öğretmenlik yaptı. Kasım 1906'da Bakû'de *Füyûzât* dergisini çıkarmaya başlayan Hüseyinzâde Ali Bey'in daveti üzerine Bakû'ye gidip dergide çalışmaya başladı. *İrşad* ve *Terakkî* gibi gazetelerde de şiir ve yazılarının yayımlanmasına rağmen asıl çalışmalarını *Füyûzât*'a verdi. Hüseyinzâde Ali Bey'in etkisiyle Türkiye edebiyatıyla daha yakından ilgilendiği bu dönemde dünya edebiyatı hakkındaki bilgisini de geliştirdi. Bu yıllardaki şiirlerinde özellikle hürriyet fikrine ve siyasi konulara gösterdiği ilgi dikkati çeker. 1908-1910 yıllarında Azerbaycan'da yayımlanan *Teze Hayat*, *Hakikat*, *İttifak*, *Terakkî*, *Seda* gazetelerinde ve Bahçesaray'da çıkan *Tercüman* gazetesinde şiir ve makaleleri neşredildi. Bu dönemde İran'da ve Türkiye'de ortaya çıkan meşrutiyet hareketlerini dikkatle izledi ve bu hareketleri Türk-İslâm dünyasının kurtuluşu olarak değerlendiren destekledi.

Mehmed Hâdî'nin Türk-İslâm dünyasının sosyal-siyasal problemleri, Şark'ın uyanışı, istibdattan kurtuluş, hürriyet ve vatan severlik, eğitim öğretim meseleleri, kadın hakları ve aşk konularını işlediği

ilk şiir kitabı *Firdevs-i İlhâmât* (1908) büyük ilgiyle karşılandı. Abbas Sihat, Hüseyin Câvid, Abdullah Şâik, Ahmet Cevad gibi şahsiyetlerin temsil ettiği romantik akımın en dikkate değer şairlerinden biri olarak kabul edildi.

Türkiye'de ilân edilen meşrutiyet bütün Rusya müslümanları arasında büyük bir heyecan ve ümit doğurmuştu. O yıllarda özellikle tahsil için Türkiye'ye gelen Rusya vatandaşı birçok Türk gibi Mehmed Hâdî de 1910 baharında İstanbul'a gelerek Tevfik Fikret, Hüseyin Cahit (Yalçın) ve Hüseyin Kâzım Kadri'nin birlikte çıkardıkları *Tanin*'de çalışmaya başladı. Aynı zamanda *Rübâb*, *Şehbâl*, *Mehtab*, *Hilâl*, *Şehrah* gibi yayın organlarını yayınladı. Bu sırada özellikle Rıza Tevfik'le (Bölükbaşı) yakın ilişkileri oldu. Aynı dönemde yazdığı bazı yazılarında sevgi ve güven duyduğu Jön Türkler'i sert bir dille eleştirmeye başlaması İttihatçılar'ı rahatsız ettiğinden Selânik'e sürgün edildi, hatta öldürülmekten zor kurtuldu. Büyük ümitlerle geldiği Türkiye'den hayal kırıklığına uğramış ve ruh sağlığı bozulmuş olarak Şubat 1914'te Bakû'ye döndü. Bir süre hastahane tedavî gördükten sonra *İkbâl* gazetesinde çalışmaya başladı. İkinci şiir kitabı *Şükûfe-i İlhâm*'ı bu sırada yayımladı. Maddî ve mânevî sıkıntılar onu, I. Dünya Savaşı'nda Ruslar'ın Karpatlar'a (Galiçya'ya, ardından Polonya'ya) gönderdiği Azerbaycan birliğinde imam olarak görev almaya sevketti. Üç yıl sonra Bakû'ye dönen Mehmed Hâdî'nin şiirleri ve özellikle *Elvâh-ı İntibâh yahut İnsanların Tarihi Faciası* (1918) adlı büyük manzumesi cephede geçen günlerinin yansımalarıdır.

Mehmed Hâdî, 1917 Rus İhtilâli'nin dönemin birçok aydını gibi mazlum milletlerin kurtuluşu olarak benimsedi. Ancak çok geçmeden Bakû'de büyük çoğunluğunu Ermeniler'in ve Ruslar'ın oluşturduğu "Bakû Kommunası"nın 1918 yılı Martında gerçekleştirdiği Türk-müslüman katliamı onu derinden sarstı. Bir süre sonra kurulan Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti'ni sevinçle karşıladı; cumhuriyeti kuran şahsiyetleri ve bu uğurda şehid olan askerleri yücelten şiirler yazdı. Ömrünün son yıllarında Bakû'de bunalım ve ihtiyaç içinde derbeder, kendi bastıracağı şiirleri sokaklarda satar bir duruma düştü. Mayıs 1920'de Bolşevikler'e ve onlarla iş birliği yapan Ermeniler'e karşı sert ve kanlı bir direnmenin ardından teslim olan Gence'de bulunan Mehmed

Hâdî şehirdeki katliamın da etkisiyle bir daha kendini toparlayamadı ve bir hastahane de öldü.

Siyasi ve edebî idealleriyle Türk-İslâm birliğine inanan Mehmed Hâdî, Servet-i Fünûn anlayışına yakın bir Osmanlı Türkçesiyle yazmayı tercih etmiştir. Bunda, Nâmîk Kemal'den sonra hayranlık duyduğu Abdülhak Hâmid ve Tevfik Fikret'in etkisi olduğu kadar o dönemde sadeleştirilmiş bir Türkiye Türkçesi'ni Türk dünyasının ortak yazı dili haline getirmeye çalışan Gaspıralı İsmâil Bey'in de etkisi olmalıdır. Mehmed Hâdî bu üç şair hakkında bazı şiirler ve onlara nazîreler yazmıştır. Türkiye'den havalı kırıklığıyla dönmesi, I. Dünya Savaşı'nın Türklük için felâketle sonuçlanması, Kafkasya'daki Ermeni-müslüman çatışmaları, Bolşevikler'in Azerbaycan'ı istilâsı onun şiirlerine geniş bir şekilde yansımıştır.

Sovyet döneminde hakkında ciddi araştırma ve değerlendirme yapılamayan Mehmed Hâdî'nin eserleri henüz gereği gibi derlenip incelenmemiştir. Türkiye basınında çıkan şiir ve yazıları Selim Refik Refioğlu tarafından kısmen araştırılmış (bk. bibl.), yakın zamanlarda ise daha geniş bir araştırma Mehdi İsmayilov tarafından gerçekleştirilmiştir (bk. bibl.). Refik Zekâ (*Mehmed Hadi*, Anadan olmasının 100 illiyi münasibetile, Bakı 1979) ve Eziz Mirehmedov'un (*Mehmed Hadi*, Bakı 1985) eserlerinde hayatının çeşitli dönemlerinin aydınlatılmasından çok eserlerinin pek de objektif olmayan tahlilleri yapılmıştır. Azerbaycan'da Mehmed Hâdî hakkındaki tarafsız ilmî değerlendirmeler ancak 1992'den sonra yapılmaya başlanmıştır. Eserlerinin iki cilt halinde yayımlanması planlanmış, ancak I. cilt bastırılabilmiştir (Bakı 1978).

BİBLİYOGRAFYA :

Mehmed Hadi, *Seçilmiş Eserleri I: Lirik-Poemalar-İktibas ve Tercümelere* (der. E. Hüseyinov v.dğr.), Bakı 1978; a.m.f., *Veten Bir Kербelâ* (der. Vaqif Behmenli), Bakı 1996; Midhet Ağamirov, *Mehmed Hadi'nin Felsefesi*, Bakı 1987; Vilayet Muhtaröglü, "Mehmed Hadi", *Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi*, Ankara 1993, IV, 240-256; Yavuz Akpınar, *Azeri Edebiyatı Araştırmaları*, İstanbul 1994, s. 229-238; Yaşar Qarayev, "Mehmed Hadi", *Azerbaycan Edebiyyatı. XIX ve XX. Yüzyiller*, Bakı 2002, s. 443-458; Mehdi İsmayilov, *Azerbaycanlı Şair Mehmed Hadi'nin Türk Basınında Çıkan Yazı ve Şiirleri: 1910-1913* (yüksek lisans tezi, 2002), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; Selim Refik Refioğlu, "Türkiye Matbuatında Mehmed Hadi'nin Şiirleri", *AYB*, sy. 7-8 (1932), s. 286-290.



YAŞAR KARAYEV – YAVUZ AKPINAR

MEHMED HALİFE

XVII. yüzyılda yaşamış Osmanlı tarihçisi.

Hayatı hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Eserinin giriş kısmında kendini Mehmed b. Hüseyin el-Bosnevî şeklinde tanıtır. Halife unvanı ise sarayda Seferli Odası'ndaki görevini niteler. Eserinden çıkarılabilen bilgilere göre Bosnalı olup 1043'te (1633-34) IV. Murad döneminde İstanbul'a geldi. Bir süre Hasbahçe'de çalıştıysa da buradaki ağır çalışma ortamına dayanamadığı için ayrıldı ve Gürcü Kenan Paşa'nın hizmetine girdi. Onun maiyetinde Revan seferine katıldı, Ahıska'nın fethine şahit oldu (1045/1635). Kenan Paşa Özi valiliğine tayin edilince onunla birlikte gitti. Yine Bağdat seferi sırasında (1048/1638) Revan'ı yağmalamakla görevlendirilen Kenan Paşa'nın yanında yer aldı. Onun hizmetinden ne zaman ayrılıp saraya girdiği hakkında bilgi vermeyen müellifin ifadelerinden bir ara Tarhuncu Ahmed Paşa'ya da intisap ettiği anlaşılmaktadır. Sarayda Sultan İbrâhim döneminde Seferli Odası'nda hizmet görmeye başlayan müellif burada giderek yükseldi ve odanın önde gelen görevlileri (halife/kalfa) arasına girdi. Nitekim IV. Mehmed'in Muharrem 1070'te (Ekim 1659) ikinci defa Edirne'ye gidişi sırasında çamaşırcıbaşı yerine ibrikdar şâkirdliğiyle "kul" üzerinde zabıt" kaldığını ifade eder. Eserinde bu dönemde yazmaya başlayıp 24 Şaban 1075'te (12 Mart 1665) tamamladığını belirtir. Sarayda başka ne gibi vazifelerde bulunduğu hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Vefat tarihi de bilinmemektedir. Eserine eklediği şiirlerinde "Ülfeti" mahlasını kullanmıştır.

IV. Murad, Sultan İbrâhim ve IV. Mehmed dönemlerinde özellikle sarayda meydana gelen olaylara yakından şahit olduğu anlaşılan Mehmed Halife bunları sistematik olmayan bir şekilde toplamış ve *Târih-i Gilmânî* adı verilen eserini meydana getirmiştir. Kitap, saray içinden yazarın mensup olduğu çevrenin görüşleri istikametinde kaleme alınmış olması ve canlı tasvirleriyle önem kazanmıştır. *Târih-i Gilmânî* iki telif safhası geçirmiştir. İlk telifin nüshası eksik ve acemice kopya edilmiş şekliyle bugüne ulaşmış olup 1043-1070 (1633-1660) yılları arasında içine alır. Bu nüsha müellifin görüş işittiklerini, yer yer şahsî görüşlerini tesbit eden dağınık bir hâttirat özelliği taşır ve döne-

min padişahları ile devlet adamları hakkında ağır tenkitleriyle dikkati çeker. Daha sonra yazar bu metni yeniden ele alarak gözden geçirmiş, ilâvelerde bulunmuş, karışık anlattığı olayları kronolojik bir sıraya koyarak bab ve fasıllar halinde tasnif etmiş, ağır tenkitleri, bazı şahsî düşüncelerini ve kendisi hakkındaki bilgileri çıkarmıştır. Ayrıca metni üslûp bakımından da gözden geçirip imlâsı bozuk yerleri düzeltmiş, konuyla ilgili manzum parçalar ekleyip esere edebî bir veche kazandırmaya çalışmıştır. Bu son telifi aksettiren metin IV. Murad'ın cülûsundan Vasvar Antlaşması'na kadar uzanan dönemi ihtiva eder (1032-1075/1623-1664). Üç bab, bir hâtimeden oluşan bu telifte IV. Mehmed dönemi başlarındaki ocak ağalarının tahakkümü, Çınar Vak'ası, Erdel ve Uyvar seferleriyle 1070'teki (1660) büyük yangın, Tarhuncu Ahmed Paşa'nın devlet maliyesiyle ilgili takdim ettiği defter, Köprülü Mehmed Paşa'nın Akdeniz ve Boğaz seferleri anlatılır. Saraydaki dedikoduların yanı sıra Halep Beylerbeyi Ali Paşa'nın, Celâli Abaza Hasan Paşa'nın katli hakkındaki mektuplarının suretlerine de yer verilir. Hâtime kısmında IV. Mehmed'in özellikleri, halka merhametli muamelesi, harem teşkilâtı, Enderun'da yetişen ve müellifin çağdaşı olan seçkin simalar hakkında bilgiler vardır. Saraydaki olaylarla ilgili bilgiler sonraki tarihçilerden Abdi Paşa ve Naimâ tarafından kullanılmıştır.

Eser, *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*'nın 1340 r. (1924) yılına ait sayılarında (yeni seri cüz 1-6) mecmuanın 10. ilâvesi olarak Ahmed Refik (Altınay) tarafından bir mukaddime ile birlikte neşredilmiştir. Bu neşir, Ahmed Refik'in özel kütüphanesinde iken daha sonra Türk Tarih Encümeni'ne hediye ettiği nüshaya dayanır (TTK Ktp., nr. 509). Ancak burada Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki nüsha (Revan Köşkü, nr. 1036) kullanılmamıştır. Eserin Ahmed Refik Altınay neşrine dayalı sadeleştirilmesi Kâmil Su tarafından yapılmış (İstanbul 1976), ayrıca her iki yazma nüshanın karşılaştırıldığı bir başka sadeleştirme Ömer Karayumak tarafından gerçekleştirilmiş ve Tercüman 1001 Temel Eser serisinde yayımlanmıştır (seri nr. 74, İstanbul, ts.). İlk redaksiyona ait olup ikincisine göre hayli farklılıklar ihtiva eden nüsha ise Viyana Millî Kütüphanesi'nde bulunmakta olup (Vienna Nationalbibliothek, H. O., nr. 82) faksimile olarak Buğra Atsız tara-

findan neşredilmiştir (*Das Osmanische Reich um die Mitte des 17. Jahrhunderts. Nach den Chroniken des Vecihi [1637-1660] und des Mehmed halifa [1633-1660]*, München 1977). Eser doktora tezi olarak da hazırlanmıştır (*Mehmed Halife Târih-i Gilmânî*, haz. Ertuğrul Oral, 2000, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Bursalı Mehmed Tâhir'in Sultan İbrâhim devri ricâlından Mehmed b. Hüseyin'e atfettiği tercümenin onunla ilgisi yoktur.

BİBLİYOGRAFYA :

Flügel, *Handschriften*, II, 271; *Osmanlı Müellifleri*, II, 226; Babinger, *GOW*, s. 209-210; Bekir Kütükoğlu, "Târih-i Gilmânî'nin İlk Redaksiyonuna Dâir", *TD*, sy. 27 (1973), s. 21-40; a.m.f., "Mehmed Halife", *İA*, VII, 579-580; a.m.f., "Mehmed Kâhalife b. Hüseyin", *EL*² (İng.), VI, 990-991.



BEKİR KÜTÜKOĞLU

MEHMED HÂLİS EFENDİ

(1843-1913)

Ders vekili.

Şirvan'da doğdu. Bölgenin tanınmış hocalarından Mehmed Efendi'nin oğludur. Şirvan'da ilk öğrenimini tamamladıktan sonra Amasya'da altı yıl süreyle tahsil gördü. 1867'de İstanbul'a gitti. Fatih Tabhâne Medresesi'nde ikamet ederken bir taraftan Tikveşli Yûsuf Ziyâeddin Efendi'nin Fâtih Camii'ndeki derslerine devam edip icâzet aldı, diğer taraftan Teftîşü'l-muallimîn Mektebi'nde okudu. 1871'de Farsça muallimliği diploması aldı. Ayrıca ruûs imtihanını kazanarak Fâtih Camii'nde ders verme hakkını elde etti. 1873 yılında kısa bir süre Nif nahiyesi (İzmir'e bağlı Kemalpaşa ilçesi) müdürlüğü ve Menemen kaymakamlığı yaptı. 1875'te önce Koca Mustafa Paşa Askerî Rüşdiyesi Arapça muallimliğine, ardından Galata Rüşdiyesi Farsça muallimliğine tayin edildi. 1878 yılında Dârüşşafaka'da Arapça, akaid ve fıkıh muallimliğine getirilen Mehmed Hâlis Efendi mektebin ilk hocaları ve kurucuları arasında yer aldı. 1884'te Meclis-i Tedkikât-ı Şer'iyye, 1888'de Tedkik-i Müllefât Encümeni üyeliği görevlerinde bulundu. Kısa bir müddet huzur derslerine muhatap olarak katıldı. Daha sonra ibtidâ-i hâric ve İstanbul müderrisliğinden başlamak üzere Bilâd-ı hamse ve Haremeyn-i muhteremeyn pâyelerine kadar yükseldi. 1908 yılında ders vekilliği (Medâris-i İslâmiyyenâzırlığı) görevine getirildi. Bu vazifeden 1911'de ayrılan Mehmed Hâlis Efendi vefatında Fâ-

ti Camii bahçesindeki kabristana defnedildi. Mehmed Hâlis Efendi, ders vekilliği sırasında medreselerde yeni fen derslerinin okutulması ve bu kurumların islah edilmesi yolunda çaba göstermiş ve önemli hizmetler yapmıştır.

Eserleri: *Telhîsü'n-nahv* (Dârüşşafaka'nın beşinci sınıfında okutulmak üzere hazırlanmıştır, İstanbul 1323, 1328); *Mîzânü'l-ehân* (idâdilerin dördüncü sınıfında okutulan mantık kitabıdır, İstanbul 1324); *Usûl-i Akâid* (Dârüşşafaka'da okutulmuştur); *İlm-i Kelâm*; *Envârü'l-âdâb* (İstanbul 1324); *Cihâd-ı Ekber* (İstanbul 1333); *Tatbîkât-ı Arabiyye*.

BİBLİYOGRAFYA :

Osmanlı Müellifleri, I, 303; *Dârüşşafaka, Türkiye'de İlk Halk Mektebi*, İstanbul 1927, s. 76-77; İbrahim Alâeddin [Gövsâ], *Meşhur Adamlar: Hayatları, Eserleri*, İstanbul 1933-36, II, 644; Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul 1980, III, 241-242.



HAKKI MAVİŞ

MEHMED HÂŞİM EFENDİ

(bk. HÂŞİM EFENDİ, Mehmed).

MEHMED HEMDEMÎ ÇELEBİ

(bk. SOLAKZÂDE MEHMED HEMDEMÎ).

MEHMED İHSAN EFENDİ

(1902-1961)

Dirî ilimler ve Türkiyat müderrisi.

Yozgat'ta doğdu. Babası, Ağvanlı (Ayan) oğullarından Molla Mehmed oğlu Hacı Abdülaziz Efendi, annesi, Sultan Abdülmecid döneminde Yozgat'a yerleşen ve padişahın büyük iltifatına mazhar olan Şeyh Tayyib'in kızı Fatma Hanım'dır. İlk eğitimi amcası Abdürrezzak Efendi'den aldı. İbtidâi ve idâdî mekteplerinden mezun olduktan sonra bir süre Yozgat'taki Mekteb-i Sultânî'de ve medreselerde okudu. Dârü'l-hilâfetü'l-aliyye medresesinin birinci devresini (İbtidâ-i hâric) Yozgat'ta bitirip ikinci devresine (İbtidâ-i dâhil) devam ederken dönemin ileri gelen âlimlerinden de özel eğitim gördü. Yozgat müftüsü Mehmed Hulûsi'den (Akyol) ulûm-ı Arabiyye, mantık, hikmet, fıkıh, hadis ve tefsir; Ömer Lutfi Gökçe'zâde'den ferâiz okudu; bunların yanında Dersiâm Dedikhasanlı Mehmed Şâkir Efendi'den de icâzet aldı. Arapça, Farsça ve Fransızca öğrendi. Yozgat'ta ilim tahsilinde daha ileri

seviyeye gidemeyeceğini görünce önce İstanbul'a, oradan Kahire'ye gitti (1924). Kahire'de Ezher Üniversitesi'ne devam etti; ayrıca devrin âlimlerinin klasik tarzda yürüttükleri derslere katılarak muhaddis Muhammed Habîbullah eş-Şinkiti'den hadis, Mısır'ın eski müftüsü Muhammed Bahît el-Mutî'den fıkıh, Seyyid Ali el-Mersafî'den Arap dili ve edebiyatı, dostu M. Zâhid Kevserî'den hadis okuyarak icâzet aldı. Yabancı âlim adaylarının alındığı imtihanlara girmeyip yerli öğrencilerin büyük rekabet gerektiren imtihanını tercih ederek üniversiteden âlimiyye derecesiyle ve ikincilikle mezun oldu (1937) (diplomasının sûreti için bk. ÂLİMİYYE).

I. Mahmud tarafından Kahire'de inşa edilen Sultan Mahmud Medresesi'nde 1937-1959 yılları arasında müderrislik ve müdürlük yaptı; Türkiye, Balkanlar, Afrika ve Güneydoğu Asya'dan gelen birçok talebe yetiştirdi. Bunlar arasında İsmail Ezherli, Ali Yakup Cenççiler, Mustafa Runyun, Ali Ulvi Kurucu, M. Emin Saraç, Osman Saraç, Ömer Biçer, Ali İhsan Okur, Abdülkadir Şener ve Ali Özek gibi isimler zikredilebilir. Mehmed İhsan Efendi, 1935-1952 yıllarında kralın mütercimi ve Âbidîn Kraliyet Sarayı'nın Türk arşivi başuzmanı olarak çalıştı. Bu sırada Kral Fuâd'ın kendisine "beylik" rütbesini tevcihini kabul etmedi. 1951'de Kahire'nin modern ikinci üniversitesi olan Aynişems Üniversitesi'nin Edebiyat Fakültesi'nde Türk Dili ve Edebiyatı Kürsüsü'nü kurdu ve ölümüne kadar kürsünün başında bulundu. Bu arada Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'deki Türkçe yazma ve basma eserlerin fihrist ve kataloglarının hazırlanmasını sağladı (1955-1961). Yozgat mebuslarının teşebbüsüyle Demokrat Parti iktidarı zamanında kendisine Diyanet İşleri başkanlığı görevi teklif edildiyse de bunu kabul etmedi. 1960'ta Kahire'de bütün İslâm dünyasının tanınmış âlimlerinin katılımıyla



Mehmed
İhsan
Efendi

la oluşan el-Meclisü'l-a'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye'ye üye seçilmesinden bir süre sonra 15 Haziran 1961'de vefat etti. Mezarı Kahire'de Gafir Kabristanı'ndadır. 1938 yılında Kahire'de Rodos adası Türk eşrafından olan Hacıoğlu ailesinden Seniye Hanım'la evlenen Mehmed İhsan Efendi'nin Yahya ve Hümmam adlı çocukları küçük yaşta vefat etmiştir. En küçük oğlu Ekmeleddin bugün İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA) genel direktörüdür.

Şöhret ve servet hırsından uzak, vakur ve mütevazi şahsiyetiyle çevresinde ve ilim dünyasında büyük saygı gören Mehmed İhsan Efendi ile Mısır'a beraber gittiği Mehmed Âkif Ersoy arasında yakın bir dostluk oluşmuştur. Mehmed Âkif, Mısır'da kaldığı süre içinde Mehmed İhsan Efendi ile görüşmüş ve zamanının çoğunu onun Ezher'in karşısında bulunan Mehmed Bey Medresesi'ndeki odasında geçirmiştir. Kur'an meâlini hazırlarken çalışmalarının son şeklini Mehmed İhsan Efendi ile birlikte gözden geçirmiş ve 1936 yılında Türkiye'ye gelirken, "Dönem bilirim üzerinde yeniden çalışıp neşrederiz; dönemezsem yakarsın" diyerek meâli kendisine emanet etmiştir. Mehmed İhsan Efendi vefatına kadar kimseye vermediği meâli yakmamış, kendi el yazısı ile ikinci bir nüshasını çıkarmıştır. Ölümünden kısa bir süre önce meâli yazdığı defterlerin yer aldığı çekmeceyi oğluna göstererek vefatından sonra defterleri yakmasını istemiştir. Mehmed İhsan Efendi, bu tavırla muhtemelen hem Mehmed Âkif'in vasiyetini yerine getirmeyi hem de yakma işini başkalarına havale ederek eseri kurtarmayı arzulamıştır. Ancak Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin oğlu İbrâhim Bey'in ısrarı üzerine meâlin her iki nüshası da yakılmıştır.

Mehmed İhsan Efendi'nin İslâmî ilimlerle ilgili takrirleri, Türk dili ve edebiyatı hakkında üniversitede verdiği derslerin notları ve Sinan Paşa'nın *Tazarru'nâme* ve *Nasihât-nâme*'si üzerinde yaptığı çalışmalar henüz basılmamıştır. Dostu Ali Himmet Berkî'nin kaleme aldığı *Büyük Türk Hükümdarı İstanbul Fatihî Sultan Mehmed Han ve Adalet Hayatı* adlı eserini Arapça'ya tercüme etmiştir (*el-Âhilü'l-Osmânî: Ebü'l-Feth es-Sultân Muhammed eş-Şânî fâtihu'l-Koşantîniyye ve hayâtühü'l-âdliyye*, Kahire 1953).

BİBLİYOGRAFYA :

"Kelimetü'l-üstâz ed-duktûr Ahmed es-Sa'îd Süleymân", *Dirâsât fi'l-edeb ve't-târîhi'l-Türki el-Mısri: 2-4 Mârs 1985* (nşr. Ahmed Fuâd

Mütevelli), Kahire 1989, s. 12-14; Nasrullah Mübeşşir et-Tirâzi, "Havatır ve zikreyât 'ani'l-üstâz Muhammed İhsân 'Abdil'azîz", a.e., s. 15-21; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Vefâ' ve zikrâ: Dirâse havle hayâti ve şahsiyyeti Muhammed İhsân ve kifâhuhü'l-'ilmî", a.e., s. 22-36; *Açıklamalı ve Lügatçeli Mehmed Âkif Külliyyatı* (haz. İsmail Hakkı Şengüler), İstanbul 1992, X, 228-235; M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmed Âkif: Mısır Hayatı ve Kur'an Meâli*, İstanbul 2003, s. 59, 60, 214, 217-222, 227 (maddenin yazımında Ali Ulvi Kurucu, İsmail Ezherli ve İsmail Hakkı Şengüler'in yayımlanmamış hâtrâtlarından da faydalanılmıştır).



DİA

MEHMED İLMÎ EFENDİ

(1839-1924)

Osmanlı hattatı.

12 Rebülâhîr 1255 (25 Haziran 1839) tarihinde İstanbul'da doğdu. Trabzon'un Türedioğulları ailesinden hattat Ali Şükrü Efendi'nin oğludur. Hüsn-i hattı İstanbul'da Laz Ömer Vasfi Efendi'den öğrenen Ali Şükrü'nün babası Mehmed, büyük babası Ömer, onun babası Mehmed efendiler de Trabzon'un mahallî hattatları arasında yer almıştır. Mehmed İlmî Efendi, İstanbul'da Hocapaşa Sıbyan Mektebi'ni bitirdikten sonra Beyazıt Camii'nde verilen Arapça ve Farsça derslerine devam etti. Bu sırada babasından Mısır'da iki yıl kalarak dinî ilimlerdeki bilgisini geliştirdi. İstanbul'a dönünce Sadrazam Âli Paşa'nın oğulları Reşid ve Ali Fuad beylerin yazı hocası, ardından paşanın konaktaki kütüphanesinin hâfız-ı kütübü oldu; konak 1867'de yanınca kütüphanedeki en kıymetli yazma eserleri kurtarmayı başardı. Kazasker Mustafa İzzet Efendi'den tekrar sülüs ve nesih yazılarını meşkederek döneminin önde gelen hattatları arasında yer aldı. 1860'ta yazdığı bir sülüs karalamasının keşbesinde hocası olarak sadece babasını zikretmesinden Kazasker Mustafa İzzet'e bu tarihten sonra öğrenci olduğu anlaşılmaktadır. Mushafın süre başı yazılarını parlatılmış altın zemine üstübeç mürekkebi ve rikâ' hattı ile yazmadaki yeteneğinden dolayı Mustafa İzzet Efendi'nin kendi mushaflarının süre başı künyelerini de ona yazdırdığı bilinmektedir. 1874 yılından itibaren II. Meşrutiyet'e kadar Zaptiye Nezâreti, Emlâk Vergi Dairesi, şehremâneti, Maliye Nezâreti gibi kuruluşların kalemlerinde kitâbet vazifesiyle hizmet ettikten sonra

emekliye ayrılan Mehmed İlmî Efendi, Mahmudiye İbtidâiyesi ile Fâtih Vâlide Rüşdiyesi'nde de hat muallimi olarak görev yaptı.

İstanbul'da Kuruçeşme ve Aksaray gibi semtlerde oturan Mehmed İlmî Efendi 1898'den sonra Üsküdar'da Çiçekçi'ye yerleşti. Üsküdar'ın fikir, sanat ve edebiyat mahfili olan Çiçekçi Kahvehanesi'ndeki toplantılara ilerlemiş yaşına rağmen katıldığı bilinmektedir. 9 Cemâziyelâhîr 1342'de (17 Ocak 1924) vefat etti. Son yıllarında meslektaşlarının en yaşlısı olmasının yanı sıra tanınmış hattat İsmail Hakkı Altunbezer'in de babası olduğundan kinaye şair Üsküdarlı Talat Bey ölümüne, "İntikâl eyledi ukbâya ebü'l-hattâtîn" mısraıyla mücevher tarih düşürmüştür. Kabri Karacaahmet Mezarlığı'nda Tunusbağı caddesi üzerindedir. Mezar kitabesi, kendisinden yirmi iki yıl sonra vefat eden oğlu İsmail Hakkı Altunbezer'in kiyle beraber M. Necmeddin Okyay tarafından 1957'de celi ta'lik hatla yazılmıştır.

Yazdığı on üç mushaftan Âli Paşa için olanı Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (Halil Edhem Arda, nr. 33). İnce nesih hatla 1866'da yazılan bu mushafın tezhibi Hüsnü Efendi tarafından 1868'de tamamlanmıştır. Mehmed İlmî Efendi ayrıca *Şifâ-i Şerîf*'i ve kendisine sipariş edilen bazı kitapları istinsah etmekle tanınmıştır. Sülüs-nesih hattıyla yazılmış kıtaları da vardır. Beyzî şekliyle ender görülen 1283 (1866) tarihli bir hilyesi Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı Koleksiyonu'ndadır. Gençliğinde Beyazıt'ta dükkân açıp müzehhip ve mücellit olarak çalıştığı rivayeti varsa da bu döneme ait eserleri zamanımıza kadar gelmemiştir. Mehmed İlmî Efendi sülüs ve celsiyle de eserler vermekle beraber en çok nesih ve rikâ' hatlarıyla uğraşmış, bunda da ince kalemle yazmayı tercih etmiştir. Ancak is mürekkebiyle yazılmış veya zerendûd usulüyle hazırlanmış olan celi sülüs eserleri nesih hattı de-recesinde başarılı değildir.

BİBLİYOGRAFYA :

Habîb, *Hat ve Hattâtân*, İstanbul 1305, s. 180; İbnülemin, *Son Hattatlar*, s. 151-152; A. Süheyl Ünver, *Ustası ve Çırağıyla Hezargradlızâde Ahmed Ataullah*, İstanbul 1955, s. 21, 27-28; a.mlf., "İsmail Hakkı Altunbezer", *Ar-kitekt*, sy. 7-8, İstanbul 1946, s. 175-178; M. Uğur Derman, "Ölümünün Yirmibeşinci Yıldönümünde Tuğrakeş İsmail Hakkı Altunbezer", *Hayat Tarih Mecmuası*, sy. 6, İstanbul 1971, s. 43-49; a.mlf., "Mehmed İlmî", *TA*, XX, 101.



M. UĞUR DERMAN

MEHMET İZZET

(1891-1930)

Türk sosyoloğu ve fikir adamı.

İstanbul'da doğdu. 1907'de Galatasaray Lisesi'nden mezun oldu. İstanbul Dârülfünunu Hukuk Fakültesi'nde öğrenci iken 1909'da felsefe tahsili için burslu olarak Fransa'ya gönderildi. Sorbonne Üniversitesi'nde muhtemelen son sınıfta iken öğrenimini yarıda bırakarak (Değirmencioğlu, *Mehmet İzzet*, s. 26-28) İstanbul'a döndü ve Hilâliahmer Cemiyeti'nde çalışmaya başladı. 21 Ekim 1918'de İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Fakültesi müdürlüğüne tayin edilirse de aynı yılın aralık sonunda bu görevden ayrıldı. Bir süre Fransızca öğretmenliği yaptı. Evkaf Nâzırı Hayri Bey'in kurduğu medresede 3 Nisan 1919 tarihinde felsefe hocalığına başladı. 1924'te dârülfünuna dönen Mehmed İzzet bir yandan felsefe, ahlâk ve içtimâiyat dersleri verirken bir yandan da yoğun bir telif ve tercüme faaliyeti içine girdi. 1927'de lösemi hastalığına yakalanmasına rağmen Türk Felsefe Cemiyeti çalışmalarına katıldı. 1928'de Paris'e kültür ataşesi olarak gönderildi, aynı yıl Berlin'e tayin edildi. 1929'da kısa bir süre için İstanbul'a dönerek dârülfünunda içtimâiyat dersi verdi. Tedavi amacıyla tekrar gittiği Berlin'de 8 Aralık 1930'da öldü ve Hasenheid'deki Türk Mezarlığı'na defnedildi.

Batı kültürüne vâkıf olmakla birlikte eserlerinde kendi kültür değerlerini ön plana çıkaran Mehmed İzzet politik hevesler taşıyamaması, akılcılığa, hümanist değerlere önem vermesi ve tenkitçi tavrıyla tanınmıştır. Ziya Gökalp'in 1913'te İstanbul Dârülfünunu'nda sosyoloji kürsüsünü kurmasının ardından Türkiye'de sosyolojinin yerleşmesinde ve yayılmasında büyük rolü olmuştur. Ayrıca ülkede Kurtuluş Savaşı sonrasındaki fikrî dağınıklığı Batı felsefesinin klasik geleneklerine bağlı kalarak aşma gayretinde bulunmuş, felsefe tarihine olan inancı sebebiyle pragmatizm, Bergsonizm gibi zamanındaki moda akımlara şüphayle yaklaşmış. Alman filozofları Kant, Hegel ve Shelling ile bunları takip eden filozofların fikirlerine ayrı bir önem vermiştir.

Sosyolojinin yanında din felsefesinin de Türkiye'deki öncüleri arasında yer alan Mehmed İzzet, *Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat* adlı kitabının son kısmında milliyet kavramı ile din arasındaki ilişkiyi sorgulamış, ayrıca *İçtimâiyat* adlı eseri-

nin üçüncü bölümünde dinî konulara yer vermiştir. Dinlerin oluşumu, çeşitliliği, unsurları, farklılıkları, ilim ve sanatla alâkaları, din ve dindarlık ilişkisi gibi konularda fikir ileri sürmüştür. "Kur'an ve İsyân", "İslâm'da Zühd", "Kömürçünün İmanı", "Dinlere Dair", "Kurban" gibi makaleleri de (*Makaleler*, s. 108-114, 130-136, 181-185, 190-195; Değirmencioğlu, *Mehmet İzzet*, s. 169-172, 182-185, 244-247, 341-342, 346-347) bu konudaki önemli yazılarıdır.

Sosyolojide kendisine hareket noktası olarak Ziya Gökalp ve onun takip ettiği Durkheim'in düşüncelerini esas almakla birlikte Mehmed İzzet daha sonra onlardan ayrılıp kendine has bir anlayış oluşturma çabası içine girmiştir. Nitekim Durkheim ve Gökalp'te mevcut olan sosyal ve ahlâkî determinizm anlayışına muhalefet ederek ferdi hürriyet ve sorumluluk üzerinde durmuştur. Ona göre fert ve cemiyet, diğer bir ifadeyle hürriyet ve zaruret birbirinin karşısı olmayıp birbirini tamamlayan iki kavramdır (*Makaleler*, s. 421-422).

Mehmed İzzet'in düşüncesinde Ziya Gökalp'in ortaya attığı millet ve milliyet kavramları önemli bir yer tutmaktadır. *Ancak Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat* adlı eserinde bu konularda Ziya Gökalp'e muhalif bir tutum sergilemiştir. Millet olmanın ne anlama geldiğini sorgulayan ve milliyetçilikle ilgisini irdeleyen Mehmed İzzet'e göre milliyet fedakârlık ve itaat isteyen kutsal bir ülküdür. Milliyetin önemi siyasî bakış ve önceliklerden ziyade insanî değerlerden kaynaklanmaktadır. İrk, coğrafi şart, ekonomik durum, dil, millî karakter, millî an'ane, tarih, hars ve medeniyet kavramları milliyeti tek başına açıklayacak unsurlar değildir, çünkü bütün bunlar birer alettir.

Durkheim'in sosyolojik determinizmini benimseyen Ziya Gökalp'e göre milliyet fikrî bir ziya, sosyal sebep veya sosyolojik bir silâhtir. Hayatı ve felsefeyi belirleyen Türkçülük ideali de merkezde yer almaktadır. Mehmed İzzet'e göre ise insan topluluğu mekanik bir sebeplilikle açıklanamaz. Onun gelişmesinde insanlık gayesi etrafında birleşme vasfı görülür. Milliyet de bir alet olmayıp bir idealdir. İtkel toplumlar tabiatın içinde ve şursuz bir şekilde onunla birlikte yaşamışken Ortaçağ'da ruh ve beden ayırımı ortaya çıkmış, maddesiz bir ruh medeniyeti oluşmuştur. Ancak son dönemlerde insanlığı tekrar tabiata dönmüş, onu fethe başlamıştır. Sonuçta yeni bir insanî ideal doğmuştur ki bu da ırkî, coğrafi ve

iktisadî teorilerle açıklanması mümkün olmayan mânevî hayat yani milliyettir. Dinî hayat da mânevîdir, fakat kökleri tabiatın ve eşyanın üzerindedir. Mehmed İzzet'e göre dinle milliyet birbiriyle hem uyusabilir hem çatışabilir. Çünkü sosyal kurumlar kendini güçlendirmek için diğer sosyal kurumlara dayanmak, onları birer vasıta, hatta gerektiğinde silâh olarak kullanmak veya kendine zıt olanlarla çatışmak durumundadır (*Milliyet Nazariyeleri*, s. 198).

Mehmed İzzet. "inanılması gerekli itikad esaslarıyla âyin ve ibadet tarzlarından oluşan bir manzume" olarak tanımladığı dini ferdi derin ve samimi, fakat sübjektif bir bağlılığı olarak görmüş, Tanrı'ya imanını da bilinçteki ilâhî aşkla açıklamıştır (*İçtimâiyat*, s. 215-224). Dini anlama ve yaşamada akılcılığın ve bilimin öneminden söz ederek zamanındaki cehaleti ve körü körüne inanmayı alaycı bir üslûpla yermiş, bilimin güçlenmesiyle birlikte dinin, ahlâkın ve güzelliğin de gelişip zenginleşeceğini ifade etmiştir (*Makaleler*, s. 181-185). Dinin estetikle ilgisine önemle dikkat çeken Mehmed İzzet, ilim ve sanattaki millî geriliği güzel sanatlarla meşgul olanların dine karşı ilgisiz kalmasına bağlamıştır. Sanatkârın ferdi menfaatlerinden uzaklaşıp zaman ve mekânın ötesine geçerek dinî hayattaki güzellikleri kavramasını ve orada insanı duygulandıran sahneleri, mücadeleleri, cehd, sebat, cüret ve gelecekte ümit gibi psikolojik durumları eserlerinde işlemesi gerektiğini belirtmiştir. Kur'an'ın eski geleneklere karşı çıktığını ve ileriye baktığını hatırlatan Mehmed İzzet, Kur'an'ı bu boyutuyla kavradığında demokrasiye, hürriyet, ilim gibi umdelere sarılarak geleceğe itminan ile bakan bugünkü asrî adamın da bir mânada dindar olduğunu ve onun bu yönüyle dine karşı ilginin artmasına vesile olacağını söyler (*a.g.e.*, s. 169-171).

Eserleri. 1. *Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat* (İstanbul 1924). Müellifin en önemli eseridir. İkinci baskısı 1969'da yapılan kitap daha sonra Halil Açıkgöz tarafından sadeleştirilerek basılmıştır (İstanbul 1981). Milliyet kavramının incelendiği kitapta öncelikle bu kavramın ırk, coğrafi şart, ekonomi ve dille olan münasebeti tartışılmakta, ardından millî karakterin ne olduğu, millî kültürle medeniyet ve milliyetle din arasındaki ilişkiler ele alınmaktadır. Kitap daha ziyade Ziya Gökalp'in konuyla ilgili düşüncelerinin bir eleştirisidir. 2. *İçtimâiyat Dersleri*. Li-

seler ve öğretmen okulları için sosyoloji ders kitabı olarak hazırlanmıştır (İstanbul 1927). Eser daha sonra *Yeni İctimâiyat Dersleri* (İstanbul 1928) ve *İctimâiyat* (İstanbul 1933) adıyla yayımlanmıştır. Mehmed İzzet'in "İctimâiyat, Muasır Hayat ve Büyük Adamlar" başlığını taşıyan sosyolojik denemeleri 1922-1923 yıllarında *Dârülfünun İlähiyat Fakültesi Mecmuası*'nda üç bölüm halinde neşredilmiştir (Değirmencioğlu, *Mehmet İzzet*, s. 44-45). Bu eserler dışında Mehmed İzzet'in *Bilgi Mecmuası*, *Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, *Dârülfünun İlähiyat Fakültesi Mecmuası* ve *Hayat Mecmuası*'nda yayımlanmış pek çok makalesi ve kitap tanıtım yazısı bulunmaktadır. Bunlar Mahmut Coşkun Değirmencioğlu tarafından önce *Makaleler* adıyla, daha sonra Mehmed İzzet'in diğer eserleriyle birlikte *Mehmet İzzet (1891-1930) ve Ulusalçı Sosyal Felsefesi* adlı kitapta bir araya getirilmiştir (bk. bibl.).

Mehmed İzzet, Fransızca ve Almanca'dan tercümelemler de yapmış olup bazıları şunlardır: 1. *Amelî Ahlâk Mebâhisi* (İstanbul 1335/1918). Fransız filozofu Abel Rey'in *Morale pratique* adlı eserinin çevirisidir. 2. *Nazarî Ahlâk* (İstanbul 1919-1920). Aynı yazarın *Morale théorique* isimli kitabının tercümesidir. 3. *İctimâiyat Dersleri* (İstanbul 1924). A. Hesse ve A. Glaise'nin *Notion de sociologie* adlı el kitabının çevirisidir. 4. *Felsefe Tarihi I*. Alman filozofu Karl Vorländer'in *Geschichte der Philosophie* isimli kitabının I. cildinin tercümesidir (İstanbul 1927; eserin II. cildi Orhan Sâdeddin tarafından çevrilmiştir [İstanbul 1928]). Müellifin *Ahlâk Felsefesi*, *Pozitivizm* ve *Din Felsefesi* (Alman filozofu Höffding'den tercüme) adlı yayımlanmamış bazı çalışmalarından da söz edilmektedir.

Ziya Somar, *Mehmet İzzet ve Türk Felsefe Düşüncesinde İdealist Akım* adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır (1948, İÜ Edebiyat Fakültesi). Mahmut Coşkun Değirmencioğlu, Sorbonne Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde 1977'de *Mehmet İzzet (1891-1930) sa vie, ses oeuvres et sa philosophie sociale* başlıklı bir doktora çalışması yapmış, daha sonra bundan faydalanarak *Mehmet İzzet* isimli bir eser yayımlamıştır (Ankara 1987). Ayrıca Mehmed İzzet'in yazılarını kısmen sadeleştirerek *Makaleler* başlığı altında toplamış (Ankara 1989), son olarak da Meh-

met İzzet (1891-1930) ve Ulusalçı Sosyal Felsefesi başlıklı çalışmasında müellifin hayatı, eserleri ve belli başlı felsefi ve sosyolojik görüşleriyle ilgili bilgi vermiş, hakkında yazılanları derlemiş, kitap ve makalelerinin tamamını bu eser içinde yeniden yayımlamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Mehmet İzzet, *İctimâiyat*, İstanbul 1933, s. 215-224; a.mlf., *Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat* (nşr. Halil Açıköz), İstanbul 1981, neşreden giriş, s. 11-26; a.mlf., *Makaleler* (nşr. Mahmut Coşkun Değirmencioğlu), Ankara 1989, s. 401-452, ayrıca bk. tür.yer.; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1966, II, 718-728; Mahmut Coşkun Değirmencioğlu, *Mehmet İzzet*, Ankara 1987; a.mlf., *Mehmet İzzet (1891-1930) ve Ulusalçı Sosyal Felsefesi*, Ankara 2002, s. 11-26; Ziya Somar, "Ziya Gökalp'in İdealizmi ve Mehmet İzzet", *TK*, III/36 (1965), s. 944-951.



AYDIN TOPALOĞLU

MEHMED İZZET EFENDİ

(1841-1903)

Rik'a yazısında çığır açan
Osmanlı hattatı.

İstanbul'da doğdu. Ali Efendi'nin oğludur. Kasımpaşa'da orta öğrenimini tamamladıktan sonra 1863'te Mekteb-i Tıbbiye'nin idâdî sınıfları hüsn-i hat muallimliğine tayin edildi. 1868'de imtihanla seçilip yıllık 2500 frank maaşla yeni açılan Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi'nin yazı muallimliğine getirildi. Devamlı terfi ettirilip üç defa mütemâyiz rütbesini kazanarak ölümüne kadar bu vazifesini sürdürdü. 18 Şevval 1320'de (18 Ocak 1903) Cihangir'deki evinde vefat etti ve Yahyâ Efendi Kabristanı'na defnedildi.

İzzet Efendi'nin hüsn-i hattı kimden meşkettiği kaynaklarda belirtilmemekle beraber Ahmet Süheyl Ünver'in tesbitine göre sülüs-nesih yazılarını Yahyâ Hilmi Efendi'den meşketmiş ve icâzetini 1887'de almıştır. Eğer bu tarihte yanlışlık yoksa daha önceden hattı öğrenip öğretmeye başladığı 1863 yılından çok sonra geleneği bozmamak için bu icâzetnâmeyi aldığı düşünülebilir. Esasen İzzet Efendi'den matbu olarak zamanımıza ulaşan meşk mecmualarında görülen sülüs, nesih, ta'lik gibi hat neveleri bu yazılarda isim sahibi olmuş üstatların mertebesinde değildir. Ancak Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi'nde otuz yılın üstünde devam ettirdiği hüsn-i hat muallimliği onun mükemmel bir öğreticilik vasfı taşıdığına delil sayılabilir. Mekteplerde kara

tahtaya tebeşirle meşk yazma usulünü de başlatan İzzet Efendi'nin asıl başarı sahası rik'a hattındadır.

XIX. yüzyılda Osmanlılar'da günlük resmî yazışmalarda hâkim olan üslûp, Mümtaz Efendi rik'ası olarak anılan çok cazip ve akıcı bir el yazısı nevidir. Süratli yazılabilmesi için harflerde teferruat olarak görülen şeyler atılmış, birden fazla noktalar birleştirilmiş, bunlar bazan harfe takılan bir çizgiyle gösterilmiştir. Diğer adı Bâbiâli rik'ası olan bu yazı Dîvân-ı Hümayun, Menşe-i Küttâb-ı Askerî gibi daha ziyade kâtip sınıfının yetiştirildiği öğretim kurumlarında en mükemmel şekilde meşkediliyordu ve göze hoş gelen güzellik bir yazı olmanın son mertebesindeydi. Önceleri Mümtaz Efendi yolunda yazan Mehmed İzzet Efendi, 1290'lardan (1873) itibaren bu yazıyı sanatlı bir şekilde düzen altına alma yoluna girdi. Ancak bu durum rik'anın süratli yazılır vasfını kaldırdı ve başta Sâmi Efendi olmak üzere Bâbiâli rik'ası yoluna tâbi hattatlarca tasvip görmedi.

Geliştirdiği rik'a tarzını celif olarak da yazan Mehmed İzzet Efendi, celif sülüs ve celif ta'lik gibi sanat ağırlığı bulunan kitâbe yazılarına karşı celif rik'a hattının da mezar kitâbelerinde kullanılmasını başlatmıştır. İzzet Efendi'nin rik'a üslûbu, Mısır'dan İstanbul'a gelerek bu hattı kendisinden meşketmiş bulunan Abdürrezâk Avaz ve Necîb Hevâvîni vasıtasıyla Arap âlemine de yayılmış olup bugün hâlâ devam etmektedir.

Mehmed İzzet Efendi'nin celif sülüsle yazılmış bir kitâbesi ve birkaç zerendûd levhası da vardır. Ancak Alman İmparatoru II. Wilhelm'in İstanbul'u ziyareti dolayısıyla yaptırılan Sultanahmet'teki Alman Çeşmesi'nin mozaiikle işlenmiş 1316 (1898) tarihli sekiz beyitlik kitâbesi onun imzasını taşımaktadır. Sabancı koleksiyonunda celif sülüs zerendûd olarak ustaca hazırlanmış iki levhası bulunmaktadır.

İzzet Efendi rik'a hattıyla olduğu kadar hazırlayıp neşrettiği matbu meşklerle de tanınmış, bu meşklerin bir kısmı tekrar tekrar basılmıştır: *Rehber-i Sibyan* (Rik'a hattı karalamaları, on altışar sayfalık on cüz; İstanbul 1297); *Terce-mân-ı Hutût-ı Osmânî* (sülüs, nesih, rik'a, divânî, ta'lik, celif divânî meşk mecmuası; İstanbul 1297); *Hutût-ı Osmâniye* (İstanbul 1309); *Sülüs, Nesih ve Ta'lik Hurûfâtı İläveli Meşk Mecmuası* (İstanbul 1321); *Rik'a ve Divânî Hurûfâtı ve Meşk Mecmuası* (İstanbul 1324).

Mehmed İzzet Efendi'nin, Dârüşşafa-ka'da ve kendisinden sonra Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi'nde hüsn-i hat muallimliğinde bulunan Hâfız Tahsin (Hilmi) Efendi ile ortaklaşa hazırladıkları meşkler de mevcuttur: *Hat Risâlesi* (sülüs, nesih, rik'a, divanî, ta'lik; İstanbul, ts.); *Meşk Mecmuası* (sülüs, nesih, ta'lik; İstanbul 1306); *Hutût-ı Osmânî Yazı Nümûneleri* (İstanbul 1307).

Mehmed İzzet Efendi, kendisinden önceki kuşaktan "Eyüplü" yahut "Okçubaşı" lakaplı hattat Mehmed İzzet Efendi ile (ö. 1306/1889) karıştırılmamalıdır; bu zat Hâşim Efendi çırağı olup dikkate değer celi sülüs istifleriyle tanınır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnülemin, *Son Hattatlar*, s. 163-167; İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Türklerde Yazı Sanatı*, Ankara 1958, s. 70-71; *Necmeddin Okyay'ın Hâtırâ Defteri*, M. Uğur Derman özel kitaplığı; *Süheyl Ünver'in Hatta Dair Notları*, M. Uğur Derman özel kitaplığı; Ali Alparslan, *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi*, İstanbul 1999, s. 88; Ali Haydar Bayat, *Açıklamalı Hüsn-i Hat Bibliyografyası*, İstanbul 2002, s. 25, 26.



M. UĞUR DERMAN

MEHMED KÂMİL BEY

(bk. HERSEKLİ MEHMED KÂMİL BEY).

MEHMED KÂMİL EFENDİ

(1728-1801)

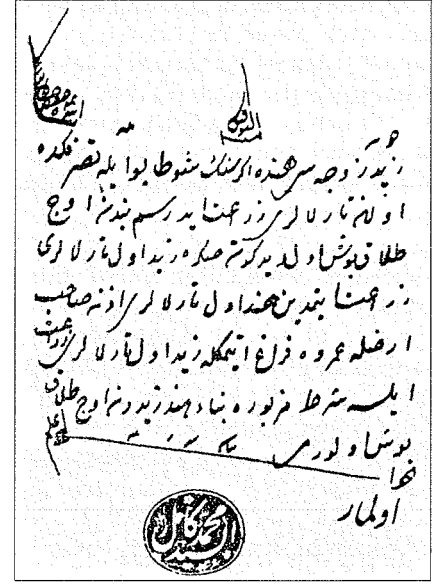
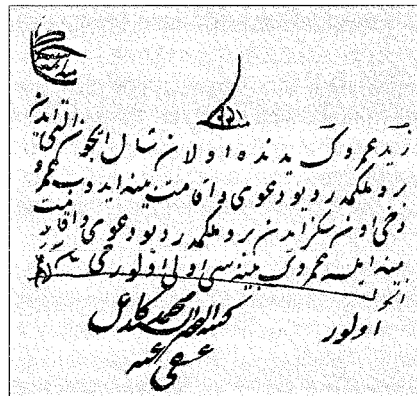
Osmanlı şeyhülislâmı.

1141 (1728) yılında İstanbul'da doğdu. Rumeli kazaskerlerinden Osman Efendi'nin oğlu, II. Mustafa'nın hocası Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin kızından torunudur. Ailesinden gelen ilim çevresi içinde ve zamanının âlimlerinden ders alarak yetişti. 1155'te (1742) icâzet aldıktan sonra küçük yaşta müderris oldu. Daha sonra kadılık mesleğine geçti ve 1185'te (1771) Galata kadılığına getirildi. Kudüs pâyesiyile 1191'de (1777) Mısır kadısı oldu. Ramazan 1199'da (Temmuz 1785) İstanbul pâyesiyile Mekke kadılığına gönderildi, ertesi yıl kendisine nakîbüleşrafılık görevi de verildi. Cemâziyelâhir 1201'de (Nisan 1787) Anadolu kazaskerliğine tayin edildi, bir yıl sonra Rumeli kazaskerliği pâyesini aldı. Ardından görevinden alındıysa da I. Abdülhamid'in ona karşı olan fevkalâde teveccühünden dolayı önündeki kıdemlilere tercihen Mekkî Mehmed Efendi'nin yerine 16 Cemâziyelev-

vel 1202 (23 Şubat 1788) tarihinde şeyhülislâm oldu (Sarıcaoğlu, s. 124; Danişmend ve Uzunçarşılı bu tarihi 26 Cemâziyelevvel olarak kaydeder). I. Abdülhamid bir yazısında onun bu makama son derece lâyük olduğunu, ömrü boyunca fetva görevinde kalmasının uygun bulunduğunu ifade etmiştir (a.g.e., s. 124). Sadrazam Koca Yûsuf Paşa da edep ve iffetine büyük saygı duymakta olduğunu belirtmiştir. Yine I. Abdülhamid sık sık onunla bir araya gelerek çeşitli devlet işlerini görüşürdü. Şeyhülislâmın 1201 (1787) Osmanlı-Rus savaşları sırasındaki para darlığı sebebiyle bedeli karşılığı altın ve gümüş eşyalarının darphâneye gönderilmesi kararı uyarınca bu tür eşyalarını teslim eden ve karşılığını da almayıp hazineye bağışlayan grup içinde yer aldığı bilinmektedir. Ramazan 1203'te (Haziran 1789) kadıların görev yerlerine bizzat gitmeleri ve hiç kimseye imtihansız mansıp verilmemesi kararı padişahın da hazır bulunduğu toplantıda alınmıştır. Ayrıca I. Abdülhamid'in gazi unvanını hak kazanmasıyla ilgili fetvayı da o hazırlamış, bu münasebetle kendisine padişah tarafından bir konak bağışlanmıştır.

Mehmed Kâmil Efendi'nin durumu I. Abdülhamid'in 11 Receb 1203'te (7 Nisan 1789) vefatının ardından sarsıldı. Yeni padişah III. Selim onu hemen görevden almadı. Bir süre sonra girişeceği reformların önündeki engelleri kaldırmak için eski kadroları tasfiye etmeye başladı ve İncirli Köşkü'nde düzenlediği bir meşveret toplantısının ardından bazı kararlarına itiraz ettikleri gerekçesiyle sadâret kaymakamı Sâlih

Mehmed Kâmil Efendi'nin imzasını taşıyan bir fetvası
(*İlmiyye Sahnâmesi*, s. 561)



Mehmed Kâmil Efendi'nin mührünü taşıyan bir fetvası
(*İlmiyye Sahnâmesi*, s. 562)

Paşa ile birlikte onu da azletti (27 Zilkade 1203/19 Ağustos 1789). Azlinin sebebi padişahın yenilik fikirlerini kolay hazmedemeyecek bir şahsiyet olmasına bağlıdır. Hamîdîzâde Mustafa Efendi'nin şeyhülislâmlığı zamanında (1789-1791) İstanbul'da bulunan eski şeyhülislâmlardan her birinin ve ulemâdan pek çoğunun çeşitli yerlere, bu arada arpalıklarına gönderildiği bir dönemde Keşan'a sürüldüyse de Mekkî Efendi'nin ikinci defa şeyhülislâm olmasıyla bazıları gibi Kâmil Efendi'nin de İstanbul'da kalmasına izin verildi. Hayatının geri kalan kısmını Üsküdar'daki evinde geçiren Mehmed Kâmil Efendi burada vefat etti. "Kıldî Kâmil Efendi buldu makâm" mısraıyla ölümüne tarih düşürülmüştür. I. Abdülhamid ve III. Selim dönemlerinde bir buçuk yıl kadar şeyhülislâmlık yapan Kâmil Efendi'nin herhangi bir eseri tesbit edilememiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Taylesanizâde Hafız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul'un Uzun Dört Yılı (haz. Feridun M. Emecen), İstanbul 2003, s. 259, 311-312, 391-392, 405-406, 427; Vâsîf, *Târîh* (İlgürel), s. 282, 349; *Devhatü'l-meşâyih*, s. 113-114; *İlmiyye Sahnâmesi*, s. 560-562; Danişmend, *Kronoloji*², V, 147; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/1, s. 598; IV/2, s. 506-507, 511; Fikret Sarıcaoğlu, *Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi: Sultan I. Abdülhamid (1774-1789)*, İstanbul 2001, s. 113, 124, 156, 166.



ABDÜLKERİM ABDÜLKADİROĞLU

MEHMED b. MEHMED EDİRNEVÎ

(محمد بن محمد أدرنوی)

(ö. 1050/1640'tan sonra)

Osmanlı tarihçisi.

Eserlerinde adını Mehmed b. Mehmed b. Mahmûd olarak verir. Ayrıca kendisi için Rûmî nisbesini kullanır. Osmanlı tarih literatüründe daha çok Edirnevî (Edirneli) olarak tanınır. Hayatına dair bilgiler çok azdır; eserlerinde de hayatı hakkında doğrudan bilgilere rastlanmaz. Yazdığı ilk eseri *Nuhbetü't-tevârih ve'l-ahbâr*'in girişinde adını verirken mesleğini Dîvân-ı Hümâyûn'da ahkâm kâtibi olarak kaydeder. Hayatının sonlarına doğru yazdığı ikinci eseri olan *Târih-i Âl-i Osmân*'da ise mesleğini müderris diye belirtir. Bu iki ayrı tanıtm her iki eserin yazarlarının farklı kişiler olduğu kanaatini uyandırmıştır. Muhâsib Mehmed Efendi olarak da bilinen tarihinin şiiirlerinde "Kesbî" mahlasını kullandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca kendisinin Edirneli şair Şâhidî'nin torunu olduğu bilinmektedir. Hâfız Ahmed Paşa'nın yakın adamlarından olup yirmi yıl süreyle onun hizmetinde bulunmuştur. Ardından Dîvân-ı Hümâyûn'da ahkâm kâtipliği görevine geçmiş, buradan da Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'den mülâzemet olarak müderris olmuştur. Vefatı hakkında çağdaşı olan kaynaklar ay ve gün farklılıklarına rağmen genellikle 1050 (1640) yılında birleşir. Kendisinin *Târih-i Âl-i Osmân*'da son kaydettiği tarih Rebûlâhîr 1050'dir (Ağustos 1640). Ancak bu tarihten sonra vefat ettiğine dair bazı ipuçları da vardır.

Edirnevî kaleme aldığı eserlerde tarihçilik görüşünü açıklar. Ona göre tarih din ilimlerinden sonra öğrenilmesi gereken bir ilim dalıdır. Peygamberler tarihinin ve menkıbelerinin araştırılıp incelenmesi, meliklerin, hânedanların ve sultanların zamanlarında gelişen olayların ortaya konması kişinin bilgi ve görgüsünün artmasına, hatır ve gönlünün neşelenmesine, içinin aydınlanmasına yol açar. Müellif tarih yazma hususunda iki noktaya dikkat çeker. Birincisi çeşitli devirlerin tarihlerini ele alanların bazısının Arapça, bazısının Farsça yazdığını, her birinin farklı bir metot ve üslûp seçtiğini, kendisinin ise Osmanlı ülkesinde geçerli dil olan Türkçe ile Hz. Peygamber'in doğumundan kendi zamanına kadar gelen bir İslâm tarihi kaleme almayı tercih ettiğini belirtir. Önemli gördüğü ikinci husus, kaynaklardan nak-

ledilecek bilgilerin değerlendirilmesinde dikkat ve ihtimam gösterilmesidir. Kaynaklarda yer alan, yazılmaya değer önemli olayların faydalı kısımlarını terketmemek, fakat faydasız bilgileri yazmaktan da mümkün merteye kaçınmak gerekir. Edirnevî bu konulara kendi teliflerinde uymuş, eserlerini sade bir Türkçe ile kaleme almaya çalışmıştır.

Eserleri. 1. *Nuhbetü't-tevârih ve'l-ahbâr*. İlk telif tarihi olarak zikrettiği 1026 (1617) yılından itibaren vefatına kadar üzerinde çalıştığı ve adına uygun biçimde çeşitli kaynaklardan seçip düzenlediği bu eser iki cilt halinde yazılmıştır. I. ciltte İslâmiyet'in ortaya çıkışından başlayarak kendi zamanına kadar gelen İslâm tarihini, II. ciltte başlangıcından I. Ahmed'in vefatına kadar (1026/1617) Osmanlı tarihini kaleme almıştır. Eser eksik ve hatalı bir şekilde basılmıştır (İstanbul 1276). *Nuhbetü't-tevârih*'in II. cildinin ilmî neşri Abdurrahman Sağırlı'nın doktora tezinin birinci kısmı olarak hazırlanmıştır (bk. bibl.). 2. *Târih-i Âl-i Osmân*. Müellifin 1000 (1592) yılından 1050 (1640) yılına kadar gelen padişah, sadrazam, sadâret kaymakamı, kubbe veziri, vezâret rütbesine ulaşmış defterdar, şeyhülislâm, Anadolu ve Rumeli kazaskerleri, İstanbul, Edirne ve Mısır kadılarını ayrı gruplar halinde tasnif ederek hal tercümelerini topladığı eseridir. Daha sonra yazılan Osmanzâde Ahmed Tâib'in *Hadîkatü'l-vüzerâ'sı* gibi bir zeyil geleneği oluşturmamış olsa da devlet adamlarına ayrılmış müstakil hal tercümesi geleneğinin ilk örneği sayılır. Eserin metni Abdurrahman Sağırlı'nın doktora tezinin ikinci kısmında incelenmiştir (bk. bibl.). 3. *Divan*. Kendisi hiç zikretmese de çağdaşı kaynaklar Edirnevî'nin tarih düşürmede mâhir, Kesbî mahlasını kullanan divan sahibi bir şair olduğunda müttefiktir. Sevim Üngün, kütüphanelerde nüshasına rastlanmayan *Kesbî Divanı*'nın 1254'te (1838) istinsah edilmiş bir nüshasının İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 838) bulunduğunu belirtir.

Kesbî Çelebi adına kayıtlı diğer bir manzum risâle yine İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde mevcut (TY, nr. 4098) bir mecmuanın içinde yer almaktadır (vr. 210^b-211^a). "Pâdişâh-ı Âlem-penâh Hazretleri Edirne'ye Seyrû Şikâr Tarîkiyle Glediği ve Han Ferman Ettiğidir" başlıklı bu manzume, Sultan I. Ahmed'in Edirne'yi ilk ziyareti sırasında şehirde bir han yapı-

masını emretmesi üzerine kaleme alınmıştır. Manzumede bir na'tın arkasından padişahın Edirne'ye gelişi anlatılmış, ardından Edirne tarihini ve Fâtihten Sultan Mehmed'in Edirne'de yaptırdığı sarayın inşasını konu alan anonim "Hikâyet-i Beşîr Çelebi" (Risâle-i Beşîr Çelebi, Menâkıb-ı Medîne-i Edirne) adlı mensur hikâyeye nazmedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mehmed b. Mehmed er-Rûmî (Edirneli)'nin Nuhbetü't-tevârih ve'l-ahbâr'ı ve Târih-i Âl-i Osmân'ı (haz. Abdurrahman Sağırlı, doktora tezi, 2000), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; *Keşfü'zzunûn*, II, 1936; Abdurrahman Hibri, *Defter-i Ahbâr*, Süleymaniye Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2418, vr. 56^a; a.mlf., *Enisü'l-müsâmirin: Tahlîl ve Tenkîllî Neşri* (haz. Sevim Üngün, doktora tezi, 1972), İÜ Ktp., nr. 9418, s. 30, 45, 253; Rızâ, *Tezkire* (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1316, s. 85; Şeyhî, *Vekâyü'l-fuzalâ*, I, 176; Mücib, *Tezkire*, İÜ Ktp., TY, nr. 3913, vr. 36; *Sicill-i Osmânî*, IV, 76; *Osmanlı Müellifleri*, III, 11; Ridvan Canım, *Edirne Şairleri*, Ankara 1995, s. 60-61.



ABDURRAHMAN SAĞIRLI

MEHMED MEMDUH PAŞA

(1839-1925)

**II. Abdülhamid dönemi
Dahiliye nazırı.**

İstanbul'da doğdu. Asıl adı Mehmed'dir. Memuriyete başladığında kalemde Memduh, şiirlerinde Fâik mahlaslarını kullanmıştır. Literatürde ismi Mehmed Fâik Memduh olarak da zikredilmiştir. Babası, aslen Kandiyeli attar Molla Osman'ın oğlu olup Osmanlı bürokrasisinde uzun yıllar hizmet eden Mazlum Mustafa Fehmi Paşa'dır. Annesi, İzmir'de muhassıl ve rüşmat emniyeti görevlerinde bulunmuş olan Ömer Lutfi Efendi'nin kızıdır. İlk öğrenimini Beyazıt ve Vâlîde rüşdiyelerinde tamamladıktan sonra

Mehmed
Memduh
Paşa

1853'te intisap ettiği Hariciye Nezâreti Mektûbî Kalemî'nde edindiği tecrübe ve bilgi yanında özel gayretiyle kendini yetiştirdi. Bu arada tercüme yapacak kadar Fransızca öğrendi.

1853-1861 yılları arasında Hariciye Nezâreti Mektûbî Kalemî'nde maaşsız stajyer memur olarak çalışan Mehmed Memduh rütbe-i sâliseye kadar yükseldi. Babası, Bahriye müsteşarlığından padişaha daha yakın olan Hazîne-i Hassa nâzırlığı ve vâlide sultanın kethüdâlığına getirilince muhtemelen onun da desteğiyle 1861'de 15.000 kuruş maaşla Mâbeyin Kitâbeti'ne tayin edildi. Bir süre sonra bu görevinden alınarak kardeşinin de çalıştığı Âmedî Kalemî'ne nakledildi. Bürokrasi diline hâkimiyetinden dolayı Encümen-i Mahsûs-ı Vükelâ kararlarını yazma işi de kendisine verildi. Eylül 1872'de Maarif Nezâreti mektupçusu oldu. 1875'te birinci sınıf bürokrat olarak (rütbe-i ülâ sınıf-ı ülâ) sadâret mektupçuluğuna getirildi. Bu görevdeyken devrinin pek çok siyasî ve sosyal olayına yakından şahit oldu. Ayrıca dönemin en önemli siyasî cinayeti olup 15 Haziran 1876'da Mithat Paşa'nın konağındaki Meclis-i Vükelâ toplantısı sırasında meydana gelen Çerkez Hasan Vak'ası'nı bizzat yaşadı.

Mehmed Memduh'un, bürokraside istikrarlı bir şekilde yükselmesine rağmen dışarıda gelişen muhalefetten de uzak kalmadığı, Yeni Osmanlılar'ın Veliefendi'deki ilk toplantılarına bile katıldığı bilinmektedir. Abdülaziz'in tahttan indirilmesinin ardından ölümü etrafındaki muhtelif rivayetlerden Yeni Osmanlılar'ın çoğunluğunun benimsediği Abdülaziz'in intihar ettiği fikrini kabulü de muhalefetle olan yakınlığına bir delildir.

1876'da Maliye Nezâreti mektupçuluğuna getirilen Mehmed Memduh bu görevde ancak on dört ay kalabildi. II. Abdülhamid ile velayetliğinden itibaren yakınlık kurmuş olmasına rağmen maliyede yapılan bazı düzenlemeler sırasında görevlerine son verilen memurlar arasına girmekten kurtulamadı. Bir süre mâzuliyet maaşı ile geçinmek zorunda kaldı ve 20 Ekim 1881'de Şûrâ-yı Umûr-i Mâlîyye memurluğuna getirildi. 13 Kasım 1882'de Şûrâ-yı Devlet üyeliğine tayin edildi. Bu arada Askerî Ceza Kanunu'nun tedkiki için oluşturulan komisyon üyeliğiyle Şûrâ-yı Devlet İstinaf ve Temyiz mahkemeleri üyeliklerinde bulundu. Ayrıca II. Abdülhamid döneminde bürokrasiyi yeniden şekillendirmek ve memur alımlarını bir standarda bağlamak için

oluşturulan Me'mûrîn-i Mülkiyye Komisyonu üyeliği yaptı.

15 Temmuz 1887'de Konya valisi oldu. Görevi sırasında Konya ve civarındaki kıtlıkla mücadelede başarılı sonuçlar aldı. Doğu Anadolu'da Ermeniler'in teşkilatlanmaya başladığı dönemde 9 Nisan 1889'da Sivas valiliğine tayin edildi. Aldığı tedbirlerden rahatsız olan Ermeniler kendisi hakkında hükümete şikâyetle bulundular. Şikâyetlerin asılsızlığına rağmen gerek bölgede gerginliğin artmaması, gerekse o sıralarda benzeri problemlerle çalkalanan Ankara'da dirayetli bir valiye ihtiyaç duyulmasından dolayı 13 Aralık 1893'te Ankara valiliğine nakledildi. Burada da Sivas'takine benzer hadiselerle uğraştı. Özellikle Yozgat'ta çıkan ve Ankara'yı da etkisi altına alan olayları durdurmakta başarılı oldu. Nitekim bundan dolayı 1894'te vezâret rütbesiyle ödülendirildi. Valilikleri sırasında birçok defa yolsuzluk ve rüşvetle suçlanmasına rağmen bu ithamlar hükümet nezdinde doğrulanmadı.

Mehmed Memduh Paşa, Said Paşa'nın dördüncü sadâretinden azledilerek yerine gelen Kıbrısî Kâmil Paşa'nın sadâreti zamanında 31 Ekim 1895'te Dahiliye nâzırı olarak kabineye girdi. Bu tayinde Abdülhamid ile geçmişten gelen yakınlığının etkili olduğu söylenir. Ancak o sırada kabine değişikliğine Ermeni meselesiyle ilgili devletlerin baskılarının sebep olduğu dikkate alındığında bu konuda tecrübe sahibi biri olarak Dahiliye nâzırı seçilmiş olması da muhtemeldir. Bâbüâli'nin nüfuzunun azalıp kontrolün Yıldız Sarayı'nda olduğu yıllar boyunca sadâret değişikliklerine rağmen on üç yıl görevde kalabilmesi onun II. Abdülhamid'le uyum içinde bulunduğunu gösterir. Nitekim bu devrede Kâmil Paşa, Halil Rifat Paşa, Mehmed Said Paşa ve Mehmed Ferid Paşa kabinelerinde görev almıştır. Dahiliye nâzırlığı sırasında kendi görev alanıyla ilgili çalışmalar dışında ülkenin imar ve kalkınması için oluşturulan çeşitli komisyonlarda bulundu, Evkaf ve Maarif nâzırlarıyla birlikte çalıştı. Anadolu islahat müfettişi Şâkir Paşa ile kendi vazife alanına giren konularda uyumlu bir çalışma sergiledi, "vilâyât-ı sitte"de girilen islahata destek verdi. Bu maksatla vilâyetlerde polis, jandarma ve nizâmiye memurlarının görev ve yetkilerini belirleyen nizamnamenin hazırlanıp hayata geçirilmesi, vergi tahsilatıyla ilgili düzenlemelerin yapılması için oluşturulan komisyonlarda vazife aldı. Bazı dış işlerin ve Balkan me-

selesi gibi siyasî konuların müzakere edildiği komisyonlarda II. Abdülhamid'in âdeti temsilcisi olarak bulundu.

II. Meşrutiyet'in ilânı öncesinde bilhassa Selânik ve Manastır taraflarında meydana gelen olayların yatıştırılması için çalışan Mehmed Memduh Paşa bu konuda yapılan toplantıya Dahiliye nâzırı sıfatıyla katıldı ve muhtemelen padişahın edindiği intibaa dayanarak Kânûn-ı Esâsî'nin yeniden ilânı doğrultusunda görüşlere iştirak etti. II. Meşrutiyet'in ilânının ardından kurulan ilk hükümette de Dahiliye nâzırı sıfatıyla yer aldı (23 Temmuz 1908). Bu sırada umumi affın ilânı ve İttihat ve Terakkî Cemiyeti ile ilişkilerin sağlıklı zemine oturtulması için bazı girişimlerde bulundu. Ancak Said Paşa sadâretinde oluşturulan yeni hükümetin meşrutiyet hükümeti olarak nitelendirilmeyip kamuoyunda tepkilere sebep olması onun 1 Ağustos 1908'de kabineden istifasına yol açtı. Kânûn-ı Esâsî'nin ilânı ile birlikte baş gösteren hürriyet ortamından istifade etmek isteyen kesimlerin eski yönetimle ilgili olanlar aleyhinde başlattıkları kampanya sonucu istifasından üç gün sonra tutuklandı. Diğer tutuklularla birlikte yaklaşık bir ay Zabtiye Nezâreti'nde zorunlu ikamete tâbi tutuldu. Ardından "Hükümet-i Hamîdiyye Enkazı" diye nitelendirilen ve haiz oldukları rütbeleri "efendi"ye indirilen 106 kişilik listenin üçüncü sırasında yer alarak önce Büyükkada'ya, oradan Sakız adasına sürüldü. İtalya'nın Trablusgarp'ı işgali üzerine sürgünlerin Sakız'dan ayrılmasına izin verilince İzmir'e yerleşti, hemen ardından çıkan afla İstanbul'a dönüp ölümüne kadar münzevi bir hayat yaşadı. Ömrünün son yıllarını büyük ölçüde sağlık sorunları ile geçirdi. 9 Nisan 1925'te İstanbul Kireçburnu'ndaki yalısında vefat etti ve vasiyeti gereği Fatih Çarşamba'da İsmet Efendi Dergâhı'ndaki hazîreye defnedildi.

Mehmed Memduh Paşa, Tanzimat dönemi devlet ricâlinin tipik bir örneği, güçlü merkezî idarenin gerekliliğine inanan ve bürokrasinin sağlıklı işletilmesini savunan bir devlet adamıdır. Dönemin Osmanlı nişanlarının en üst seviyesi olan birinci derece Murassa' Osmânî, Mecîdî ve İftihar nişanlarıyla Yunan Harbi, Hicaz demiryolu ve Liyâkat gibi madalyalarla ödülendirilmiştir. Ayrıca İran, Almanya, Rusya ve Bulgaristan hükümetleri tarafından kendisine birinci dereceden nişanlar verilmiştir.

Eserleri. Devlet adamlığının yanı sıra edebiyat sahasında da temayüz eden

Mehmed Memduh Paşa hem nazım hem nesirde dönemin önde gelenlerinden biriydi. Görevleri sırasında kaleme aldığı lâ-yihâlardan başka genç yaşta şiir yazmaya başlamış ve babasının tavsiyesi üzerine şiirlerinde Fâik mahlasını kullanmıştır. Risâle tarzında birçok eser ve bazı tercümelemler (*Terceme-i Hikâye-i Jönevyo* vd.) yayımlamıştır. Kitaplarının önemli bir bölümünü II. Meşrutîyet'in ardından İzmir ve İstanbul'daki ikameti sırasında bastırmıştır. Eserlerinde bizzat sorumlu olduğu devri kaleme almaktan kaçındığı, daha ziyade kendisini sıkıntıya sevketyecek olayları ve gözlemlerini dile getirdiği dikkati çeker. Risâle tarzındaki eserlerinin bir kısmını (*Berg-i Sebz, Fevârân-ı Ezmân* vd.) daha sonraki bazı kitapların içinde tekrar neşrettiğinden literatürde eserlerinin listesi farklı verilmiştir. 1. *Eser-i Memdûh* (İstanbul 1289). Kastamonu Valisi Pertev Paşa'ya ithaf edilmiş olup edebî nitelikte bir çalışmadır. 2. *Yemen Kitası Hakkında Bazı Mütâlaâtım* (İstanbul 1324). II. Abdülhamid ve II. Meşrutîyet yıllarını hayli meşgul eden Yemen meselesiyle ilgili görüşlerini ihtiva etmektedir. 3. *Miftâh-ı Yemen* (İstanbul 1327). Sakız'da iken kaleme aldığı bu eser esas itibarıyla bir önceki eserin tekmilesi mahiyetindedir. 4. *Tasvîr-i Ahvâl Tenvîr-i İstikbâl* (İzmir 1328). II. Meşrutîyet'in ilk günlerindeki karışıklığı, tutuklanmasını ve Meşrutîyet'ten beklentilerini anlatan bir eserdir. 5. *Mir'ât-ı Şuûnât* (İzmir 1328). Sadâret mektupçuluğu sırasında kaleme alınmıştır. "Levha", "Nevha", "Karha" ve "Devha" olarak dört bölümde düzenlenen kitapta Sultan Abdülmecid ve Sultan Abdülaziz dönemleriyle devletin bazı dış meseleleri hakkındaki bilgi ve gözlemlerini anlatmaktadır. 6. *Esvât-ı Sudûr* (İzmir 1328). Sultan Abdülmecid döneminden itibaren görev yapmış olan otuz bir sadrazamın kısa hal tercümesiyle dönemin bazı olaylarını ihtiva eder. 7. *Serâir-i Siyâsiyye ve Tahavvülât-ı Esâsiyye* (İstanbul 1328). Tutuklu iken 14 Ekim 1908'de Meclis-i Meb'ûsan'a sunduğu, dönemi ve başına gelen olayları tahlil eden bir eserdir. 8. *Hal'ler ve İclâslar* (İstanbul 1329). Daha ziyade derleme olan

ve kısmen gözlemlerine dayanan eserde I. Murad'dan itibaren Osmanlı saltanatında meydana gelen hal'ler ve cülûslar anlatılmaktadır. 9. *Kuvvet-i İkbâl Alâmet-i Zevâl* (İstanbul 1329). II. Meşrutîyet olaylarıyla saraya sunduğu bazı arızalarını ihtiva eder. 10. *Bedâyi-i Âsâr* (İstanbul 1330). Mehmed Memduh Paşa'nın elinde bulunan bir kısım devlet adamlarının yazışmalarıyla bazı özel evraklarının neşridir. Bu kitap M. H. rumuzlu nâşir tarafından paşanın adına yayımlanmıştır. 11. *Dîvân-ı Eş'âr* (İstanbul 1332). Bazı şiir ve gazelleriyle şiire dair görüşlerinin yer aldığı, eski ile yeni şiirin karşılaştırıldığı bir çalışmasıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *Sicill-i Ahvâl Defteri*, I, 47-48; Memduh Paşa, *Mir'ât-ı Şuûnât*, İzmir 1328, tür.yer.; a.e.: *Tanzimattan Meşrutîyete* (s.nşr. Hayati Develi), İstanbul 1990, tür.yer.; a.mlf., *Tasvîr-i Ahvâl Tenvîr-i İstikbâl*, İzmir 1328, tür.yer.; *Mir'ât-ı Hakikat* (Miroğlu), s. 129; *Musavver Salnâme-i Servet-i Fünûn*, İstanbul 1326, s. 132-135; Sa'id Paşa, *Hâtırat*, İstanbul 1328, III, 446, 447, 457-458, 460; İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, s. 913-927; Tahsin Paşa, *Abdülhamid'in Yıldız Hatıraları*, İstanbul 1931, s. 88, 271; Gövsa, *Türk Meşhurları*, fas. 1, s. 252; Yılmaz Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar*, Ankara 1969, II, 739; Ali Cevat, *İkinci Meşrutîyet'in İlanı ve Otuzbir Mart Hadisesi* (haz. Faik Reşid Unat), İstanbul 1985, s. 164-190; Ali Karaca, *Anadolu İslahatı ve Ahmet Şakir Paşa*, İstanbul 1993, s. 101, 154, 162; Salim Aslantaş, "Bir Osmanlı Bürokratı: Mehmet Memduh Paşa", *KÖK Araştırmalar*, III/1, Ankara 2001, s. 185-202.



ZEKERİYA KURŞUN

MEHMED MOLLA

(bk. MOLLA ARAP).

MEHMED MUHYİDDİN, Bezcizâde

(ö. 1020/1611)

Mutasavvıf

ve şair, dinî eserler bestekârı.

Konya'da doğdu. Bazı kaynaklarda seyid olduğu belirtilmektedir (Mehmed Nazmi Efendi, s. 126). Konya'da iyi bir öğrenim gördü, ardından Lârende'ye (Karaman) giderek Halvetî şeyhlerinden Nû-

reddinzâde Molla Çelebi'ye intisap etti (a.g.e., a.y.; divanının bir sayfasında [vr. 22^a] yer alan notta ise Halîfezâde Molla Çelebi denmektedir). Ancak Atâî ve Hüseyin Vassâf Ezelfizâde Şeyh Nûrullah Efendi'ye intisap ettiğini bildirir.

İki yıla yakın bir süre Molla Çelebi'nin hizmetinde bulunduktan sonra şeyhi vefat etti. Şeyhinin kendi yerine Bezcizâde'yi vasiyet etmesine rağmen bazı çelebiler buna razı olmadığından Konya'ya dönüp Alâeddin Camii'nde hatiplik ve vâizlik yaptı. Ardından padişahın daveti üzerine İstanbul'a gitti. Bazı kaynaklara göre Bezcizâde III. Murad, III. Mehmed veya I. Ahmed devrinde İstanbul'a gitmiştir (Atâî, s. 607; Mehmed Nazmi Efendi, s. 126; Yılmaz, s. 237). Bazılarında ise onun İstanbul'a iki defa gittiği kaydedilir (Hüseyin Vassâf, II, 346; Gölpinarlı, s. 128). Bunlardan ilki Karaman'da şeyhinin vefatından sonra Konya'ya dönmeden gerçekleşmiş olup (993/1585) İstanbul'da Ömer Dede Sikkîni halifelerinden birine (Mehmed Nazmi Efendi, s. 126) veya dönemin önde gelen Melâmîler'inden İdrîs-i Muhtefî'ye (Hüseyin Vassâf, II, 346; Gölpinarlı, s. 128) intisap etmiştir. Bezcizâde bu seyahatinin ardından tekrar Konya'ya dönmüş ve orada altı-yedi yıl kalmıştır (Yılmaz, s. 237). İkinci gidişi ise muhtemelen I. Ahmed'in daveti üzerine olmuştur (Atâî, s. 607).

Bezcizâde, İstanbul'da Abdülmecid Sivâsî Efendi'nin Şeyh Yavsî Efendi Tekkesi'ne tayiniyle boşalan Fatih Çarşamba'daki Mehmed Ağa Tekkesi şeyhliğinin yanı sıra (1013/1604) yine Abdülmecid Sivâsî Efendi'nin Sultan Ahmed Camii vâizliğine nakledilmesiyle boşalan Sultan Selim Camii vâizliği görevlerinde bulundu. Bir müddet sonra Üsküdar'daki Şemsi Paşa Tekkesi şeyhliğine getirildi. Bu arada Nuhkapısı civarında kendisine bağışlanan arazide bir tekke ile bir türbe yaptırdı (1020/1611). Ramazan 1020'de (Kasım 1611) vefat edince bu türbeye defnedildi (Mehmed Nazmi Efendi, s. 126). "eş-Şeyhu'l-emced" terkihi ölüm tarihini göstermektedir (Yılmaz, s. 238). Hüseyin Vassâf, bu tarihi verdikten sonra "mülâkât-ı mev't" terkihinin gösterdiği 1018 (1609) yılında vefat etmiş olabileceğine dair bir rivayeti de Ayyansarâyî'den naklen zikretmektedir (*Sefîne*, II, 346). Divanının başında da 1020'de öldüğü kayıtlıdır.

Mehmed Muhyiddin'in defnedildiği tekke Bezcizâde Mehmed Muhyiddin Efendi Tekkesi olarak tanınmıştır. Üsküdar'da



Bezcizâde Mehmed Muhyiddin'in türbesinin kitabesi

Arakıyeci Hacı Mehmed mahallesi Divitçiler caddesi Salı sokağında bulunan tekkenin şeyhliğine kendisinden sonra halifelerinden Hüseyin Efendi, onun ardından Bayramî şeyhi Bolulu Himmet Efendi geçmiştir. Himmet Efendi'den sonra da yerine oğlu Abdullah Efendi şeyh olmuş, bu sebeple tekke Himmetzâde Tekkesi adıyla da anılmıştır. Âyin gününden dolayı halk arasında Salı Tekkesi olarak da bilinen tekke daha sonra Himmet Baba, Şekürî Efendi, Muhyî Efendi gibi isimlerle de zikredilmiştir (*DBİst.A*, VI, 426, daha geniş bilgi ve tekkenin diğer şeyhleri için bk. Haskan, I, 457-462). XIX. yüzyılın sonlarında yeniden inşa ettirilen tekke daha sonraları yıktırılarak arsası Zeynep Kâmil Hastahanesi'nin arazisine katılmış, hazîresindeki kabirlerle Sâfî Mustafa Efendi tarafından yazılan ve Mehmed Muhyiddin Efendi'nin vefat tarihini de gösteren gazelin yer aldığı kitâbe Selimiye'deki Çiçekçi Camii avlusuna nakledilmiştir (Haskan, II, 630). Türbede mevcut kitâbelerin bir kısmı Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ne, 1984'te oradan Beyazıt'taki Türk Vakıf Hat Sanatları Müzesi'ne götürülmüştür (bk. *a.g.e.*, I, 457-462). Bezciâde Mehmed Muhyiddin Efendi Türbesi'nin kitâbesi, bugün Çiçekçi Camii avlusunda türbede mevcut kabirlerin hizasına yakın gelecek şekilde cami avlusu duvarı üzerine raptedilmiştir (*a.g.e.*, II, 629-632).

Mehmed Muhyiddin Efendi "Muhyî" mahlası ile şiirler yazmıştır. Aruz ve hece vezniyle olan şiirlerinden meydana gelen divanının iki nüshası İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda kayıtlıdır (Osman Ergin, nr. 1544; Muallim Cevdet, nr. K. 02). Çeşitli cönk ve mecmualarda yer alan ilâhilerinden Hüseyin Vassâf ve Abdülbaki Gölpınarlı örnekler vermektedir (*Sefîne*, II, 346-347; *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 129-130). Onun, "Zâhid bize ta'n eyleme" mısraı ile başlayan ilâhisi birçok tarikatta âyinler arasında cumhur ilâhisi olarak okunmuştur. Ayrıca XVIII ve XIX. yüzyıllara ait güfte mecmualarında gazel ve ilâhilerinin çeşitli bestekârlar tarafından bestelendiği bildirilmektedir (Öznur, s. 42, 108, 120; Sağman, s. 255; Dişçi, s. 77; Soydaş, s. 119).

Bezciâde zamanının tanınmış dinî müsikî bestekârlarından biri olup Sadettin Nûzhet Ergun. XVII. yüzyılın ilk yarısında dinî besteleriyle şöhret kazanan üç bestekâr arasında onun adını da zikretmekte, Atâî de sesinin çok güzel olduğunu bildirmektedir. XIX. yüzyıla ait bir güfte

Bezciâde
Mehmed
Muhyiddin'in
divanından
ilk iki sayfa
(İstanbul
Belediyesi
Atatürk
Kitaplığı,
Osman
Ergin,
nr. 1544)

الموجد الضائع المبدئ السامح
المسقط الجامع الماضى الزامع
ذوالفضل رجب الرحيم ذوالجود وهاب كريم
جبار وقهار وعظيم ستار وغفار وحليم
حنان مشان يصير قدوس العون نصير
الطهار النافع قدير ذواللطف ذوالعزيم
القابض الباسط جليل النور قلبى الجميل
البارئ الما نسل المعطر شاق العليا
الزلاف المنعم ويود مؤمن خبير والوجود
الجن اهل التجود الواحد ذوالمن حود
الظاهر الوالى صبور الباطن المعنى غفور
تواب مغر شكور منزوع عن الدهور
مقدس كل المعيوب المحصى علام الغيوب

قطب العارفين برضى زاد محمد محيى افندي حضرته
ويوان شريفليدير قدس مرة العزيز
سميت هذا الرسالة للعبادة العتية اذالة قهر الملاله
وهو مؤلف النسخ محمد بن محيى الدين التامح
في جامع السلطات علاء الدين
بسم الله الرحمن الرحيم قال الله تعالى جل جلاله
نسيح محمد ربك وكنت من الشجيرة واعد ربك
حمت يا تبارك اليقين و به
الحمد لله الاحسد القادر البر التصدق
رب الازل حمت الابد الخالق الخلق لا بعد
الاول المطلق ذواللال الاخر الفرد ذوالجمال
قتير باقى لا يزال امال الملك ذوالكمال
الموجد

mecmuasında kendisinin bir gazelinı nevrûz-ı acem makamında bestelediği belirtilmekteyse de (Ural, s. 64) günümüze ulaşmış herhangi bir bestesine rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Muhyî, *Divan*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1544, vr. 1^a-^b, 22^a; Atâî, *Zeyli-Şekâik*, s. 607; Mehmed Nazmi Efendi, *Hediyyetü'l-ihvân* (nşr. Osman Türer, doktora tezi, 1982), AÜ İlahiyat Fakültesi, s. 126; Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, II, 312, 346-347; Abdülbakî [Gölpınarlı], *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1931, s. 128-130; Sadettin Nûzhet Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi*, İstanbul 1942, I, 27; Konyalı, *Üsküdar Tarihi*, I, 380, 429-430; Zâkir Şükrü, *Mecmûa-i Tekâyâ* (Tayşi), s. 14; Şerafettin Ural, *XIX. Yüzyıla Ait Bir Yazmadaki Dinî Müsikî Güfteleri* (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 25, 64; Fatih Öznur, *XIX. Yüzyılda Yazıldığı Tahmin Edilen Bir Yazmadaki Dinî Müsikî Güfteleri* (yüksek lisans tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 42, 108, 120; Avni Erdemir, *Anadolu Sahası Musikîşinas Divan Şairleri*, Ankara 1999, s. 282-285; Özalp, *Türk Musikisi Tarihi*, I, 297; Şengül Sağman, *Müstakimzâde'nin "Mecmûa-i İlahiyyât" Adlı Güfte Mecmuası* (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 38, 255, 256; Cem Murat Derya Dişçi, *XIX. Yüzyılda Yazıldığı Tahmin Edilen Bir Elyazması Mecmuada Dinî Müsikî Güfteleri* (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 77; M. Emin Soydaş, *XVIII. Yüzyıla Ait Bir Elyazması Mecmuada Dinî Müsikî Güfteleri* (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 119; Mehmet Nermi Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, İstanbul 2001, I, 457-463; II, 629-632; Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, İstanbul 2001, s. 237-239, 313, 342; "Muhyî Muhyiddin Mehmed Efendi (Bezciâde)", *TDEA*, VI, 434-435; M. Baha Tanman, "Salı Tekkesi", *DBİst.A*, VI, 426.

 HASAN AKSOY

**MEHMED MUHYİDDİN,
Hocazâde**

(1859-1949)

Bulgaristan müslümanlarının
seçimle göreve gelen
ilk başmüftüsü.

Şumnu'da doğdu. Uzun yıllar Şumnu'da müftü ve Eskicami Medresesi'nde müderris olarak görev yapan Hacı Hüseyin Efendi'nin oğludur. Babası ulemâdan olduğu için Hocazâde diye tanınır. İlk öğrenimini Şumnu'da tamamladıktan sonra İstanbul'a giderek medrese tahsiline devam etti. İstanbul'dan icâzet alıp dönmesinin ardından babasının yerine Şumnu müftüsü oldu. Ayrıca Eskicami Medresesi'nde Müderris Ali Rızâ Efendi ile birlikte müderrislik yaptı.

Bulgaristan'ın Osmanlı Devleti'nden ayrılma sürecinin başlarında 2 Temmuz 1880 tarihinde Bulgaristan prensinin tâlimatıyla mevcut kadılıklar kaldırılarak görevleri müftülere bırakılmış, bu karar sonucunda müslümanların nüfusun çoğunluğunu teşkil ettiği bölgelerde il ve ilçe müftülükleri, ayrıca Sofya'da bir merkez müftülüğü (başmüftülük) ihdas edilmiştir. Hocazâde 1905 yılında merkez ve Sofya müftüsü olarak göreve başladı. Osmanlı Devleti ile Bulgar yetkilileri arasında 19 Nisan 1909'da İstanbul Protokolü imzalandı. Anlaşmaya Sofya'da bulunacak bir başmüftülük ve bölge müftülükleriyle ilgili bir madde

eklenerek çalışma şartları tesbit edildi. Bu maddeye göre, Bulgaristan'daki müftülerin faaliyetleri konusunda İstanbul'daki meşihat makamı ile Bulgaristan Mezhepler Bakanlığı arasında aracılık yapmakla yükümlü kılınan başmüftü sancak (il) müftüleri arasından beş yıllığına seçilecekti. Seçimle gelen başmüftü ile bölge müftüleri meşihat makamına bağlı sayılıyordu.

Mehmed Muhyiddin, 25 Nisan 1910'da yapılan sancak müftüleri seçiminin ardından 8 Aralık 1910'da başmüftü seçildi. Bu görevi sırasında Osmanlı resmî makamları ile ilişkilerini düzenli bir şekilde sürdürdü. 1915 yılında beş yıllık görev süresini doldurduktan sonra başmüftü yardımcılığı ve Divân-ı Âlî-i Şer'î reisliği yaptı. 1934'te kurulan Dîn-i İslâm Müdâfileri Cem'iyet-i İttihâdiyyesi'nde önemli hizmetler gördü. Kendisinden sonra sa-vaşın doğurduğu kargaşa dolayısıyla başmüftülük görevi tayinle belirlenen kim-selerce yürütülmüştür. Cumhuriyet'in ku-rulmasından önce başmüftünün maaşın-ın yaklaşık üçte ikisi Osmanlı Devleti büt-çesinden karşılanmıştır.

Balkan Savaşı'nda esir düşen Türk askerleri için toplanan yardımların esirlere dağıtılmasında başmüftülüğün önemli katkıları oldu. Mehmed Muhyiddin'in ilmi ve idarî dirayeti, Türk askerlerine yaptığı yardım ve hizmetleri dolayısıyla meşihat makamınca kendisine Edirne pâyesi rüt-besi verildi. Mehmed Muhyiddin, baş-müftülük görevi sırasında Bulgaristan resmî makamları nezdinde kişiliğini ve makamın itibarını hep önde tutmuştur. Bu yıllarda Osmanlı Devleti'nin Sofya askerî ataşesi olan Mustafa Kemal'in bay-ram tebriği için kendisini makamında zi-yaret ettiği bilinmektedir.

Medresetü'n-nüvvâb'ın kuruluşu sü-re-cinde komisyon üyesi olarak önemli kat-kıları bulunan Mehmed Muhyiddin, siyâsî tartışmaların içinde yer almamaya özen göstermiş, gerek ulemâ gerekse aydın kesimin temsilcileri onun otoritesini ka-bul etmiştir. Emekliye ayrılıp Şumnu'ya döndükten sonra Medresetü'n-nüvvâb'ın âlî kısmında kısa bir süre fikh okutmuş-tur. Esasen onun başmüftü seçilmesinde derin fikh bilgisine sahip olmasının rolü vardır. 1949 yılının sonlarında Şumnu'da vefat eden Mehmed Muhyiddin'in cena-ze namazını Bulgaristan Türkleri'ne otuz yıl hizmet eden Şeyh Yûsuf Ziyâeddin Ez-herî kaldırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Osman Kesioğlu, *Bulgaristan'da Türkler*, Ankara 1985, s. 37-43, 164; a.m.f., "Muham-med Abdüh", *AÜİFD*, XVIII (1970), s. 125-126; Osman Kılıç, *Kader Kurbanı*, Ankara 1989, s. 433-434, 437-444; Haşim Ertürk – Rasim Emi-noğlu, *Bulgaristan'da Türk-İslâm Eğitim ve Kültür Müesseseleri ve Medresetü'n-Nüvvâb* (nşr. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1993, s. 6-7, 8, 30-31; N. Hüseyin Bahtiyar, *Balkanlar'da Türk Ünlüleri*, İstanbul 1999, s. 166-167; Vedat S. Ahmed, *Medresetü'n-Nüvvâb ve Eği-tim Sistemi* (lisans tezi, 2000), Sofya Yüksek İslâm Enstitüsü, s. 23; a.m.f., "Hocazâde Meh-med Muhyiddîn (1859-1949)", *Kalem*, sy. 3, Sofya 2001, s. 18-19; İbrahim Hatiboğlu, "XX. Yüzyılın İlk Yansında Bulgaristan Müslüman-ları Arasında Dinî İslâhat Çabaları", *Balkan-lar'da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempo-zyumu Tebliğleri*, İstanbul 2002, s. 353; *Tanin*, sy. 287, İstanbul 10 Kânunuevvel 1910, s. 2; Sâlih Ahmed Pehlivanof, "Dîn-i İslâm Müdâf-i-leri Reisi Merhum Hüseyin Hüsnü", *Medeni-yet*, sy. 242, Sofya 1359/1940, s. 1-2.



İBRAHİM HATİBOĞLU

MEHMED MÜNİB AYINTÂBÎ

(bk. AYINTÂBÎ, Mehmed Münib).

MEHMED NÂDİR

(1856-1927)

Matematikçi, eğitimci ve mütercim.

Fakir bir ailenin çocuğu olarak Sakız adasında doğdu. Adaya uğrayan İstan-bullu bir kaptan tarafından evlât edinile-rek İstanbul'a getirildi. Bursa Askerî Rüş-diyesi ile İstanbul Kuleli Askerî Lisesi'ni bitirdikten sonra Harbiye Mektebi'ne gir-di. Ancak deniz subayı olmak istediğinden Bahriye Mektebi'ne geçti ve buradan er-kân-ı harbiye mülâzımı rütbesiyle mezun oldu; hemen arkasından da aynı okulda matematik dersleri vermeye başladı. Üst-leri tarafından kabiliyetleri farkedilince Dîvanhâne-i Bahriye Meclisi kâtipliğine tayin edildi, aynı zamanda Dârüşşafaka'da matematik hocalığı görevine getirildi. Bu okuldaki öğrencileri arasında gelece-ğin büyük matematikçisi Sâlih Zeki ile karşılaştı ve ona özel bir ilgi gösterdi. Bu sırada Bahriye Mektebi ders nâzırı Cebir-ci Eşref Bey kendisinden daha iyi faydala-nabilmek için onu tekrar Bahriye Mekte-bi'ne naklettirdi.

Bir yıl süren öğretmenlik tecrübesinden sonra 1879-1880'de şiddetli bir öğrenme tutkusuyla izinsiz olarak İngiltere'ye gi-den Mehmed Nâdir yakın dostu Hüseyin Avni ile beraber Londra'da matematik kurslarına devam etti. Buradaki kurs ha-

yatının ardından Kıbrıs'a geçti ve arkasın-dan İstanbul'a döndü. Fakat İstanbul'a döner dönmez görevini izinsiz terkettiği için memuriyetten uzaklaştırıldı ve bir yıl hapis cezasına çarptırıldı. Mehmed Nâ-dir, hapisshaneden çıkınca eğitim öğretim konusundaki düşüncelerini uygulamak için Abdi Kâmil'le birlikte 1882 yılında Şemsülmaârif Mektebi'ni, iki yıl sonra da kendi okulu olan Numûne-i Terakkî'yi kur-du. Okulunu ilk, orta ve lise şeklinde üç kıs-ma ayırdı ve kızların eğitimine önem ver-diğinden onlara ayrı bir bölüm tahsis et-ti; okulun eğitim öğretim yapısına istikrar kazandırınca Edirne'de bir şubesini açtı.

Mehmed Nâdir, İttihat ve Terakkî Ce-miyeti'nin ileri gelenleriyle irtibat halin-deydi. Cemiyet 1897 yılında Sultan Abdülhamid'i devirmek için bir darbe hazırlığı içerisine girdiğinde emniyet güçleri Mehmed Nâdir'i gözaltına alıp sorguladı-lar; o da ağır baskılar altında elebaşların adlarını vermek zorunda kaldı. Darbe ön-iendikten sonra Numûne-i Terakkî'nin yö-netimi Maarif Vekâleti'ne bağlandı; ken-disi de beş yıl önce II. Abdülhamid tarafın-dan kurulan Aşiret Mekteb-i Hümâyunu müdürlüğüne getirildi. Ancak 1902'de bu görevden alınıp Cem'iyet-i Rüsûmiy-ye müdürlüğüne, 1903'te de Halep Maarif müdürlüğüne tayin edildi.

1908'de İttihat ve Terakkî, iktidarı ele geçirince 1897'deki olaydan dolayı affet-mediği Mehmed Nâdir'i Halep Maarif mü-dürlüğü görevinden aldı ve Trablusgarp'a yolladı. Fakat Mehmed Nâdir 1911'de İtalyanlar'ın burayı işgali üzerine İstan-bul'a döndü ve resmî bir görevle Edirne'ye gönderildi. Balkan Savaşı'nın ardından 1912'de İstanbul'a geldi ve Dârüşşafaka'da yüksek hesap dersi muallimliğine ta-yin edildi; 1915'te de İnâs Dârülfünunu'n-da yüksek hesap müderrisliğine getirildi. Daha sonra Sâlih Zeki dârülfünunun re-i-si olarak, kendisini keşfeden eski hocası Mehmed Nâdir'i 1919 yılında yeni kuru-



Mehmed Nâdir

lan Nazariyye-i A'dâd Kürsüsü'nün başına geçirdi. Mehmed Nâdir 13 Aralık 1927 tarihinde ölünceye kadar bu görevini sürdürdü. Cenazesi Edirnekapı'daki aile mezarlığına defnedildi.

Mehmed Nâdir, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yetişen önemli bir matematikçidir. Meslektaşları arasında, özellikle Paris'te çıkan *l'Intermédiaire des mathématiciens* adlı uluslararası matematik dergisinde yayımladığı sayılar teorisine dair makaleleri ve "diophant" denklemlerinin çözümünü araştıran matematikçilerin sorduğu sorulara verdiği özgün cevaplarla tanındı. Mehmed Nâdir'in bu dergide çıkan yazılarından birçoğunun *Revue semestrielle des publications mathématiques*'te ve bir tanesinin *Jahrbuch der Fortschritte der Mathematik*'te özetleri verilmiştir. Ayrıca *Dârülfünûn Fen Fakültesi Mecmuası*'nda belirsiz denklemler, bazı problemlerin çözümü ve matematik tarihi-felsefesiyle ilgili çeşitli makaleleri çıkmıştır. Yeni araştırmalar, uluslararası matematik dergilerinde teorik matematik sahasında yayım yapan ilk Türk matematikçisinin Mehmed Nâdir olduğunu göstermektedir.

Mehmed Nâdir'in müstakil kitap olarak basılmış en önemli eseri lise son sınıf öğrencileri için yazdığı *Hesâb-ı Nazari*'dir (İstanbul 1926). Bu eserde müellif en orijinal çalışması sayılan, daha önce *Dârülfünûn Fen Fakültesi Mecmuası*'nın altıncı sayısında yayımladığı (s. 569-579) "Kâbiliyyet-i Taksîm Hakkında Kâide-i Umûmiyye" adlı makalesinde yer alan, kendi tesbit ettiği bölünebilme genel kuralını da vermektedir (s. 42-63). Öte yandan Mehmed Nâdir, Shakespeare ve Molière başta olmak üzere pek çok Avrupalı yazardan tercüme yapıp Tanzimat sonrası Osmanlı - Türk kültür hayatını beslemiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

L. E. Diskson, *The History of Theory of Numbers*, New York 1920, II, 544, 659; *Türkiye Maarif Tarihi*, III, 944-945, 948, 997-1013; İnci Enginün, *Tanzimat Devrinde Shakespeare Tercüme ve Tesiri*, İstanbul 1979, tür.yer.; a.mlf., "Mehmed Nâdir'in Shakespeare'den Yaptığı Tercüme", *TDED*, XIX (1971), s. 81-188; Feza Günergun, "Darülfünun Fünun (Fen) Fakültesi Mecmuası (1916-1933)", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* (haz. Feza Günergun), İstanbul 1995, s. 289, 291, 310, 313, 315-316, 317-318, 319, 320, 321, 322, 324, 326, 328; Erdal İnönü, *Mehmet Nâdir: Bir Eğitim ve Bilim Öncüsü*, Ankara 1997; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, İstanbul 1999, s. 479-483.



İHSAN FAZLIOĞLU

MEHMED NASÛHÎ

(ö. 1130/1718)

Halvetî-Şâbânî tarikatının
Nasûhiyye kolunun kurucusu.

Üsküdar Toygartepesi'nde Bulgurlu Mescidi yakınlarında dünyaya geldi. Doğum tarihini, Nasûhî Tekkesi'nin son postnişini torunlarından Ahmed Kerâmeddin Efendi 1060 (1650), Sâdık Vicdânî 1058 (1648) veya 1063 (1653) olarak kaydeder. Sipahi zümresinden bir seyyid ailesine mensup olan Nasûhî Bey'in oğludur. Asıl adı Mehmed olup babasının adıyla tanınmıştır. Bazı kaynaklarda (Ayvansarâyî, II, 231; *Sicill-i Osmânî*, IV, 557) Şâbânîyye tarikatının piri Şeyh Şa'bân-ı Velî'nin soyundan geldiği söylenmekteyse de Şa'bân-ı Velî'nin evlenip çocuk sahibi olduğu konusunda bilgi bulunmadığından bu görüşün doğru olmadığı söylenebilir.

Mehmed Nasûhî, çocukluk döneminden sonra ailesinin taşındığı Üsküdar'da Kefçe Dede mahallesinde tahsil hayatına başladı. Gençliğinde ilimle meşgul olduğu yıllarda tasavvufa ilgi duyarak Üsküdar Atik Vâlîde Camii yanındaki tekkesinde irşad faaliyetinde bulunan Şâbânîyye'nin Karabaşîyye kolunun piri Şeyh Karabaş Velî'ye intisap etti ve şeyhin tekkede kendisine tahsis ettiği hücrede halvete girdi. Oğlunun, tanımadığı bir şeyhe intisap ettiğini öğrenen babasının hemen dergâha geldiği, ancak Karabaş Velî'yi görüp onun kemalini anlayınca orada kalmasına razı olduğu kaydedilmektedir.

Seyrû sülûkünü tamamladığında yirmi beş yaşlarında bulunan Mehmed Nasûhî, mürşidinin emriyle Mudurnu'ya giderek Sun'ullah Efendi Zâviyesi'nde dinî ilimleri okutmaya ve halkı irşad etmeye başladı. Şeyhi Karabaş Velî'nin Limni'de sürgünde bulunduğu 1679-1683 yıllarında birkaç defa Limni'ye giderek kendisini ziyaret etti. Bu tarihlerde Niyâzî-i Mısri'de Limni'de sürgündeydi. Limni'de ikisinin de hizmetinde bulunduğunu, hizmetlerinden dolayı Mısri'nin kendisine dua ettiğini belirten Mehmed Nasûhî bu duanın bereketini üzerinde her zaman hissettiğini söyler. Nasûhî'nin bu ifadelerinden o yıllarda Karabaş Velî ile Niyâzî-i Mısri'nin arasının iyi olduğu anlaşılmaktadır. Niyâzî-i Mısri ile ilgili çalışmalarda onun Karabaş Velî'yi hiç sevmediği, hatta kendisine ağır ithamlarda bulunduğu kaydedilmektedir. Ancak Niyâzî'nin bir gazelini şerheden Nasûhî'nin ona muhabbet duyması bu görüşü tartışılır kılmaktadır.

Mehmed Nasûhî, 1096 (1685) yılında yerine halifesi Abdullah Rüşdü'yü bırakarak şeyhinin izniyle Üsküdar'a döndü. Kısa bir süre sonra şeyhi Karabaş Velî tâc-ı şerifini Mehmed Nasûhî'ye giydirip hacca gitmek üzere İstanbul'dan ayrıldı. Şeyhi 1097'de (1686) Kahire'de vefat ettiği sırada Üsküdar Doğancılar'daki Çakırcı Hasan Paşa ve Süleyman Paşa camilerinde irşad görevini sürdürmekte olan Mehmed Nasûhî için, yeniçeri ağalığıyla Enderun'dan çıkarılan Çelebi Hasan Paşa Doğancılar'da bir dergâh inşasına başladı. Ancak Hasan Paşa'nın maddî gücü inşaatı sürdürmeye yetmediğinden yaptığı masraflar kendisine ödenerak dergâh Mehmed Nasûhî Efendi tarafından 1099 (1688) yılında tamamlandı ve aynı yılın Kadir gecesi (25 Temmuz 1688) Galata Mevlevihânesi şeyhi Ahmed Dede'nin de hazır bulunduğu bir merasimle açıldı (açılış münasebetiyle devrin şairlerinden Zamîrî, her mısraı ebcedle 1099 tarihini veren on üç mısralık bir manzume kaleme almıştır). Tekkeyi IV. Mehmed'in kızı Hatice Sultan'ın eşi Damad Hasan Paşa'nın yaptırdığı şeklindeki bilgi doğru değildir. Mehmed Nasûhî bu tarihten itibaren irşad faaliyetini dergâhında sürdürdü. 1117'de (1705) III. Ahmed tarafından Eyüp Sultan Camii kürsü şeyhliğine tayin edildi. Kendisine isnat edilen bazı sözlerden dolayı (Şeyhî, II, 432-433) Kastamonu'ya sürgüne gönderilen Nasûhî'nin (1126/1714) iki yıl sonra İstanbul'a dönmeye izin verildi. Mensupları sürgünü tarikatın piri Kastamonulu Şa'bân-ı Velî'nin mânevî bir daveti şeklinde yorumlamışlardır.

17 Ramazan 1130 (14 Ağustos 1718) tarihinde vefat eden Mehmed Nasûhî dergâhın hazîresine defnedildi, bir süre sonra kabrinin üzerine bir türbe inşa edildi. Türbenin niyaz penceresinde Şâbânî şeyhlerinden Mustafa Zekâî'ye ait, "Makâm-ı evliyâdır menba-ı feyz ü fütûhîdir / Edeble dâhil ol sûfî bu dergâh-ı Nasûhî'dir" beyti yazılıdır. Nasûhî'nin vefatına birçok tarih düşürülmüştür. Bunlardan ikisi şöyledir: "Hay şeyhim Nasûhî"; "Nasûhî son demi yâ Hak deyip azm-i bekâ etti." Ölümünden sonra tekkesinde oğlu Ali Alâeddin Efendi (ö. 1165/1752) postnişin olmuştur. Daha sonra babadan oğula intikal eden meşihat görevini Şeyh Mehmed Fazîlullah Efendi (ö. 1218/1803), Şeyh Abdurrahman Mehmed Şemseddin Efendi (ö. 1249/1833), Şeyh Muhyiddin Efendi (ö. 1315/1897) ve Şeyh Ahmed Kerâmeddin Efendi (ö. 1934) üstlenmiş, Nasûhî-

zâdeler olarak tanınan bu sülâle İstanbul'un en nüfuzlu şeyh ailelerinden biri olmuştur.

Mehmed Nasûhî'nin farz ve sünnet ibadetlerin yanı sıra halvet, erbaîn ve itikâfa da çok önem verdiği, 1108 (1696) yılında arka arkaya on erbaîn çıkardığı, haramlardan titizlikle sakındığı gibi şüpheli korkusuyla mubahların çoğunu terkettiği, gül yetiştirmeye meraklı olduğu, yetiştirdiği güllerin "Nasûhî gülü" diye anıldığı kaydedilmektedir. Dinî müsikimizin önemli eserlerinden, bestesi Galata Mevlevihânesi şeyhi Kutbünî Osman Dede Efendi'ye ait "Mi'râciyye" Nasûhî Efendi'nin temenni ve tavsiyeleriyle ortaya çıkmıştır. Eserin başlangıcında okunan, tevşih denen Arapça bölüm Nasûhî Efendi'ye aittir. Mi'râciyye ilk olarak Nasûhî Dergâhı'nda okunmuştur. Mi'rac kandilini takip eden ilk pazar günü dergâhta mi'râciyye okunması ve bu sırada dinleyenlere soğuk süt, şerbet ve küçük bir tabak içinde şeker dağıtılması bu tekkeye ait bir gelenektir.

Tarikat silsilesi şeyhi Karabaş Velî vasiyasıyla Halvetî-Şâbânî tarikatının piri Şeyh Şa'bân-ı Velî'ye ulaşan Mehmed Nasûhî'ye bu tarikatın kendi adıyla anılan Nasû-

hiyye kolu nisbet edilmiştir. Nasûhiyye'den Çerkeşi Mustafa Efendi'ye nisbet edilen Çerkeşiyye, Çerkeşiyye'den Geredeli Halil Efendi'ye nisbet edilen Haliliyye ve Kuşadalı İbrâhim Efendi'ye nisbet edilen Kuşadaviyye (İbrâhimîyye) kolları doğmuş, dolayısıyla Halvetî-Şâbânî tarikatı Mehmed Nasûhî silsilesiyle günümüze ulaşmıştır.

Mehmed Nasûhî hakkında mensuplarından Senâî (*Menâkıb-ı Hazret-i Nasûhî*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2225) ve torunlarından Ahmed Kerâmeddin Efendi (*Şemsü's-subûhî fi Menâkıb-ı Hazret-i Nasûhî*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4573) tarafından iki menâkıbnâme kaleme alınmıştır. Rüknettin Nasuhioğlu'nun ikinci eseri esas alarak yazdığı metin Orhan Nasuhioğlu'nun yayımladığı *Şeyh Muhammed Nasûhî* adlı kitabın içinde yer almaktadır (s. 9-84).

Eserleri. 1. *er-Risâletü'r-Rüşdiyye fi't-tarîkatü'l-Muhammediyye*. Halifelerinden Mudurnulu Abdullah Rüşdü için yazılmış tarikat âdâbına dair risâlenin çeşitli nüshaları bulunmaktadır (İÜ Ktp., AY, nr. 3403; Millet Ktp., Şer'iyye, nr. 1104). Mehmed Nasûhî'nin hayatına dair bilgi-

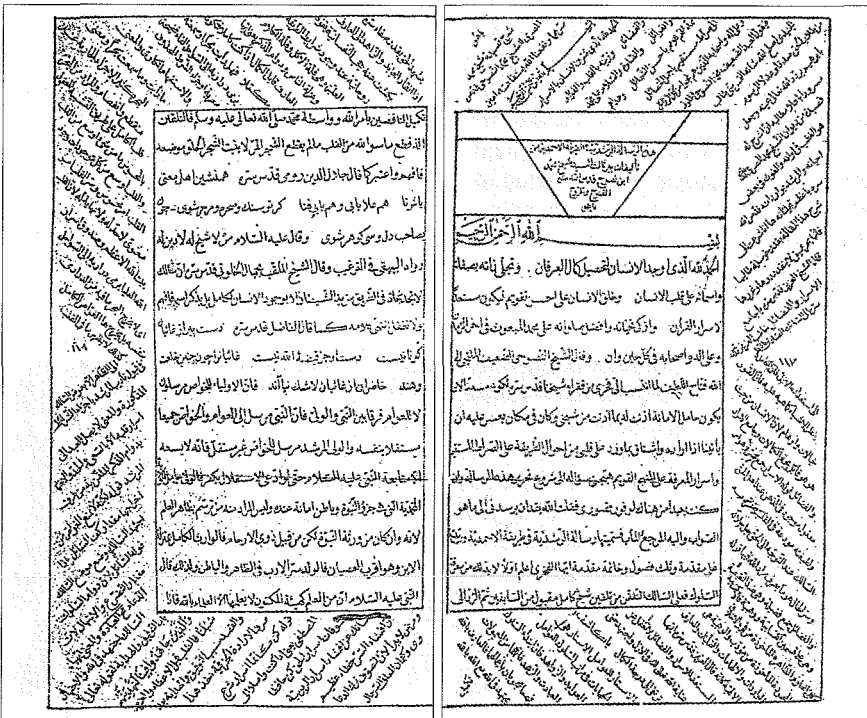
ler de ihtiva eden risâle Mahmud Rebîî tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (İÜ Ktp., TY, nr. 6396). 2. *Vâridât-ı Kudsiyye*. Mehmed Nasûhî'nin, müridi Enderun kahyâsı İbrâhim Ağa'ya gönderdiği 180 adet mektubu içeren kitap *Mektûbât* veya *Mürâselât-ı Pîr* adıyla da anılmaktadır (İÜ Ktp., TY, nr. 1334, 2127, 2162; Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 776). Bazı mektuplar Şeyh Muhammed Nasûhî adlı kitapta yayımlanmıştır (s. 89-155). 3. *Divançe*. Nasûhî'nin kırk yedi şiir ihtiva eden divançesi (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 450; Süleymaniye Ktp., Hâşim Paşa, nr. 76/5, Hacı Mahmud Efendi, nr. 3826) yukarıda anılan kitap içinde neşredilmiştir (s. 159-208). 4. *Şerh-i Gazel-i Niyâzî-i Mısri*. Niyâzî Mısri'nin, "Yâ câmia'l-esrâr ve'l-fezâil" mısraıyla başlayan gazelinin Arapça şerhidir (Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1421). 5. *Tefsir*. Mehmed Nasûhî'nin Mümin, Nûr, Furkân, Şuarâ, Kasas, Ankebût, Yâsîn, Sâffât, Sâd, Neml ve Zümer sûrelerinin tefsirini ihtiva eden bu eserini Ömer Nasûhî Bilmen, Nasûhî Tekkesi Kütüphanesi'nde gördüğünü söyler (*Büyük Tefsir Tarihi*, II, 711). Kütüphane 1995 yılında Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiş, ancak adı geçen eser burada bulunmamıştır.

Mehmed Nasûhî'nin ayrıca oğlu Alâeddin Ali için yazdığı *Risâletü'l-velediyye*, halifelerinden Fahreddin Efendi adına kaleme aldığı *Risâletü'l-Fahriyye*, Ebû Eyyüb el-Ensârî'den rivayet edilen hadisleri şerheden *Mecmûatü'l-ehâdis* ve *Şuabü'l-îmân* adlı eserleri bulunduğu kaydedilmektedir (*Osmanlı Müellifleri*, I, 177-178). Bunlardan *Risâletü'l-Fahriyye*, Nasûhîzâde Ahmed Kerâmeddin Efendi tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Nasûhî Dergâhı, nr. 138). Mehmed Nasûhî hakkında Mustafa Yılmaz tarafından *Mehmet Nasûhî Efendi, Hayatı, Eserleri ve Divançesi'nin Tenkitli Neşri* adında bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır (1997, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA :

Bandırmalizâde, *Mir'âtü'l-turuk*, İstanbul 1306, s. 36; Şeyhi, *Vekâyiü'l-fuzalâ*, II, 432-433; Senâî, *Menâkıb-ı Hazret-i Nasûhî*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2225; Ahmed Kerâmeddin Efendi, *Şemsü's-Subûhî fi Menâkıb-ı Hazret-i Nasûhî*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4573/1; İbrâhim Hâs, *Menâkıb-ı Hazret-i Şeyh Hasan Ünsî* (nşr. Mustafa Tatcı), Ankara 2002, s. 150-157, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 41-47; Ayvansarayî, *Hadîkatü'l-cevâmi*, II, 231; Harîrîzâde, *Tibyân*, III, vr. 61*; *Sicill-i Osmânî*, IV, 557; Hocazâde Ah-

Mehmed Nasûhî'nin *er-Risâletü'r-Rüşdiyye* adlı eserinin ilk iki sayfası (MÜİF Ktp., tasnif dışı yazma)



med Hilmi, *Ziyâret-i Evliyâ*, İstanbul 1325, s. 128; *Tomar-Halvetiyye*, s. 68-72; Hüseyin Vas-sâf, *Sefîne*, IV, 18-31; Kemal Edip Kürkçüoğlu, *Şeyh Muhammed Nasûhî: Hayâtı, Eserleri, Divânı, Mektupları*, İstanbul, ts.; *Osmanlı Mü-ellifleri*, I, 176-177; *Hedîyyetü'l-Ârifîn*, II, 314-315; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1974, II, 711; Zâkir Şükrü, *Mecmûa-i Tekâyâ* (Tayşi), s. 21; Mehmet Nermi Haskan, *Üsküdar Tarihi*, İstanbul 2001, I, 291-295; Abdülbâki Gölpinarlı, "Niyazî-i Mısırî", *ŞM*, VII (1972), s. 212-213; H. J. Kissling, "Şaban-ı Veli ve Şabanilik" (trc. M. Serhan Tayşi), *Bilim Sa-nat Bülteni*, VI/37, İstanbul 1995, s. 26-32; Cemel Kurnaz - Mustafa Tatcı, "Karabaş-ı Velî", *Tasavvuf*, sy. 6, Ankara 2001, s. 53-57.

KERİM KARA

MEHMED NAZİF BEY

(1846-1913)

Osmanlı hattatı.

Nazif Bey yahut Hacı Nazif Bey olarak tanınır. Şimdi Ruse ismiyle Bulgaristan sınırları içinde kalan Rusçuk'ta doğdu (1262/1846). Babası Mustafa Efendi Kırım Türkleri'ndendir. Küçük yaşta ailesiyle birlikte Dobruca'ya, oradan İstanbul'a gitti. İstanbul'da kardeşi Âkif'le beraber Enderûn-ı Hümâyûn'a alındı. Ailesi Bursa'ya yerleşti. Babasının ölüm tarihi belli değilse de annesi Şerife Emetullah Hanım'ın 1886'da vefat ettiği, Bursa Emîr Sultan Camii hazîresinde hâlâ mevcut bulunan ve Nazif Bey tarafından yazılmış olan 1303 tarihli celi sülûs kabir kitâbesinden anlaşılmaktadır.

Mehmed Nazif Bey, Enderûn-ı Hümâyûn'daki tahsiline devam ederken sarayın Hırka-i Saâdet Dairesi imamlarından hattat Hâfız Abdülahad Vahdetî Efendi'den sülûs ve nesih yazılarını meşkederek on altı yaşında icâzet aldı (Rado koleksiyonu). Tahminen 1866'da Mehmed Şefik Bey'den de ancak bir meşk alabildi. İmzalı olan ilk yazılarına 1278'den (1861-62) itibaren rastlanmaktaysa da bunlar onun gelecekteki mertebesini göstermekten henüz uzaktır. 1867'de Harbiye Mektebi hattatlığına tayin edilen Abdülahad Vahdetî Efendi, daha sonraki yıllarda Mehmed Nazif'in de Enderun'dan ayrılıp Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Matbaası'nda vazife almasına yardımcı oldu. Matbaada yıllarca haritaların litografya (taş baskısı) tekniğiyle çoğaltılması için eczalı kâğıt üzerine eczalı mürekkeple yazdığı yer adlarıyla dikkati çekti. Zira geniş coğrafi sahaları yazı satırıyla kaplayabilmek için harflerin alışıldan uzun bir şekilde keşideli olarak yazılmasını ancak

onun gibi üstün bir kabiliyet başarabilmiş, mümeyyizliğe kadar yükseldiği bu müessesede vefatına kadar vazifesini devam ettirmiştir. Gençlik yıllarında bazı mekteplerde hüsn-i hat muallimliğinde bulunan Nazif Bey kıyafetinden dolayı "Çantalı Hattat" ve "Çizmeli Hattat" lakaplarıyla anılmıştır.

Nazif Bey, 1880'li yılların ilk yarısında hattat Hasan Rızâ Efendi'nin tavassutuyla Sâmi Efendi ile tanışarak kendisinden ta'lik, divanî, celi divanî yazmasını ve tuğra çekmesini öğrendi. Sâmi Efendi, Nazif Bey gibi müstesna bir kabiliyeti tanıdıktan sonra kendisine birikimini şevkle aktarmaya başladı. 1892'de dostu Çarşamba-lı Ârif Bey'in ölümüyle sarsılan Sâmi Efendi onun yerine Nazif Bey'i koyarak, "Allah Ârif'i aldı, yerine Nazif'i verdi" sözleriyle teselli aradı. Nazif Bey de hem hocası hem arkadaşı olan Sâmi Efendi'nin kendisine tesirini, "Ben ona mülâki olduktan sonra esrâr-ı hatta vukuf peydâ ettim" diyerek anlatmış, 1907'de Sâmi Efendi'den ta'lik icâzetnâmesi alan gençlerin yanı sıra beş asırlık icâzet geleneğini bozmamak amacıyla altmış yaşından sonra Sâmi Efendi'den ta'lik icâzeti almıştır.

Üstatlığı her türlü yazıda görünmekle beraber Nazif Bey en fazla celi yazıya ve taklide ehemmiyet vermiştir. Bir başka başarısı da celi hattını kamış kalem yerine, isterse tek kurşun kalemle yazabilmesindedir. Ömrünün sonuna kadar sanatında tekâmülünü ortaya koyan Hacı Nazif Bey'in Sâmi Efendi üslûbuna tâbi olmadan yazdığı bazı celi sülûslerinin harf bünyelerinde aşırı dolgunluk görülür. Kendisi, sülûs hattı ile onun celi şekli arasında sadece irilik farkı bulunduğu kanaatindeydi. Bu sebeple celi yazılarına küçültücü dürbünle bakarak veya onların ufak ebatla fotoğraflarını çektirerek hat küçük boya indiğinde cılızlaşan harfleri tashihle kalınlaştırma yoluna gitmiştir.

Nazif Bey'in celi yazılarındaki hareke ve hurûf-ı mühmele işaretleri de bundan dolayı bazan tıkHzlaşır. Ayrıca levhaların tarihlerini gösteren rakamların yazılmasında Sâmi Efendi kadar titiz davranmamıştır.

Mehmed Nazif Bey, İsmâil Zühdü ve Şevki efendiler gibi sevdiği bazı hattatların sülûs-nesih kıtalarını, Yesârîzâde'nin yirmi dört kıtalık "Hilye-i Hâkânî" murakkaasını fevkalâde taklit ettikten başka Mustafa Râkım'ın Fâtihi Camii hazîre kapıları üstündeki celi sülûs yazılarını sülûs kalemle takliden yazıp altlarına nesih hattıyla ilâve ettiği satırlarla çok latif kıtalar vücuda getirmiştir (Rado, s. 243). Topkapı Sarayı'nda muhafaza edilen hırka-i saâdetin örtülerine işlenmiş celi sülûs yazılar da ona aittir. Nazif Bey'in hat sanatında takip ettiği yol celi sülûste Mustafa Râkım, celi ta'likte Yesârîzâde Mustafa İzzet efendilerin üslûbudur. Onun son derece güçlü kalemle âharsız, "bakkal kâğıdı" olarak anılan kaba kâğıtlara veya âdi mukavvaya kendini sınamak için yazdığı celi çalışmalarını görüp de hayran kalmamak elde değildir.

Müzelerde ve hususi koleksiyonlarda is mürekkebiyle yazılmış sülûs-nesih ve ta'lik kıtalarına, zerendûd olarak hazırlanmış celi sülûs ve celi ta'lik levhalarına rastlanan Nazif Bey'in kitâbe şeklindeki eserleri şunlardır: Yıldız-Orhaniye Kışlası kapısındaki celi ta'lik kitâbe (imzasız, 1302/1885; iki taraftaki celi sülûsler Alâeddin Bey'indir); Harbiye Askerî Müze dahilindeki Taamhâne kitâbesi (imzasız, 1305/1888); Yıldız'daki Silâhâne kitâbesi (imzasız, 1306/1889); Yıldız'daki saat kulesinin dört tarafında celi ta'lik kitâbe (imzalı, 1308/1890-91); Selimiye İstabl-ı Âmiresi üstündeki celi ta'lik kitâbe (Yesârîzâde Mustafa İzzet Efendi'ninkiyle birlikte); Yakacık yolundaki bir çeşmede celi sülûsle "su âyeti" (imzalı, 1311/1893-94). Nazif Bey'den zamanımıza ulaşan muhtelif me-

Mehmed Nazif Bey'in celi sülûs levhası (Emin Barın hat koleksiyonu)



zar kitâbeleri içinde en mükemmeli, Fâtiḥ Camii hazîresinde Sâmi Efendi'nin kızı Saadet Hanım için yazdığı ve hocasına hürmetinden dolayı imzasız olarak bıraktığı 1320 (1902) tarihli celî sülûs kitâbedir.

Kanaatlerinde ısrarcı bir kişiliğe sahip bulunan Hacı Nazif Bey'in Taksim Gümüşsuyu'ndaki ahşap evi yakın zamanlara kadar durmaktaydı. Kalbinden mustarip olan Nazif Bey bir kriz neticesinde 29 Rebiülevvel 1331'de (8 Mart 1913) vefat etti. Yahyâ Efendi Dergâhı hazîresindeki kabrinin kitâbesi olmadığı gibi yeri de şimdi belli değildir. Deve derisinden Karagöz tasviri yapmakta da mahir olan Mehmed Nazif Bey gençliğinde pehlivanlığa merak sarıp güreşe çıkmıştır. Yazı yazarken elindeki metaneti muhafaza için zaman zaman baltayla odun kırdığı da bilinir.

Mehmed Nazif Bey'i onunla aynı yıllarda yaşayan Kadırgalı Mustafa Nazif Efendi ile karıştırmamalıdır. Bu zat hıfza çalışanlar arasında yaygın, ancak hat bakımından orta seviyede bulunan âyet-berkenar (sayfa tutar) matbu mushafıyla tanınır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnülemin, *Son Hattatlar*, s. 232-235; M. Uğur Derman, *Hattat Nazif Bey*, İstanbul 1963; a.m.f., *Türk Hat Sanatının Şâheserleri*, İstanbul 1982, s. 29; a.m.f., *Osmanlı Hat Sanatı*, Berlin 2001, s. 152-155; Şevket Rado, *Türk Hattatları*, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 242-244; Yazır, *Kalem Güzeli*, III, 308; *İslâm Kültür Mirasında Hat San'atı* (haz. M. Uğur Derman), İstanbul 1992, s. 219-220, 223, 225; Şerif Abdülkadirzâde Hüseyin Hâşim, "Zamanımızdaki Hattâtîne Dâir", *Osmanlı Ressamlar Cemiyeti Gazetesi*, İstanbul 1 Haziran 1327, s. 42; Ahmed Süreyya [Saltuk], "Üstâd-ı Ekrem Hattat Nazif Bey", *SR*, XI/244 (1331), s. 159-161.



M. UĞUR DERMAN

reisi, münecimbaşı Hacı Osman Kâmil Efendi'dir. Annesi Şerife Hatice Hanım Medine'de hamile kaldığı için kendisine Mehmed Nûri Medenî isminin verildiği belirtilir. Dedesi 1813-1847 yıllarında huzur derslerine muhatap olarak katılan Tarsus ulemâsından müderris Hacı Mehmed Râşid Efendi dolayısıyla da Tarsûsîzâde olarak anılır.

İlk öğrenimine 1868'de Şeyh Ebûlvefâ mahallesinde Âtîf Efendi Kütüphanesi civarındaki mektepte başladı. Ardından babasından ders okudu. Sarf, nahiv, aruz, ferâiz, hesap ve fıkıh gibi ilimleri tahsil etti, ilm-i ferâizden icâzet aldı. Mantıkî Ahmed Sıtkı Efendi'den ilm-i âdâb, mantık ve vaz' dersleri okudu. Daha sonraları memuriyet hayatına devam ederken çeşitli hocalardan ders almayı sürdürdü. Kasım 1883'ten itibaren Fâtiḥ Camii dersîâmlarından Şehrî Hâfız Ahmed Şâkir Efendi'nin derslerine katıldı ve Ocak 1891'de ondan icâzet aldı. Diğer hocaları arasında Priştineli İlyas Efendi ile Fâtiḥ Camii dersîâmlarından Priştineli İbrâhim Efendi de bulunuyordu. Mekteb-i Nüvâb'a giren Mehmed Nûri Efendi Haziran 1881'de imtihanla üçüncü sınıf niyâbet şehâdetnâmesi aldı.

İlk müderrislik görevine 21 Ağustos 1877'de ibtidâ-i hâric ruûsunu temin ederek 100 kuruş maaşla başladı. 1 Ocak 1883'te Rumeli kazaskerliği vekâyi'-i şer'iyye kâtip muavinliğine, ardından veznedarlığa getirildi. Şubat 1886'da mahfel-i şer'iyyât muavinliğine nakledildi. Ağustos 1887'de kassâm-ı askerî muavini oldu. Tayin edildiği İstanbul müderrisliğinde Temmuz 1887'de ibtidâ-i dâhile, Şubat 1889'da hareket-i dâhile, Mart 1890'da ibtidâ-i altmışıya terfi etti ve 3 Mayıs

1891'de mahreç pâyesini aldı. Daha sonra Haremeyn (1895) ve İstanbul (1899) pâyelerine de ulaştı.

Nisan 1898'de Evkâf-ı Hümâyün müsteşarlığı muavinliğine getirilen Mehmed Nûri Efendi 29 Nisan 1903'te Edirne merkez niyâbetine kadı olarak tayin edildi. Mayıs 1905'te Evkâf-ı Hümâyün müsteşarı oldu. 20 Eylül 1906 – 30 Haziran 1907 tarihleri arasında Emvâl-i Eytâm Dairesi müdürlüğü yaptı. Eylül 1909'da kassâm-ı umûmîliğe ve Ocak 1910'da Evkaf Mahkemesi kadılığına getirildi, Aralık 1910'a kadar bu görevi yürüttü. Mart 1912'de Mısır kadılığına tayin edilince Kahire'ye gitti. Ağustos 1915'e kadar sürdürdüğü bu görevi sırasında aldığı, yıllık 1735 Mısır lirası olan maaşı Mısır hükümetince ödendi. Ardından Adana kadılığına nakledildiyse de bir ay sonra istifasını verdi. Kendisine Mısır'da ikamet etmesi için Mısır hükümeti tarafından yapılan teklifleri kabul etmeyerek İstanbul'a döndü. 9 Mayıs 1920'de Anadolu kazaskerliği pâyesini aldı ve fiilen kazaskerliğe tayin edildi. Sevr Antlaşması'nın müzakereleri yürütüldüğü sırada durumu görüşmek üzere 28 Temmuz 1920'de toplanan II. Şûrâ-yı Saltanat'a katılan kırk altı kişinin içinde bulundu. Bu şûrâyâ katılanlar Ankara hükümeti tarafından vatan haini ilân edildi.

27 Eylül 1920'de Damad Ferid Paşa'nın beşinci kabinesinden istifa eden Mustafa Sabri Efendi'nin yerine şeyhülislâmlığa Mehmed Nûri Efendi getirildi. Damad Ferid Paşa hükümetinin istifasıyla 21 Ekim'de kurulan Ahmed Tevfik Paşa'nın dördüncü kabinesinde de yerini korudu. Bu kabinede bir süre Evkâf-ı Hümâyün nazırlığına vekâlet etti. 4 Kasım

MEHMED NAZMÎ EFENDİ

(bk. NAZMÎ EFENDİ, Mehmed).

MEHMED NECİB, Suyolcuâde

(bk. SUYOLCUZÂDE MEHMED NECİB).

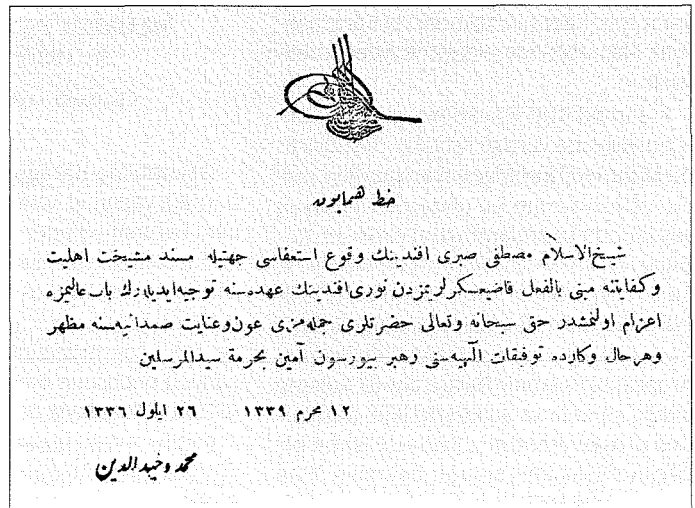
MEHMED NÜRİ EFENDİ

(1859-1927)

Osmanlı Devleti'nin son şeyhülislâmı.

28 Rebûlâhîr 1276'da (24 Kasım 1859) İstanbul Üsküdar'da doğdu. Babası Rumeli kazaskerliği pâyeli, Tedkîkât-ı Şer'iyye ve İntihâb-i Hükâmî-şer' meclisleri

Mehmed Nûri Efendi'nin şeyhülislâmlığa tayiniyle ilgili VI. Mehmed imzalı hatt-ı hümâyün (Ceride-i İlmîyye, VI/63, s. 1997)



1922'de Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından saltanatın ilgasıyla birlikte Ahmed Tevfik Paşa kabinesiyle beraber şeyhülislâmlık da ortadan kalktı. Şeyhülislâmlık süresi yirmi günü Damad Ferid Paşa kabinesinde olmak üzere toplam iki yıl bir ay sekiz gündür.

Mehmed Nûri Efendi'nin aslında Millî Mücadele lehinde olduğu ve buna yönelik kararları desteklediği, bu sebeple Londra Konferansı'na İstanbul hükümeti adına katılarak Ankara hükümeti lehine görüşmelerden çekilen Ahmed Tevfik Paşa'nın kabinede yaptığı değişiklik esnasında makamını koruduğu belirtilir. 150'likler listesine dahil edilmeyişinde bu tavırının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Ancak meşihati sırasında Anadolu'daki hareketin ileri gelenlerini âsi kabul ettiğinden Millî Mücadele'ye muhalif sayılmıştır.


Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra Mehmed Nûri Efendi'nin kendisine emeklilik maaşı bağlanması için yaptığı müracaat Vekiller Heyeti'nin 18 Ocak 1925 tarihli toplantısında görüşülmüş, Damad Ferid Paşa kabinesinde bulunmuş olanlar hakkında "cevâz-ı istihdam kararı verilmemesine" dair daha önce alınmış olan karar gerekçe gösterilerek ona maaş bağlanmamıştır. Ölümünden sonra Diyanet İşleri reisinin imzasıyla İstanbul Müftülüğü'ne gönderilen 14 Kasım 1927 tarihli bir yazıda, durumları incelenmek suretiyle Mehmed Nûri Efendi'nin muhtaç durumda olan çocuklarına maaş verilmesi istenmekle beraber yine benzer gerekçelerle bundan da bir netice çıkmadığı, bütün başvurularına rağmen kızına da maaş bağlanmadığı anlaşılmaktadır. Mehmed Nûri Efendi hayatının son yıllarını Üsküdar'daki yalısında ilgisizlik ve yalnızlık içinde geçirdi ve 30 Temmuz 1927'de vefat etti. Kabrinin Üsküdar'da Karacaahmet Mezarlığı'nda olduğu kaydedilmektedir.

Mehmed Nûri Efendi'nin şeyhülislâmlığı esnasında verdiği fetvalar, Tarsûsîzâde Mehmed Nûri Medenî imzasıyla *Cerîde-i İlmiyye*'nin bu döneme rastlayan sayılarında yayımlanmıştır (VI/64-68, Rebûlevvel 1339 – Zilhicce 1339; VII/69-79, Safer 1340 – Safer 1341). Onun seferle ilgili hükümlere dair kaleme aldığı *Salât-ı Mûsâfir* adlı bir risâlesiytle bir kısmını Arapça, bir kısmını Türkçe olarak kaleme aldığı, şehitlik ve şehitlerle ilgili nakillerden oluşan *Ahkâm-ı Şühedâ* isimli bir başka risâlesinin olduğu belirtilir. Yine ilm-i arûzla ilgili *Ta'yîr-i Endelûsi* adlı

Arapça bir eseri ve ilm-i ferâizden bahseden *Tehzîb-i Kavâidi'l-münâseha* isimli Türkçe bir eserinden de bahsedilmektedir (Albayrak, IV-V, 30). Ancak yayımlanmamış olan bu eserlerin isimlerine kütüphane kataloglarında da tesadüf edilmemektedir. Mehmed Nûri Efendi'nin hilâfetle ilgili bir muhtırası olduğu bilinmektedir (Yurdakul, IV/6 [1991], s. 235-248).

BİBLİYOGRAFYA :

İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi, *Sicill-i Ahvâl Dosyaları*, nr. 768; *Sicill-i Osmânî*, IV, 866; *İlmiyye Salnâmesi* (İstanbul 1334), (nşr. Seyid Ali Kahraman v.dğr.) İstanbul 1998, s. 530-532; Danişmend, *Kronoloji*, V, 164; Ebül-ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, İstanbul 1951, I, 127; II-III, 346; Behcetî, *Merâkid-i Mu'tebere-i Üsküdar*, s. 77; M. Orhan Bayrak, *İstanbul'da Gömülü Meşhur Adamlar (1453-1978)*, İstanbul 1979, s. 83; Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul 1981, IV-V, 29-31; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler*, İstanbul 1986, s. 19-20; *Cerîde-i İlmiyye*, VI/64-68, İstanbul Rebûlevvel 1339 – Zilhicce 1339; VII/69-79 (Safer 1340 – Safer 1341); İhramî Yurdakul, "Şeyhülislam Dürrizade Abdullah Beyefendi ile Şeyhülislam Medenî Mehmed Nuri Efendi'nin Hilâfet Hakkında Muhtıraları", *Divan*, IV/6, İstanbul 1991, s. 235-248.

 TAHSİN ÖZCAN

┌	MEHMED PAŞA, Baltacı	┐
└	(bk. BALTACI MEHMED PAŞA).	┘
┌	MEHMED PAŞA, Bıyıklı	┐
└	(bk. BİYIKLI MEHMED PAŞA).	┘
┌	MEHMED PAŞA, Cerrah	┐
└	(bk. CERRAH MEHMED PAŞA).	┘
┌	MEHMED PAŞA, Damad	┐
└	(ö. 1030/1621)	┘
┌	Osmanlı veziriazamı.	┐

İstanbul'da Karagümrük'te öküz nalbantlığı yapan ve vakfiyesine göre adı Ali olan ustanın oğludur (babasının ismi Osmanlı tarihlerinde genellikle Kara Hasan olarak geçer, bu adı Atâf Kara Hüseyin şeklinde kaydeder, s. 615). "Kara" lakabı ve daha çok muhaliflerinin yakıştırması sonucu babasının mesleğinden hareketle "Öküz" lakabıyla da anılır.

975'te (1567) Harem'e girerek burada eğitim gördü. Ardından çeşitli görevler üstlendi. İçkiier kethüdâlığı ve silâhdar-

lık yaptı (1015/1606). I. Ahmed döneminde kendisine vezirlik verildi ve Yemenli Hasan Paşa'nın yerine Mısır beylerbeyi oldu (3 Zilhicce 1015/1 Nisan 1607). Bu görevi sırasında ihtilâf halinde bulunan askerî gruplara karşı etkili tedbirler aldı; olaylara karışanları cezalandırdı, halktan çeşitli adlar altında toplanan vergileri kaldırdı. Bu faaliyetleriyle devrin kaynaklarında ikinci Mısır fâtihisi olarak adlandırıldı. Dört buçuk yıl "istiklâl üzre" sürdürdüğü Mısır beylerbeyliği döneminde (*Târîh-i Âli Osmân*, s. 43) önemli imar faaliyetlerinde bulundu (Safî Mustafa, II, vr. 119^a-139^a).

Mısır'daki hizmetleri padişah tarafından takdir edilerek İstanbul'a çağrıldı (Receb 1020/Eylül 1611). Bu arada padişahın kızı Gevherhan Sultan'a namzetliği duyuruldu. İstanbul'da ikameti için Atmeydanı'ndaki İbrâhim Paşa Sarayı tahsis edildi. Kara yoluyla İstanbul'a gelirken Kayserili Halil Paşa'nın yerine kaptan-ı deryâ olduğuna dair ferman kendisine ulaştı (Şâban 1020/Ekim 1611). İstanbul'a girişinde törenle karşılandı. Nikâh merasimi esnasında büyük şenlikler yapıldı (Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, s. 480-482). Divana ikinci vezir olarak katılan Mehmed Paşa, İstanbul'da bulunduğu sırada İran elçisi Sarı Han'ın Nasuh Paşa ile birlikte İstanbul'a gelmesi dolayısıyla yapılan törenlere 900 kişilik kuvvetiyle katıldı (1 Şâban 1021/27 Eylül 1612). Nasuh Paşa ile Sultan Ahmed'in diğer kızı Ayşe Sultan'ın nikâh törenleri sırasında (20 Şâban 1021/16 Ekim 1612) sadrazamın sağdıçlığını yaptı ve padişahın beş ay ikamet etmek üzere Edirne'ye gidişinde İstanbul muhafazalığında bulundu. Padişahın İstanbul'a dönmesinden sonra Malta ve Floransa gemilerinin sahillere tecavüzü ve Silifke yakınlarındaki Ağa Limanı'na saldırıları üzerine donanmayla denize açıldı. Kıbrıs, Trablusşam, Sayda ve Beyrut civarlarında Osmanlı sahillerinin güvenliğini sağladığı gibi Şam beylerbeyi ile irtibatı kesen, göndermesi gereken hazineyi zamanında ve tam olarak İstanbul'a sevk etmeyip isyan eden Ma'noğlu Fahreddin ile temas kurarak onun itaatini temin etti, ardından İstanbul'a döndü (*Mehmed b. Mehmed er-Rûmî [Edirneli]nin Nuhbetü't-tevârih ve'l-ahbâr'ı*, s. 685).

Mehmed Paşa'nın kaptanlık görevi, muhtemelen İstanbul'a dönüş sırasında donanmadan ayrılan on kadirganın Sisam yakınlarında Floransa gemilerine mağlûp olması sebebiyle alınıp selefi Halil Paşa'

ya verildiye de onun ikinci vezirliğini koruduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Nasuh Paşa'nın idamı üzerine 13 Ramazan 1023'te (17 Ekim 1614) sadrazamlığa getirildi (a.g.e., s. 713). İran'a elçi olarak gönderilen İncili Mustafa Çavuş'tan bir haber gelmeyince Şark seferine çıkmakla görevlendirilen Mehmed Paşa, gerekli hazırlıkları tamamladıktan sonra 23 Rebiülevvel 1024'te (23 Nisan 1615) Üsküdar'a geçti (a.g.e., s. 715; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, s. 508-510). Üsküdar'dan hareket ederken İncili Çavuş ile İran elçisi Burun Kâsım Han'ın anlaşma ve hediyelerle Van'a ulaştırıldığı haberi geldiye de sefer ertelenmedi. Sadrazam Mehmed Paşa kışı Halep'te geçirdikten sonra Rebiülevvel 1025'te (Nisan 1616) Maraş, Halep, Trablus ve Adana askeriyle birlikte buradan hareket edip Anadolu, Rumeli, Diyarbakır ve Erzurum askerlerinin de katılımıyla oluşan büyük bir ordunun başında Erzurum - Kars yoluyla Revan öneline ulaştı (Ramazan 1025 / Eylül 1616). Yeniçeri ağası Muslu Ağa'nın Halep'te iken Revan'ın bir toprak kale olduğu, içindekilerin kaleyi kolayca teslim edecekleri, dolayısıyla ağır topları ve kale muhasaralarına mahsus silâhları taşımanın gereksiz olduğu yolundaki görüşlerine uyulduğundan kuşatma için malzeme eksikliği ortaya çıktı. Elli beş gün süren Revan muhasarası esnasında büyük zorluk çekildi. Savaşlarda üstün hizmetleri görülen yeniçeri ağası Muslu Ağa ile Tekeli Mehmed Paşa'nın şehid olması üzerine askerın kuşatmaya devam etmedeki isteksizliği ve mevsimin ilerlemesi gibi olumsuzluklar dikkate alınarak muhasara kaldırıldı ve Erzurum'a çekilme kararı alındı. Büyük güçlüklerle askerın Erzurum'a ulaşmasından sonra tedbirsizliği sebebiyle Mehmed Paşa azledildi ve yerine Kaptanıderyâ Halil Paşa getirildi (Zilkade 1025 / Kasım 1616).

Mâzul olarak İstanbul'a gelen Mehmed Paşa bir süre İstavroz Bahçesi'nde (Beylerbeyi) ikamet etti (Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, s. 521). II. Osman'ın cülusunun ardından Sadrazam Halil Paşa'nın şikâyeti üzerine azledilen Sofu Mehmed Paşa'nın yerine kaymakamlık görevini üstlendi (Hasanbeyzâde Ahmed, II, 320; *Târih-i Âli Osmân*, s. 44). Beklenen ümitleri karşılayamayan Sadrazam Halil Paşa'nın azledilmesiyle de ikinci defa sadrazam oldu (1 Safer 1028 / 18 Ocak 1619). Cemâziyelevvel 1028'de (Nisan 1619), şahın elçisi Burun Kâsım Han'ın nâme ve hediyelerini sunduğu geniş katılımlı mu-

teşem bir divan toplantısı yapıldı. Bu ikinci sadâretinde sikke tashihiyle hazineyi rahatlatan Mehmed Paşa, Halil Paşa zamanında İran ile yapılan müzakerelerde varılan sonuçların esas alındığı antlaşma akdini sağladı (19 Şevval 1028 / 29 Eylül 1619). Ancak daha sonra Kaptanıderyâ Güzelce Ali Paşa ile anlaşmazlığa düşüncce II. Osman'ın da uygun görmesiyle görevden alındı (16 Muharrem 1029 / 23 Aralık 1619). Yerine getirilen Ali Paşa eski sadrazamın mallarını müsadere ettirdi (Hasanbeyzâde Ahmed, II, 337), ardından onu Halep beylerbeyiliğiyle İstanbul'dan uzaklaştırdı. Büyük maddî sıkıntılar içerisinde hasta olarak geçirdiği bir buçuk yıllık Halep beylerbeyiliği sırasında iki defadan çok beylerbeyi divanına çıkmadığı gibi bayram yemeklerine de katılmadı; görevlerini yürütmede muhassıl-ı emvâl olarak Halep'te bulunan tarihçi Hasanbeyzâde Ahmed Paşa ve kethüdâsı kendisine yardımcı oldu. Çok geçmeden hastalığı ilerleyerek vefat etti. Sağlığında yaptırdığı Şeyh Ebûbekir Zâviyesi civarındaki türbesine gömüldü; terekisi vasiyeti üzerine kethüdâsı tarafından İstanbul'da bulunan eşi Gevherhan Sultan'a ulaştırıldı (a.g.e., II, 337). Dul kalan hanımı 24 Muharrem 1031'de (9 Aralık 1621) Vezir Receb Paşa ile, onun idamından (1632) sonra da Siyavuş Paşa ile evlendirilmiştir.

Nesli günümüze kadar devam eden, öldüğü zaman Ali ve Ayşe adlarında iki çocuğu bulunan Mehmed Paşa, Osmanlı tarihinin en buhranlı döneminde önemli görevler üstlenmiş ve devrin kaynaklarında vakarı, haşmeti, saygınlığı, cömertliği ve hayır severliğiyle anılmıştır. Karagümrük, Ulukışla (Niğde), Çatalca, Çanakkale, Kuşadası, Sakız ve Mısır olmak üzere görev yaptığı, uğradığı hemen her yerde sivil, dinî ve askerî pek çok inşaat ve tamir faaliyetinde bulunmuştur. Mevlevî olduğu da bilinen Mehmed Paşa'nın yaptırdığı hayır eserlerinin listesi (Tayyarzâde Atâ Bey, II, 48-51; Gültekin, s. 165-166) gözden geçirildiğinde on civarında cami ve mescid, vakıf ev, hamam, su kuyusu, su yolu, çeşme, dükkân, fırın, han, mektep, değirmen inşa ettirdiği anlaşılmaktadır. Bunlardan, hac yolculukları ve şark seferleri sırasında karşılaşılan zorlukları önemli ölçüde ortadan kaldıran Ulukışla Külliyesi ile Karagümrük'te külliye hüviyetindeki hayratı önemlidir. Karagümrük'teki camisi 1729 Balat yangınında bütünüyle yanmış, 1987 yılında aslı ölçülerine uygun olarak yeniden inşa edil-

miş ve ibadete açılmıştır (*Fâtih Câmileri*, s. 83-84). Kuşadası Kalesi'ni yaptıarak buraya vakıflar tahsis etmiştir (hem bu vakfı hem diğer vakıflarının 1190'da [1776] yapılan listesi ve kayıtları için bk. *Vakfiye Defteri*, İÜ Ed. Fak. Tarih Araştırmaları Enstitüsü'nden müdevver kitaplar, yazma, nr. 10).

BİBLİYOGRAFYA :

Sâfi Mustafa, Zübdetü't-tevârih, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2429, II, vr. 64^a, 108^a, 119^a-139^a, 173^{a-b}, 174^a-175^a; *Atâi, Zeyl-i Şekâik*, nr. 615; Ebûbekir b. Abdullah, *Şark Seferleri*, Millet Ktp., Ali Emîri, Tarih, nr. 366, vr. 21^b; Hasanbeyzâde Ahmed, *Târih* (haz. Nezihi Aykut, doktora tezi, 1980), İÜ. Ed. Fak. Genel Kitaplık, nr. TE 57, II (metin), s. 320-322, 326, 336-337; *Mehmed b. Mehmed er-Rûmî (Edirneli'nin Nuhbetü't-tevârih ve'l-ahbâr'ı ve Târih-i Âli Osmân'ı)* (haz. Abdurrahman Sağırılı, doktora tezi, 2000), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 682-685, 713, 715-717, (*Târih-i Âli Osmân*), s. 42-44; *Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Târihi* (haz. Ziya Yılmaz, doktora tezi, 1990), İÜ Ed. Fak. Genel Kitaplık, nr. TE 80, s. 443, 480-482, 484-490, 493, 497-498, 502, 504, 506-516, 518-521, 546-556, 560, 604; Peçuyulu İbrâhim, *Târih*, II, 342-345, 355, 369-371; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, I, 287, 316, 319, 402, 405; Solakzâde, *Târih*, s. 696; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, *Ravzatü'l-ebâr*, İstanbul 1248, s. 513, 523-524, 527-532, 535, 539, 549; Münecimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, III, 651; Naîmâ, *Târih*, I, 442; II, 50-58, 137, 144, 157; *Hadîkatü'l-vüzerâ*, s. 61-62; Hammer (Atâ Bey), VIII, 142, 156-168; Tayyarzâde Atâ Bey, *Târih*, İstanbul 1293, II, 48-51; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/2, s. 367-370, 373; Danişmend, *Kronoloji*², V, 29-30, 34, 39, 186; Kerim Yans, *IV. Murad Devrinde Osmanlı-Safevî Münasebetleri* (doktora tezi, 1977), İÜ Ed. Fak. Genel Kitaplık, nr. TE 49, s. 37-48, 59-60; M. Çağatay Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, Ankara 1985, s. 50; Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskânı*, İstanbul 1987, s. 26, 30, 113; Bekir Küçükoglu, *Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri: 1578-1612*, İstanbul 1993, s. 279; *Fâtih Câmileri ve Diğer Târihi Eserler* (haz. Fatih Müftülügü), İstanbul 1991, s. 83-84; W. J. Griswold, *Anadolu'da Büyük İsyan: 1591-1611* (trc. Ülkün Tansel), İstanbul 2000, s. 171; R. Eser Gültekin, *Ulukışla ve Öküz Mehmet Paşa Menzil Külliyesi*, Ankara 2001; M. C. Şehâbeddin Tekindağ, "Mehmed Paşa", *İA*, VII, 581-583; A. H. de Groot, "Mehmed Paşa, Öküz", *EI*² (Fr.), VI, 991-992.



MAHMUT AK

MEHMED PAŞA, Dârendeli

(ö. 1198/1784)

Osmanlı sadrazamı.

Dârende'nin önde gelen Cebecizâdeler ailesinden Mahmud Ağa'nın oğlu ve çeşitli bölgelerdeki valilikleri müteakip en son Aydın muhassılı iken vefat eden Dâ-

rendeli Sarı Abdurrahman Paşa'nın yeğenidir. İran hâkimi Nâdir Şah'a elçilikle gönderilen Kesriyeli Hacı Ahmed Paşa'nın kethüdâsı olduğu şeklindeki bilgiler yanlıştır. Ahmed Paşa'nın kethüdâsı olan kişi bu tarihte kapıcıbaşılık yapan Abdurrahman Bey'dir. 1 Muharrem 1160'ta (13 Ocak 1747) İstanbul'dan hareket eden elçilik heyetinde Abdurrahman Bey'e eşlik etmiş olması mümkündür. Ayrıca onun akrabası Abdurrahman Bey'e (Paşa) intisap ederek Anadolu'daki çeşitli görevlerinde yanında bulunduğu anlaşılmaktadır. Bugüne ulaşabilen belgelerden anlaşıldığı kadarıyla 5 Muharrem 1163'te (15 Aralık 1749) Mardin'de voyvoda idi (BA, Dîvân-ı Hümâyûn, *Ruûs Defterleri*, nr. 50, s. 150). Tokat voyvodası iken maiyetinde ve hizmetinde bulunduğu Sivas Valisi Sarı Abdurrahman Paşa onun için kapıcıbaşılık başvurusunda bulunmuş, "şimdilik" kaydıyla 17 Şâban 1170'te (7 Mayıs 1757) kendisine dergâh-ı âli kapıcıbaşılığı pâyesi verilmişti. Asıl kapıcıbaşı olduğu tarih ise eksik belgeler sebebiyle tesbit edilememektedir. 1172'de (1758-59) Niğde, 1178'de (1764-65) Gümüşhane taraflarında olduğu belirtilmektedir. Niğde'de iken tanıştığı anlaşılan Silâhdar Mehmed Ağa (daha sonra sadrazam olan Karavezir Mehmed Paşa) sayesinde 9 Zilkade 1190'da (20 Aralık 1776) kapıcıbaşılıktan sadâret kethüdâlığına getirildi (TSMA, nr. E 7028/335). 10 Şevval 1166 (10 Ağustos 1753) tevcihatından itibaren Kesriyeli Kethüdâsı Mehmed Ağa künyesiyle hâcegân tayinlerinde görünen şahsın belirtilenlerin aksine onunla ilgisi yoktur. 2 Zilkade 1181'de (21 Mart 1768) mîrahur-ı evvel olduğu şeklinde tekrarlanan kayıtlar da doğru değildir.

Kırım meselesindeki gelişmeler sonucu halkın tepkisini yatıştırmak ve uzun yıllar devlet hizmetinde bulunmuş birini sadrazamlığa getirmek düşüncesiyle Sadrazam Derviş Mehmed Paşa'nın yerine 25 Zilkade 1190'da (5 Ocak 1777) vezirlik rütbesiyle birlikte sadrazamlık makamına tayin edildi (BA, A.RSK, nr. 1601, s. 11). Yeni sadrazam görevi devraldıktan sonra, önce kethüdâlık ve yeniçeri ağalığı gibi üst dereceli vazifelerde birtakım değişiklikler yaparak kontrolü sağlamaya çalıştı. Ayrıca Ruslar'ın desteğiyle Kırım'ı ele geçiren Şâhin Giray'a karşı Hotin, Bender ve İsmâil kalelerine asker ve erzak sevk ederek bu önemli kaleleri takviye etti. Sınır boyunda Ruslar'a karşı askerî tedbirler aldırdı. Bu arada Rus Çarlığı himayesine güvenen Boğdan Voyvodası Ligor'u bir

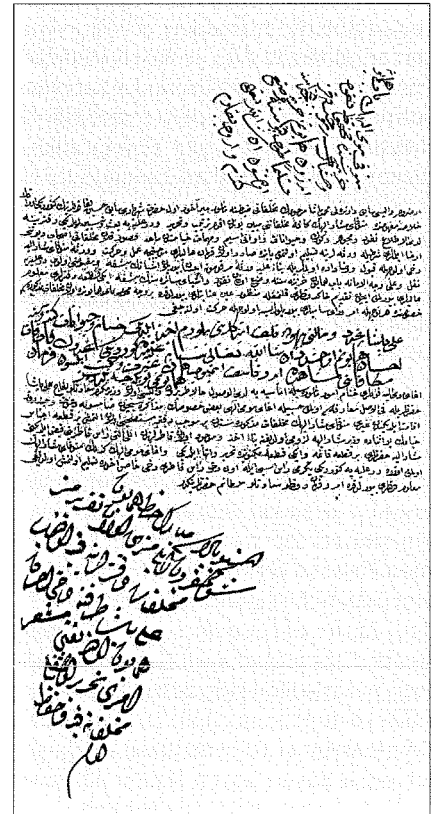
kapıcıbaşı göndererek Ramazan 1191'de (Ekim 1777) idam ettirmesi (Şemdanî, III, 49-50) sadrazamın tecrübesinin bir sonucu olarak değerlendirilmiştir. Yine bu devirde Tuna nehrinden Lehliler'in göçü yasaklanmış, Katolik Ermeniler meselesinde patriğin dikkati çekilmiş, "telli-pullu" elbise giyilmemesi fermanı tekrarlanmış ve Necid bölgesinde ortaya çıkan Vehhâbî hareketi takibe alınmıştır. Bengal'den Malabar (Melibâr) hâkimi Ali Raca'nın elçisinin İngilizler'e karşı yardım talep etmek üzere fillerle yaptığı yolculuk sonucu İstanbul'a gelişi de bu dönemdedir. 14 Receb 1191 (18 Ağustos 1777) tarihli alaybeylik nizamnâmesiyle timar ve zeâmet sisteminde yeni düzenlemeler yapılmıştır.

Dârendeli Mehmed Paşa'nın yirmi bir aya yaklaşan sadrazamlık vazifesinden 8 Şâban 1192'de (1 Eylül 1778) uzaklaştırılması daha çok Silâhdar Mehmed Ağa ile geçimsizliklerine bağlanır. Bir gemiyle Bozcaada'ya sürgün edilen Mehmed Paşa, yerine getirilen sadrazamın göreve tayin hattında doymazlık, ağır davranarak işleri aksatmak, hazinedarı ve akrabalarıyla beraber rüşvetle iş görmek gibi isnatlarla suçlanır. Onun hazine sarrafı Stefan'ın tuttuğu deftere göre sadâreti dönemi gelirleri 2.245.375 kuruşu ve giderler düşüldükten sonra geriye fazla olarak 8239,5 kuruş kalmıştı (BA, *Cevdet-Maliye*, nr. 31446). Birtakım yolsuzluk suçlamaları yabancı bir yazarın notlarına da yansımıştır (Raczynski, s. 169-170).

Bozcaada'da yaklaşık üç ay zorunlu ikametinde bulunan Mehmed Paşa, 21 Zilkade 1192'de (11 Aralık 1778) vezirliği yenilenerek İnebahtı sancağına tayin edildi (BA, *Tahvil Defterleri*, nr. 16, s. 231; BA, A.RSK, nr. 1601, s. 11). İnebahtı muhafızı olarak kendisine gönderilen hükümler mevcut olmakla birlikte (BA, MD, nr. 175, s. 348) buradan affedilip Anadolu taraflarında bir sancak verilmesi talebi uygun karşılandı ve 2 Cemâziyelevvel 1193'te (18 Mayıs 1779) İç İl livâsına tayin edildi (BA, *Tahvil Defterleri*, nr. 16, s. 94). Kendisine ısrarla önerilen Mısır valiliği teklifi kabul etmeyince Cidde sancağına gönderildi (2 Şevval 1193 / 13 Ekim 1779; BA, A.RSK, nr. 1601, s. 11; BA, HH, nr. 883). Fakat yine mazeret öne sürerek emekliliğini istedi. Bu talep Sadrazam Karavezir Mehmed Paşa tarafından uygun görüldü ve 17 Şevval 1193'ten (28 Ekim 1779) itibaren memleketi Dârende'de oturma izni verildi (BA, MD, nr. 176, s. 206).

Memleketindeki ikamet yıllarında çevrede gelişen birtakım olaylar üzerine kendisine hükümler gönderildiği tesbit edilmektedir. Nitekim az sonra vezirliği iade olunarak 16 Rebiülevvel 1198'de (8 Şubat 1784) Erzurum eyaletine gönderildi (BA, *Tahvil Defterleri*, nr. 2, s. 110). Hazırlıklarını tamamlamakta güçlük çeken ve konuyla ilgili taleplerini başşehirden karşılamaya çalışan Mehmed Paşa görev yerine giderken Tahtalı köyünde 16 Cemâziyelevvel 1198'de (7 Nisan 1784) vefat etti (BA, MAD, nr. 9718, s. 53; *Rûznâme*, vr. 5^a). Mezarı Dârende'de yaptırmış olduğu camiden ayakta kalan minarenin güneyindedir. Ölümünün ardından mallarının sayımı damadı Kapıcıbaşı Mehmed Said Bey'in aracılığıyla gerçekleştirildi (BA, MAD, nr. 9718, s. 50-55; BA, *Cevdet-Maliye*, nr. 26572/1-10). Yapılan tesbitlerle ilgili kayıtlarda valilik hazırlıklarını gösteren tuğ ve sancak alemleri, mehter levâzımı ile yirmi üç at ve yetmiş katır göze çarpar. Saraya getirilen bir kısım malla-

Dârendeli Mehmed Paşa'nın muhalefâtıyla ilgili son bilgeleri ihtiva eden takrir üzerine hatt-ı hümâyûn (BA, *Cevdet-Maliye*, nr. 26572/10)



rından nakit, mücevher, kürk, hayvan, gümüş eşya ve çadır mühimmatı dışında kalanları borçlarını tasfiye etmek şartıyla vârisleri olan kızı ile damadına teslim edilmiştir.

Kaynaklarda yaşı yetmiş geçmiş, muktedir, iş bilir, tecrübeli, vakur bir vezir olarak tanıtılan Mehmed Paşa özellikle memleketinde çeşitli hayır eserleri yaptırmıştır. Sarı Abdurrahman Paşa'nın vakıf arazilerini değerlendirerek Dârende'nin Heyketeği mahallesinde inşa ettirdiği külliyesi cami, medrese ve dersane / kütüphaneden oluşmaktadır. Birçok tamir geçiren camiden bugüne ancak ince gövdeli zarif minaresi ulaşabilmiştir. Vakfiyede dersane olarak tarif edilen kütüphane onun adının verildiği İlçe Halk Kütüphanesi'nin doğusundadır ve asıl kütüphane arsası üzerinde Seyyid Osman Hulûsi Efendi Vakfı tarafından yeniden yaptırılan Cebecizâde Mehmed Paşa Kütüphanesi'nde kitap vakıflarıyla birlikte yaklaşık 800 adet yazma eser bulunmaktadır. Ayrıca Aşudı / Gürpınar Köyü Camii'nin Dârende müftüsü Ömer Şem'i ile birlikte onartmış ve bir mektep inşa ettirmiştir. İstanbul'da Dârendeli Konağı bitişiğindeki Sekbanbaşı Yakub Ağa Camii için hamam gibi birtakım hayır eserleri yaptırmıştır. Avârız vakfı olan ve vakıflarının bir kısmını Haremeyn'e tahsis eden Mehmed Paşa'nın vakfiyeleri muhafaza edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

T SMA, nr. E. 7028/145; 335; nr. E. 2444/117; nr. D. 6113, 5657, 8554; BA, MD, nr. 173, s. 2; nr. 175, s. 108, 348, nr. 176, s. 206, nr. 181, s. 102-103; BA, *Tahvil Defterleri*, nr. 2, s. 110; nr. 16, s. 94, 135, 231; BA, A.RSK, nr. 1601, s. 11, 19; BA, Divân-ı Hümayûn, *Ruûs Defterleri*, nr. 50, s. 150, 259; BA, MAD, nr. 7584, s. 57; nr. 9718, s. 50-55; BA, D.BŞM, nr. 4482, s. 4; nr. 4736, s. 1-5; BA, D.BŞM, Muhallefât Halifesi, dosya nr. 72/43; defter nr. 13000; BA, A.MKT, nr. 105/2-3, 12-13, 27, 30, 35; nr. 106/1, 5, 34, 38, 47-48; nr. 107/6-11, 13, 22, 25-26, 37; nr. 110/7, 11, 15, 19-37, 40, 45, 48; BA, HH, nr. 49, 64, 64/A, 547, 883, 909, 8261, 9605, 11230, 11237, 11319, 11712, 15505, 15657, 55303, 55798; BA, Ali Emîri, I. Abdülhamid, nr. 52, 156, 1339; BA, Cevdet-Maliye, nr. 11017, 18615, 22861, 23273, 25531, 26572/1-10, 28542, 30280, 30455, 31446; BA, Cevdet-Maârif, nr. 8619; VGMA, *Haremeyn Defterleri*, nr. 8, s. 325-326 (VGMA, Vakfiye Kataloğu, VI, 1943); Ebû Sehi Nu'mân Efendi, *Tedbrât-ı Pesendide* (haz. Ali İbrahim Savaş), Ankara 1999, s. 145, 150, 160; Hâkim Mehmed, *Târih*, Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 483, I, 60, 165, 253, 306, 349; Çeşmizâde, *Târih* (nşr. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1993, s. 17; Şem'dânizâde, *Mürî't-tevârih* (Aktepe), III, 38, 45-50, 61; Mehmed Hasib Rûznâmesi (haz. Süleyman Göksu, yüksek lisans tezi 1993), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, vr.

29^b-30^a; *Rûznâme* (I. Abdülhamid), T SMA, nr. E. 12360/1, vr. 3^a, 6^a, 7^a; nr. E. 12360/17, vr. 4^a, 5^a; Hasib Üsküdüârî, *Vefeyât-ı Ekâbir-i İslâmiyye*, Millet Ktp., Ali Emîri, Tarih, nr. 620, vr. 44^a; Ayvansarayî, *Vefeyât-ı Selâtin*, s. 101-102; Sâduillah Enverî, *Târih*, Millet Ktp., Ali Emîri, Tarih, nr. 67, II, vr. 61^b-63^a, 66^a-76^b, 82^a-83^a, 85^b-88^a, 105^b, 106^a, 109^a, 113^a, 116^{a-b}, 119^b; *Rûzmerre*, TTK Ktp., Yazma, nr. 1001, s. 7-8, 22, 33; Ahmed Câvid, *Verd-i Mutarrâ: Hadikatü'l-vüzerâ Zeyli*, İstanbul 1271, s. 28-29; Vâsif, *Târih*, I, 18, 33, 57, 312, 322; a.e. (İlgürel), s. 115, 131, 278; a.e., TSMK, Hazine, nr. 1406, vr. 49^{a-b}, 50^b-91^b, 95^a, 100^b; Zâimzâde Mehmed Sâdik, *Târihçe*, İÜ Ktp., TY, nr. 2532, vr. 10^a-11^b; Kethüdâzâde Saîd, *Târih-i Sefer-i Rusya*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2143, vr. 14^b-15^a; Cevdet, *Târih*, II, 32, 50, 74-75, 103, 128-129, 303-304, 328; III, 110; *Sicill-i Osmânî*, IV, 261; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/2, s. 423-425; Faik Reşit Unat, *Osmanlı Seferleri ve Seferetnâmeleri* (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1968, s. 87-89; E. Raczynski, *1814'de İstanbul ve Çanakkale'ye Seyâhat* (trc. Kemal Turan), İstanbul 1980, s. 169-170; Vahit Türk, "Dârende Mehmet Paşa Kütüphanesinde Bulunan Türkçe Yazmalar", *Fırat Havzası Yazma Eserler Sempozyumu: 5-6 Mayıs 1986 Elazığ, Bildiriler* (haz. Tuncer Gülensoy), Elazığ 1987, s. 211-218; Fikret Sarıcaoğlu, *Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi: Sultan I. Abdülhamid (1774-1789)*, İstanbul 2001, s. 120, 141-143, 188-189, 241; Ahmet Akgündüz v.dğr., *Dârende Tarihi*, İstanbul 2002, s. 398, 454-457, 472-474, 485-492, 708-715.



FİKRET SARICAĞLU

MEHMED PAŞA, Defterdar

(bk. DEFTERDAR SARI MEHMED PAŞA).

MEHMED PAŞA, Derviş

(bk. DERVİŞ MEHMED PAŞA).

MEHMED PAŞA, Derviş

(ö. 1191/1777)

Osmanlı sadrazamı.

1142'de (1729-30) İstanbul'un Aksaray semti Hoşkadem mahallesinde doğdu. Babası sultan yağılıkçısı Kadri Ağa olarak tanınan Derviş Abdülkadir Efendi'dir. İlk olarak Defterdar Behcet Mehmed Efendi'nin (Paşa) mühürdar yamaklığı ile göreve başladı. Daha sonra Nâilî Abdullah, Silâhdar Ali ve Yirmisekizçelebizâde Mehmed Said paşaların sadrazamlıkları dönemlerinde (1755-1756) divitdarlıkta bulundu. Defterdar kesedarı iken 4 Şevval 1178'de (27 Mart 1765) gurebâ-yi yemîn kitâbetine getirildi ve yüksek dereceli

kâtipler zümresine katıldı (BA, A.RSK, nr. 1596, s. 2; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 9399), ertesi yıl eski görevine döndü. 5 Şevval 1180'de (6 Mart 1767) İstanbul mukâtaacısı oldu (Çeşmizâde, s. 21).

1182'de (1768) başlayan Osmanlı-Rus savaşlarına defterdar kesedarı olarak iştirak etti. Babadağı'ndaki ordugâhta görev yaptı. 25 Cemâziyelâhir 1185'te (5 Ekim 1771) maliye tezkirecisi ve erzak yokluğu dolayısıyla bunalıp hastalanan Defterdar Hacı İsmâil Efendi'nin vekili oldu. Dört aylık vekâletinin ardından Hacı İsmâil Efendi'nin vefatı üzerine 21 Şevval 1185'te (27 Ocak 1772) başdefterdarlığa tayin edildi (BA, *Tahvil Defterleri*, nr. 16, s. 241). Savaşın sonuna kadar süren bu görevi sırasında ordunun kışlamakta olduğu Şumnu'ya Ruslar'ın yürüyüşü karşısında başlatılan siper yapımına nezaret ettiği gibi cephe cephe dolaştırdığı toplar sayesinde Rus kuvvetlerinin saldırıdan vazgeçip kuşatmada kalmalarını, livâ-i şerifin korunmasını sağladı, sefer bütçesini iyi idare etti.

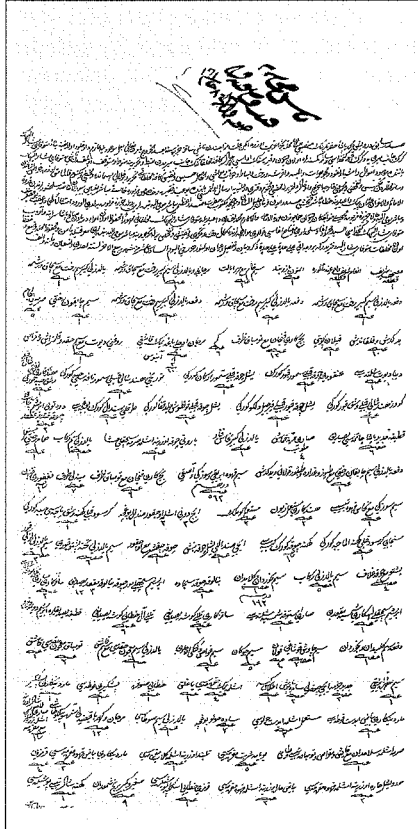
Sadâret kethüdâsı Ahmed Resmî Efendi'nin Küçük Kaynarca barış görüşmelerine birinci elçi olarak tayin edilip 2 Cemâziyelevvel 1188'de (11 Temmuz 1774) yola çıkması üzerine sadâret kethüdâlığı vekâleti Derviş Mehmed'e verildi. Savaşın sona erdiren barış antlaşmasının metni de onun eliyle sadrazama ulaştırıldı. Ordu henüz İstanbul'a gelmeden 28 Cemâziyelâhir 1188'de (5 Eylül 1774) defterdarlıktan alındıysa da Sadrazam İzzet Mehmed Paşa'nın müdahalesiyle 22 Receb'de (28 Eylül) ikinci defa defterdar oldu.

Başdefterdar Derviş Mehmed, Endurun ağalarıyla ve özellikle padişahın silâhdarı Seyyid Mehmed ile kurduğu iyi münasebetlerin bir sonucu olarak 3 Safer 1189'da (5 Nisan 1775) sadâret kethüdâlığına getirildi. Sadrazam İzzet Mehmed Paşa ile Şeyhülislâm İvazpaşazâde İbrâhim Beyefendi'nin, Rusya tarafından bası altında tutulan Kırımîliler ve Kırım meselesi dolayısıyla topluluk içinde tartışmaları ve ardından İzzet Mehmed'in azledilmesi üzerine 8 Cemâziyelevvel 1189'da (7 Temmuz 1775) sadrazam oldu (T SMA, H. 1648, vr. 9^b). Sadrazamlığı sırasında karşılaştığı ilk ciddi mesele, I. Abdülhamid'in tahta çıkışından sonra dünyaya gelmesi beklenen ilk çocuğunun ölü doğmasıyla ilgilidir. Düzenlenmesi planlanan şenliklerin iptalinden on bir gün sonra 20 Zilkade 1189'da (12 Ocak 1776) Hatice Sultan'ın doğumu büyük şenlikler ve donanmalarla kutlandı. Eğlencelerin abar-

tilmasının bir sebebi de Küçük Kaynarca Antlaşması'nın onaylı nüshasını İstanbul'a getiren, kayınpederi Çavuşbaşı Mehmed Ağa'nın karşılamaya gitmeyip vekilini gönderdiği Rusya elçisi N. Repnin'e bir gösteriş aracı olarak değerlendirilmesiydi. Yine onun sadrazamlığı zamanında ilk şehzade Mehmed (6 Receb 1190/21 Ağustos 1776) ve Şehzade Ahmed'in (25 Şevval 1190/7 Aralık 1776) doğumları dolayısıyla şenlikler düzenlenmesine nezaret etti.

Tersane'de 27 Safer 1189'da (29 Nisan 1775) kurulan Bahriye Hendesehânesi'nin bir müessese olarak faaliyete geçmesi ve nizamnâmesinin kaleme alınması onun sadâreti döneminindedir. Sayıları seksen nefere düşen Sûret Topçuları Ocağı'nı gereksiz ve giderleri arttırıcı bir unsur olarak gören sadrazam bu ocağı 13 Şâban 1190'da (27 Eylül 1776) Topçu Ocağı'na ilhak ettirdi. Kara leventliği ocağının lağvı, elbise yasaklarının tekrarı, Mısır'ın isyancı Ebüzzeheb Mehmed Bey'e tevcihi,

Derviş Mehmed Paşa'nın Sakız'da düzenlenen muhallefât defterinin ilk sayfası (D.BŞM, MHF, nr. 60-61/1)



Sayda ve civarındaki Zâhir el-Ömer'in isyanının bastırılması, Bağdat'a tayin edilen İspanakçızade Hâfız Mustafa Paşa'nın otoriteyi temin çabaları ve bu kargaşa sırasında Basra'nın İranlılar tarafından işgali onun sadâreti döneminin diğer iç gelişmeleri arasındadır.

Sadrazam Derviş Mehmed Paşa'nın görevden uzaklaştırılma sebebi sefeli gibi Kırım meselesiyle ilgilidir. Şâhin Giray'ın Ruslar'ın desteğiyle hanlığın başına geçmesi ve bu uygulamasından Kırımlılar'ın şikâyetçi olup durumu İstanbul'a bildirmeleri karşısında tepkisiz kalması, Kırım Hanlığı'nın serbestiyet statüsü konusunda, "Elçilerine söylerim, sözle kaldırım" gibi ifadelerinin duyulması üzerine 25 Zilkade 1190'da (5 Ocak 1777) görevinden alındı (T.SMA, nr. H 1648, vr. 9^b). Padişaha göre ise dikkatsizlik ve kayıtsızlığının ısrarla tembih edilmesine rağmen değişmemesi azlını gerektirmişti (*Rûzmerre*, s. 7; *Cevdet*, II, 304). Ayrıca görevden uzaklaştırılma sebepleri arasında bu makama yakışmayan tavırlar içinde bulunduğu hususu da belirtilmektedir (BA, MD, nr. 173, s. 2). Kırımlılar'ın gördüğü baskılara karşı aktif bir tutum sergilenmeyişi ni dile getiren eski şeyhülislâm İbrâhim Beyefendi ve Râif İsmâil Paşa'nın başını çektiği muhaliflerin bu sonucu temin ettiği anlaşılmaktadır. Azledildikten sonra Topkapı Sarayı Ağayeri'nde bir gece gözlentide bulundurulmuş Mehmed Paşa'nın Gelibolu'da ikamet isteği padişah tarafından kabul edilmemiştir (BA, Ali Emîrî, I. Abdülhamid, nr. 25454). On sekiz ayı geçen sadâreti süresinde 19.000 kese gelire karşılık azlinde 600 kese borçlu çıktığı, bunun sebebinin doğumlar dolayısıyla düzenlenen şenlikler ve barış antlaşması sebebiyle ziyaretlerde sunulan hediyeler olduğu belirtilir.

Görevden alınmasından yaklaşık kırk gün sonra 2 Muharrem 1191'de (10 Şubat 1777) Hanya Kaesi muhafızlığına tayin edilen Derviş Mehmed Paşa (T.SMA, H. 1648, vr. 9^b; BA, *Tahvil Defterleri*, nr. 16, s. 49) Hanya'ya giderken yolda hastalanıp Sakız adasına çıktı ve burada 7 Rebüülâhîr 1191'de (15 Mayıs 1777) vefat ederek günümüze ulaşmayan Mısırlızade İbrâhim Paşa Camii haziresine defnedildi.

Ahmed Vâsif onu "fenn-i defteride mâhir" ve "müttaki ve müteşerri" olarak tanıtırken (*Târih*, TSMK, Hazine, nr. 1406, vr. 30^b, 60^a) Kethüdâzade Said "sefer halilerine vâkîf, heves ve zevklerine bağılı" biri olarak niteler (*Târih-i Sefer-i Rusya*, vr.

14^b). Halvetî-Şâbâniyye'ye mensup olduğu belirtilen Mehmed Paşa, Eyüp'te Büyük İskele yakınlarında kitâbesi tesbit edilen, ancak bugüne ulaşamayan bir çeşme yaptırmış, Üsküdar'daki Nasûhîzâde Zâviyesi ile Bursa'daki Pınarbaşı Mevlevihânesi'nin onarımını ve yenilenmesini sağlamıştır. Onun için kaleme alınıp takdim edilen eserler arasında Azizade Hüseyin Râmîz'in *Zübdetü'l-vâkıât* adlı tarihine (İÜ Ktp., TY, nr. 2395) *Muhtasar Nûrû'l-hüdâ* adlı çalışma (İÜ Ktp., TY, nr. 1423) bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

T.SMA, D. 5741, 9727; E. 821, 12144; H. 1648, vr. 9^b; BA, MD, nr. 173, s. 2, 315/1; BA, *Tahvil Defterleri*, nr. 16, s. 49, 241; BA, MAD, nr. 7606, tür.yer.; BA, A.RSK, nr. 1596, s. 2; BA, A.AMD, nr. 20/60, 21/57, 2031/104; BA, D.BŞM, nr. 4482, s. 4; BA, D. KLD, nr. 26151, 26159, 26162; BA, Ali Emîrî, III. Mustafa, nr. 3068; BA, Ali Emîrî, I. Abdülhamid, nr. 347, 18632, 25454; BA, HH, nr. 11717; BA, *Cevdet-Dahiliye*, nr. 8389, 9399, 9666, 9951, 18689; BA, *Cevdet-Maliye*, nr. 18689, 24792, 28671, 31078; BA, İbnülemin, Saray Mesâlihi, nr. 3298; BA, İbnülemin, Timar ve Zeâmet, nr. 82, 84; BA, D.BŞM, MHF, nr. 60-61/1-2; 66/36, 53; BA, A.MKT, nr. 90/5, 9-14, 21, 46; 91/4, 7, 27-28, 31, 42, 53; Çeşmîzâde, *Târih* (nşr. Bekir Küçükkoçlu), İstanbul 1993, s. 21; Şem'dânîzâde, *Mürî't-tevârih* (Aktepe), II/B, s. 85; III, 6, 9, 12, 30-36, 38, 43-45, 61; *Mehmed Hasib Rûznâme-i* (haz. Süleyman Göksoy, yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Tarih Araştırmaları Enstitüsü, vr. 20^a, 24^b, 25^b, 29^b; Sirkâtîbi Mustafa, *Rûznâme-i Sultân Abdülhamid Han*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 0.121, vr. 22^b; *Rûzmerre*, TTK Ktp., Yazma, nr. 1001, s. 4-7; Hüseyin Râmîz, *Zübdetü'l-vâkıât*, İÜ Ktp., TY, nr. 2395, vr. 1^a-2^a; Hasib Üsküdarî, *Vefeyât-ı Ekâbir-i İslâmiyye*, İÜ Ktp., TY, nr. 564, s. 50; Ayvansarayî, *Vefeyât-ı Selâtin*, s. 90-91; a.m.f., *Mecmûa-i Tevârih* (haz. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 335-336; Kethüdâzade Said, *Târih-i Sefer-i Rusya*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2143, vr. 14^b; Sâdullah Enverî, *Târih*, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 67, II, vr. 15^b, 17^b, 19^b, 23^b, 29^a, 34^b, 42^b, 43^a, 61^a-62^a, 79^a-^b; *Enverî Sâdullah Efendi Târihi I* (haz. Muharrem Saffet Çalışkan, doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, vr. 270^b, 303^a-304^b, 351^b, 407^b, 452^b, 458^a; Ahmed Câvid, *Verd-i Mutarrâ: Hadikatü'l-vüzerâ Zeyli*, İstanbul 1271, s. 27-28; Vâsif, *Târih*, I, 287; II, 154-155, 177, 197, 203, 240, 295; a.e., TSMK, Hazine, nr. 1406, vr. 12^a, 19^b, 27^b-28^a, 30^b, 33^b, 34^b, 35^a, 37^b-38^a-^b, 50^a-51^a, 59^b-60^a; Zâimzâde Mehmed Sâdık, *Târihçe*, İÜ Ktp., TY, nr. 2532, vr. 6^b, 7^b, 10^a; *Muhtasar Nûrû'l-hüdâ*, İÜ Ktp., TY, nr. 1423, vr. 1^b; *Cevdet*, *Târih*, II, 24-25, 29-32, 36, 40-41, 46, 49-50, 79, 304; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/2, s. 422-423; Konyalı, *Üsküdar Tarihi*, II, 374; Fikret Sarıcaoğlu, *Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi: Sultan I. Abdülhamid (1774-1789)*, İstanbul 2001, s. 74, 86, 120, 140-141, 192.

MEHMED PAŞA, Gürcü
(ö. 1035/1626)

Osmanlı veziriazamı.

Haremden çıkma olduğundan Hadım İakabıyla da anılır. Gürcü asıllıdır. Bazı kaynaklarda Kanûnî Sultan Süleyman'ın son sadrazamlarından Semiz Ali Paşa, bazıları ise II. Selim devrinde Erzurum Beylerbeyi Hüsrev Paşa tarafından saraya hediye edildiği belirtilir. Enderun'da iyi bir eğitim gördükten sonra çeşitli görevler üstlendi. I. Ahmed'in tahta çıkışının ardından Kapıağası Mustafa Ağa'nın yerine has odabaşı oldu (2 Şâban 1012 / 5 Ocak 1604). Aynı yıl sadâret kaymakamı Sarıkçı Mustafa Paşa'nın, Sûfi Sinan Mehmed Paşa'dan başka merkezde vezir olmaması sebebiyle divan toplantılarının yapılamadığını belirterek başkapıcıbaşı Dâvud ve mîrâhûr-ı evvel Mustafa ağalarla birlikte has odabaşı Gürcü Mehmed Ağa'nın vezirliğe getirilmesini istemesi üzerine üçüncü vezir olarak (Sâffî'ye göre ikinci vezir; *Zübdetü't-tevârih*, II, vr. 27^b) divana girdi (26 Rebîülâhîr 1013 / 21 Eylül 1604). Bir ay sonra da isyan halinde olan askerlerin Beylerbeyi Hacı İbrâhim Paşa'yı öldürmesiyle ciddiyet kazanan taşkınlıkların önlemek üzere Mısır beylerbeyi yapıldı (28 Cemâziyelevvel 1013 / 22 Ekim 1604). Olumsuz mevsim şartlarına rağmen ve meşakkatli bir deniz yolculuğu ile Mısır'a gitti. Suçluları cezalandırarak sükûneti sağlamasına rağmen "gadr-i vüzerâ" ile (Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, s. 508) yedi ay sonra azledip yerine Yemenli Hasan Paşa getirildi (8 Safer 1014/25 Haziran 1605).

İstanbul'a dönüşünün ardından Tuna yalıları ile birlikte Belgrad muhafazasını da üstlenmek üzere Bosna beylerbeyi oldu (17 Muharrem 1015 / 25 Mayıs 1606). Macar serhaddindeki görevleri, serdar Kuyucu Murad Paşa'nın sadrazam tayin edilip İstanbul'a gitmek üzere bölgeden ayrılmasıyla serdar kaymakamı olarak daha da genişledi (Şevval 1015 / Şubat 1607). Sadrazam Kuyucu Murad Paşa ikinci defa Anadolu seferi için Üsküdar'a geçtiğinde İstanbul'daki işleri takip ve idare etmek üzere sadrazamın telhisıyla sadâret kaymakamlığı görevine getirildiyse de (1 Rebîülelevvel 1018 / 4 Haziran 1609) Belgrad kaie meydanında kâğır bir tophane yaptırmaması, Kanije ile Eğri'den getirtilen büyük toplarla bu tophaneyi takviye ile meşgul olması sebebiyle bu davete hemen icâbet edemedi. Aslında bazı isyan

hareketlerine çözüm bulmak için Üsküdar'a geçmiş olduğu daha sonra anlatılan Murad Paşa buradaki beş aylık ikametinden sonra İstanbul'a dönmüş ve şark seferini ertesi yıla bırakmıştı. Şâban 1018'de (Kasım 1609) İstanbul'da toplanan Dîvân-ı Hümâyün'a Gürcü Mehmed Paşa altıncı vezir olarak katıldı; Kuyucu Murad Paşa'nın çıktığı son şark seferinde de sadâret kaymakamı tayin edildi (Rebîülâhîr 1019 / Temmuz 1610).

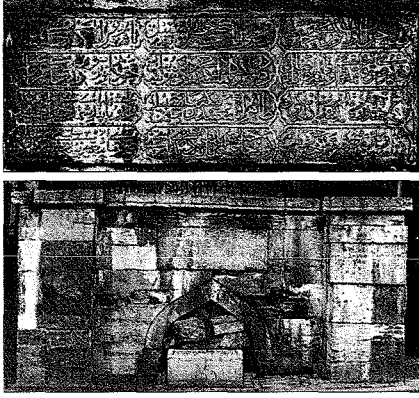
Gürcü Mehmed Paşa, üçüncü vezir sıfatıyla sadâret kaymakamlığı görevini Murad Paşa'nın Diyarbekir'de ölümü üzerine Nasuh Paşa'nın sadrazam olmasından (12 Cemâziyelâhîr 1020 / 22 Ağustos 1611) İstanbul'a geliş tarihi olan 10 Receb 1021 (6 Eylül 1612) tarihine kadar sürdürdü. İran elçisi Sarı Han'ın Nasuh Paşa ile birlikte İstanbul'a gelmesi dolayısıyla 1 Şâban 1021'de (27 Eylül 1612) düzenlenen törenlere 500 kişilik kuvvetiyle katıldı. Yeni sadrazam Nasuh Paşa, kendi makamı için bir tehdit unsuru olduğunu düşünüp onu Erzurum beylerbeyiliğiyle İstanbul'dan uzaklaştırmak istedi, ancak padişahın müdahalesiyle vezâretini koruyarak İstanbul'da kaldı. I. Ahmed'in Edirne'ye gitmek üzere İstanbul'dan ayrıldığı 9 Şevval 1022 (22 Kasım 1613) tarihinden İstanbul'a döndüğü 4 Muharrem 1023 (14 Şubat 1614) tarihine kadar İstanbul'un muhafazası da ona bırakılmıştı (*Târih-i Âli-Osmân*, s. 53).

Nasuh Paşa'nın idamı ve yerine Damad Mehmed Paşa'nın sadrazam olması üzerine (13 Ramazan 1023 / 17 Ekim 1614) Gürcü Mehmed Paşa tekrar ikinci vezirliğe getirildi. Yeni sadrazamın şark seferi için 23 Rebîülelevvel 1024'te (22 Nisan 1615) Üsküdar'a geçişinde ikinci defa sadâret kaymakamlığını üstlendi. Ancak bir süre sonra (Receb 1025 / Temmuz 1616) padişahın gazabına uğradı ve divandan kovuldu, kaymakamlıkla ikinci vezirlik rakibi Ekmekçizâde Ahmed Paşa'ya verildi. Bu durum, Sultan Ahmed Camii'nde ilk cuma namazının kılındığı 4 Cemâziyelâhîr 1026'ya (9 Haziran 1617) kadar sürdü. O gün Gürcü Mehmed Paşa üçüncü vezirlik verilip açılış merasimine davet edildi. Sultan Mustafa'nın ilk padişahlığında da (1617-1618) vezirliğini korudu. II. Osman'ın saltanatı sırasında ikinci vezir olarak Hotin seferine katılmak üzere davet edildi ve kendisine otâğ-ı hümâyün ile hazine muhafazası görevi verildi. Ancak Sadrazam Ohriî Hüseyin Paşa azledilerek ikinci vezir yapıp yerine Dilâver Paşa sadrazam olunca (1 Zilkade 1030 / 17 Eylül

1621) Mehmed Paşa'nın rütbesi üçüncü vezirliğe indirildi. II. Osman'ın tahttan indirilişi ve katli sırasındaki olaylardan fazla etkilenmedi. I. Mustafa'nın ikinci saltanatında Mere Hüseyin Paşa sadrazam olunca (3 Şâban 1031 / 13 Haziran 1622) tekrar ikinci vezirliğe getirildi. Mere Hüseyin Paşa'nın bir ay kadar süren bu ilk sadâretinin ardından ayaklanan yeniçeri ve sipahilere padişah sadrazam adayı olarak Dâvud Paşa ve Lefkeli Mustafa Paşa ile birlikte onu da gösterdi, sadârete Mustafa Paşa tayin edildi. Mustafa Paşa iki buçuk aylık sadrazamlığının ardından azledilince Şeyhülislâm Zekeriyâyâde Yahyâ Efendi ile vâlîde sultanın Davutpaşa bahçesinde gerçekleşen müşavereleri sonucu sadrazamlık Gürcü Hadım Mehmed Paşa'ya verildi (15 Zilkade 1031 / 21 Eylül 1622).

Karışık bir dönemde sadrazamlık makamına getirilen Gürcü Mehmed Paşa öncelikle asayişin temini ve askerinin zaptı ile meşgul oldu. Antep'te yeniçeri zorbalıklarının faaliyetleri, Bağdat'ta Bekir Subaşı hadisesi, Erzurum'da Abaza Paşa'nın kendi başına hareketi öncelikle çözüm bekleyen konulardı. Bilhassa II. Osman'ın katliinde rolü olanları yakalattı, bu arada Kara Dâvud Paşa'yı idam ettirdi. Fakat bir süre sonra Mere Hüseyin Paşa'nın da tahrıkları neticesinde yeniçeri ve sipahiler onun Abaza Paşa'ya müsamahakâr davrandığını, bu konuyla gerekli şekilde ilgilenmediğini ileri sürerek yeni bir karışıklık çıkardılar. Yeniçeri ve sipahilerin kendi aleyhindeki gösterileri önlenemeyince ve durumun kötüye gittiği, 4 Rebîülâhîr 1032 (5 Şubat 1623) tarihli divan toplantısında yeniçeri ağası Mustafa Ağa tarafından kendisine bildirilince mührü kapıcılar kethüdâsı ile padişaha ulaştırarak görevinden istifa etti (Hüseyin Tûgî, s. 81-82; *Târih-i Âli-Osmân*, s. 53).

Askerin ısrarlı talebi üzerine ikinci defa sadrazam olan Mere Hüseyin Paşa tarafından Bursa'ya sürüldü (Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'ye göre Cemâziyelevvel 1032 / Mart 1623 tarihinde gerçekleşen bu sürgün Malkara'ya yapılmıştır; bk. *Ravzatü'l-ibrâr*, s. 551). Sadâret Kemankuş Ali Paşa'ya verilince (4 Zilkade 1032 / 30 Ağustos 1623) Bursa'dan çağrılarak yeniden vezir yapıldı. Ancak serbest hareket etmek isteyen Ali Paşa, daha önce sadrazamlık yapmış olan Gürcü Mehmed ve Halil paşalardan kurtulmak için Erzurum'da isyan halinde olan Abaza Paşa ile haberleştikleri ve onu destekledikleri gerekçesiyle her ikisini de kendi konağında



Gürcü Mehmed Paşa'nın İstanbul Hırkaşerif'te inşa ettirdiği çeşme ve kitabesi

bir gece hapsedti. Fakat bunun doğru olmadığını anlaşılarak her ikisi de serbest bırakıldı.

Kemankeş Ali Paşa'nın idamı üzerine 14 Cemâziyelâhîr 1033'te (3 Nisan 1624) sadrazamlığa getirilen Çerkez Mehmed Paşa'nın Abaza Paşa'ya karşı çıktığı sefer sırasında Gürcü Mehmed Paşa üçüncü defa sadâret kaymakamı oldu. Çerkez Mehmed Paşa'nın Tokat'ta ölümüyle (18 Rebûlâhîr 1034/28 Ocak 1625) sadrazamlık kendisine teklif edildiyse de kabul etmedi. Bir süre, sonra görünüşte yeni sadrazam Hâfız Ahmed Paşa'ya yeterli miktarda asker ve para ulaştırmadığı için Bağdat'ın alınamamasından ve dönüş sırasında ordunun büyük zorluklar çekmesinden sorumlu olduğu, gerçekte ise Topal Receb Paşa'nın tahrikleri neticesinde yeniçeri ve sipahiler ayaklanarak yaşı hayli ilerlemiş olan Gürcü Mehmed Paşa'yı (Edirneli Mehmed'e göre seksen yaşına yakın iken; bk. *Târih-i Âl-i Osmân*, s. 53; Hammer'e göre ise doksan yaşında olduğu halde; bk. *Târih*, IX, 298) idam ettirdiler (18 Şevval 1035 / 13 Temmuz 1626). Mehmed Paşa, Eyüp'te Semiz Ali Paşa'nın yanına defnedilmiş olup türbesi Eyüp Sultan Türbesi cûzhânesinin yanındadır.

Osmanlı tarihinin en buhranlı döneminde geçen siyasî hayatında sadrazamlığı ve taşra görevlerinden ziyade sürdürdüğü sadâret kaymakamlıkları ile merkezdeki olayların içerisinde olan Gürcü Mehmed Paşa dönemin kaynaklarında akıllı, tedbirli, vakur bir kişi olarak tanıtılır. Ancak şair Nefî'nin hicivlerine en fazla hedef olan devlet adamları arasında yer aldığı da bilinmektedir. Uzun siyasî hayatı-

na rağmen hayır eseri olarak yalnızca İstanbul'da Halıcılar, Hırkaşerif ve Şehzadebaşı'nda bulunan üç çeşme ve Okmeydanı'nda bir namazgâh yaptırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Sâfi Mustafa, *Zübdetü't-tevârih*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2428, I, vr. 47^b; nr. 2429, II, vr. 27^{a-b}; Hüseyin Tügi, *Târih* (haz. Nezihi Aykut, doçentlik tezi, 1988), İÜ Ed. Fak., s. 48, 56, 69-71, 77-79, 81-82; Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 679; Hasanbeyzâde Ahmed, *Târih* (haz. Nezihi Aykut, doktora tezi, 1980), İÜ Ed. Fak., Genel Kitaplık, nr. TE 57, II, 315, 318, 321, 327, 346-347, 357, 359; Mehmed b. Mehmed er-Râmî (Edirneli)'nin *Nuhbetü't-tevârih ve'l-ahbâr'ı ve Târih-i Âl-i Osmân'ı* (haz. Abdurrahman Sağırılı, doktora tezi, 2000), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 616, 630, 682, (*Târih-i Âl-i Osmân*), s. 52-53; *Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Târihi* (haz. Ziya Yılmaz, doktora tezi, 1990), İÜ Ed. Fak. Genel Kitaplık, nr. TE 80, tür.yer.; Peçuyulu İbrâhim, *Târih*, II, 310, 334, 344, 355, 388-390, 400; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, I, 252, 323, 369; II, 10, 27, 34, 90, 94; Solakzâde, *Târih*, s. 688, 722, 724-730; Karaçelebizade Abdülaziz Efendi, *Ravzatü'l-ibrâr*, İstanbul 1248, s. 500, 508-509, 518, 525-527, 529, 531-532, 550-551, 556-557, 563; Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, III, 621, 622, 632, 651, 655-657, 660; Naîmâ, *Târih*, II, 128, 157, 239, 252, 394-395; *Hadikâtü'l-üvzerâ*, s. 71-72; Hammer (Atâ Bey), *Târih*, VIII, 234, 236-247, 249; IX, 298; Tayyarzâde Atâ Bey, *Târih* [baskı yeri ve tarihi yok], II, 54-55; Avansarayî, *Vefeyât-ı Selâtin*, s. 24; a.mlf., *Mecmûa-i Tevârih* (haz. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 133-134, 197; İbrahim Hilmi Tanışık, *İstanbul Çeşmeleri*, İstanbul 1943, I, 494; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/2, s. 377-378; Danışmend, *Kronoloji*, V, 32; Fahri Ç. Derin, "Mehmed Paşa, Gürcü", *İA*, VII, 585-587; Abdülkadir Karahan, "Nefî", a.e., IX, 177; A. H. de Groot, "Mehmed Pasha, Gürdjü (I)", *EP* (Fr.), VI, 986-987.

MAHMUT AK

MEHMED PAŞA, Gürcü

(ö. 1070/1660)

Osmanlı vezîriâzâmı.

Kafkasya kökenli olup Vezîriâzam Koca Sinan Paşa'nın kôlesi iken daha sonra kendi isteğiyle saraya alınmıştır. Enderun'da yetişmesinin ardından sarayda çeşitli görevler üstlendi. Tesbit edilebilen ilk görevi matbah emînliğidir. Cemâziyelâhîr 1023'te (Temmuz 1614) cebecibaşı oldu. Bu görevdeyken Damad Mehmed Paşa'nın doğu seferine katıldı. Zilkade 1026'da (Kasım 1617) çavuşbaşı olunca İstanbul'a döndü. Kapıcılar kethüdâlığı yaptı. Rebûlevvel 1029'da (Şubat 1620) kapıcıbaşı unvanıyla II. Osman'ın Lehistan seferinde bulundu. Bu arada vezîriâzamlığa tayin edilen Damad Mehmed Paşa'ya ve ardından Güzelce Ali Paşa'ya sadâret

mühürlerini teslim etme görevi de ona verilmişti. Lefkeli Mustafa Paşa vezîriâzam olduğunda Şevval 1031'de (Ağustos 1622) mîrâhurbaşılığa getirildi. Dokuz ay sonra Rumeli beylerbeyliğine tayin edildi (Receb 1032 / Mayıs 1623). Vezîriâzam Çerkez Mehmed Paşa'nın maiyetinde Abaza Paşa üzerine yapılan sefere katıldı, ardından Hâfız Ahmed Paşa'nın Bağdat seferinde bulundu. Seferin tamamlanmasından sonra 1035'te (1626) Şam beylerbeyi oldu. Bu arada kendisine vezirlik pâyesinin de verildiği kaynaklarda belirtilir. Safer 1037'de (Ekim 1627) Diyarbekir beylerbeyliğine gönderildi, ertesi yıl İstanbul'a dönüp kubbe veziri olarak görev yaptı (Rebûlâhîr 1038 / Aralık 1628). Rebûlevvel 1041'de (Ekim 1631) Erzurum, ardından Anadolu beylerbeyliğine getirildi (1042/1632). Bir ara görevden azledildiyse de IV. Murad'ın Revan seferi sırasında (1044/1635) Anadolu beylerbeyi sıfatıyla orduda yer aldı. Sefer esnasında Ahıska Kalesi'nin tamiriyle görevlendirildi. 1047'de (1637) Erzurum beylerbeyi oldu. IV. Murad'ın Bağdat seferine katıldığında mâzul durumdaydı, ancak sefer esnasında Maraş beylerbeyliğine getirildi. Bağdat'ın yeniden zaptının ardından Anadolu beylerbeyliğine tayin edildi (Ramazan 1048 / Ocak 1639). 3 Zilkade 1049'da (25 Şubat 1640) kendisine ikinci defa kubbe vezirliği verildi. Bu sıfatla Nasuhpaşazâde Hüseyin Paşa'nın tenkiliyle görevlendirildi. Hemen sonra merkezden uzaklaştırılarak Şam beylerbeyliğine yollandı. Muhtemelen Vezîriâzam Cıvankapıcıbaşı Sultanzâde Mehmed Paşa ile olan rekabeti dolayısıyla onun aleyhinde faaliyette bulunmakla suçlanarak rütbesi sancak beyliği derecesine indirildi ve Adana'ya gönderildi. 1055-1059 (1645-1649) yıllarında Şam, Halep, Erzurum beylerbeyliklerinde bulundu. Ardından yeniden İstanbul'a dönüp kubbe vezirliği yaptı.

IV. Mehmed'in saltanatı döneminde, yaşı oldukça ilerlemiş olduğu halde özellikle Dârüssaâde ağası Uzun Süleyman Ağa'nın tavsiyesiyle 15 Zilkade 1061'de (30 Ekim 1651) vezîriâzamlığa getirildi. Ancak yaşı seksene ulaşan ve devrin kaynaklarına göre en yaşlı vezir olarak bu makama tayin edilmekte birlikte iş görecekte durumda bulunmayan Gürcü Mehmed Paşa makamında fazla kalmadı. Esasen vezîriâzamlığa getirilmesi de iktidarda güç sahibi durumunda bulunan ve bunu sürdürmek isteyen nüfuzlu saray ağalarının Vâlîde Turhan Sultan ve padi-

şah nezdindeki girişimleri sonucu gerçekleşmişti. Gürcü Mehmed Paşa onların her dediğini yaparak mevkiini korumak istiyordu. Bu arada kendisine rakip olabilecek bazı devlet adamlarını İstanbul'dan uzaklaştırmaya başlamıştı. Tarhuncu Ahmed Paşa'yı hapsedtirdi, ardından Yanya ve Selânik sancaklarını vererek İstanbul'dan çıkardı. Şam valiliğini kardeşi Câfer Paşa'ya verdi ve bu makamı bekleyen Boynueğri Mehmed Paşa'yı Kanije'ye yoladı. Köprülü Mehmed Paşa'nın vezirlik rütbesini indirip onu Köstendil sancak beyliğiyle uzaklaştırdı. Yine dönemin kaynaklarında devlet işlerinde verdiği isabetsiz kararlar ve hazinenin masraflarını arttırmakla da tenkit edilen Gürcü Mehmed Paşa, Anadolu Kazaskeri Hocaşâde Mesud Efendi'nin telkiniyle görevden alındı (13 Receb 1062 / 20 Haziran 1652). Bazı kaynaklarda, kendisinin yaşına atıfla devlet işlerini iyi bildiğini sürekli söylemesine rağmen vuku bulan olaylar karşısında âciz kaldığı, bunun üzerine Vâlide Turhan Sultan tarafından sert şekilde azarlandığı ve Kazasker Hocaşâde'nin sözünden dışarı çıkmamasının tembih edildiği de belirtilir. Vâlide Turhan Sultan ile Hocaşâde Mesud Efendi anlaşarak ona önce Tarhuncu Ahmed Paşa'yı İstanbul'a davet ettirdiler. Bunun Hocaşâde Mesud Efendi'nin başının altından çıktığını anlayan veziriâzam onu bertaraf etmeye çalışmışsa da buna fırsat bulamamış, divan toplantısı sırasında Mesud Efendi'nin son derece sert ve suçlayıcı sözlerine muhatap olunca cevap verememiş, içeri giren has odabaşının getirdiği azil fermanını almış, ancak okuyup yazma bilmediğini söyleyince yine Hocaşâde fermanı alıp azledildiğini yüzüne karşı okuyarak bildirmiş ve şaşırان veziriâzam çaresizlik içinde uzun devlet hizmetinden bahisle bunun haksızlık olduğunu söylemiş, fakat Hocaşâde tarafından sert şekilde azarlanmış ve mührü teslim etmek zorunda kalmıştı (Naîmâ, V, 218-219). Divan sonrasında da dışarı çıkması engellenerek hapse atılmıştı.

Yeni sadrazam Tarhuncu Ahmed Paşa, daha önce kendisini İstanbul'dan uzaklaştıran Gürcü Mehmed Paşa'yı iki ay kadar Yedikule zindanında tuttu. Ardından yaşı sebebiyle Şeyhülislâm Bahâî Mehmed Efendi'nin ricası üzerine affedildi ve Eyüp'teki konağında bulunan eşyaları müsadere edilip kendisi Ohri sancağına gönderildi. Ertesi yıl Derviş Mehmed Paşa'nın sadrazamlığı döneminde İstanbul'a dönmesine izin verildi. Fakat veziriâzam-

lığı yeniden ele geçirmek için birtakım faaliyetlerinin tesbit edilmesi üzerine Tırmışvar beylerbeyliğiyle tekrar uzaklaştırıldı. Zilkade 1065'e (Eylül 1655) kadar orada kaldı. Daha sonra yeniden İstanbul'a döndüyse de bir yıl geçmeden Kıbrıs'a tayin edildi (Cemâziyelâhir 1066 / Nisan 1656). Hayatının bundan sonraki kısmı hakkında farklı bilgiler vardır. Dönemin kaynaklarından Vecîhî Hasan Efendi ve onu takip eden Silâhdar Mehmed Ağa, onun Kıbrıs'ta mutasarrıfken Şevval 1070'te (Haziran 1660) vefat ettiğini yazar. Abdurrahman Abdi Paşa ise Budin muhafazasında iken ölüm haberinin 2 Şevval 1076'da (7 Nisan 1666) İstanbul'a ulaştığını belirtir. Ancak bu sonuncu kaynakta zikredilen şahıs, Halep valisi iken Budin'e tayin edilen Vâlide Kethüdâsı Gürcü Mehmed Paşa adlı başka bir kişidir (Evliya Çelebi de bunu Kethüdâ Gürcü Mehmed Paşa olarak anar; VII, 30, 59). Sonraki kaynaklardan Şeyhî Mehmed Efendi ve Osmanzâde Ahmed Tâib bu ikisini aynı şahıs gibi göstermiştir. Silâhdar Mehmed (Tarih, I, 333, 362, 373, 396) ve Münecimbaşı (Sahâifü'l-ahbâr, III, 736) her ikisinden ayrı ayrı söz eder ve birbirine karıştırmaz. Vefatı sırasında yaşının 100'ü geçtiği, hatta 110 veya 113 yaşında olduğu da söylenir.

Devrin kaynaklarında valilikleri sırasında ve savaşlarda gösterdiği yararlılıkların övülmesine karşılık yaşlılık dönemindeki kısa süreli sadâretinde kudretsiz, iş yapamaz, okuma yazma bilmez bir devlet adamı şeklinde nitelendirilir. Hatta birçok kimseyi sürdürdüğü için kendisine "habbû's-selâtin" denilerek alay edildiği de yazılır. Görev yaptığı yerlerde bazı hayratı olduğu bilinmektedir. Erzurum'da kendi adını taşıyan bir camisi vardır (1058/1648).

BİBLİYOGRAFYA :

Mühimme Defteri 90 (haz. Nezihi Aykut v.dğr.), İstanbul 1993, s. 65, 408; *Topçular Kâtibi Abdülkâdir (Kadri) Efendi Tarihi* (haz. Ziya Yılmaz), Ankara 2003, II, 753, 768, 808, 824, 967, 975, 1010, 1021, 1110, 1124, 1137; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, II, 378, 381; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, *Ravzatü'l-ibrâr*, Bulak 1248, s. 576, 583, 634, 636; a.m.f., *Zeyl-i Ravzatü'l-ibrâr* (haz. Nevzat Kaya, doktora tezi, 1990), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 131, 132, 148, 152, 160; Mehmed Halife, *Tarih-i Gilmânî* (haz. Ertuğrul Oral, doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 34, 42, 48; Vecîhî Hasan, *Tarih* (haz. Ziya Akkaya, doktora tezi, 1957), AÜ DTCF, s. 114, 115, 117, 118, 236-237; *Abdurrahman Abdi Paşa Vekâyi'nâmesi* (haz. Fahri Ç. Derin, doktora tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 33-36, 75, 134, 192; Evliya Çelebi, *Seyahat-nâme* (Dağlı), III, 188, 196, 208; VII, 30,

59, 74, 243; Naimâ, *Tarih*, V, 168-176, 188-189, 191, 215-219, 225; Silâhdar, *Tarih*, I, 183, 211, 333, 362, 373, 396; *Hadikatü'l-vüzerâ*, s. 95-96; Münecimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, III, 702, 733, 736; Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzalâ*, I, 600-601; Râşid, *Tarih*, I, 118; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/2, s. 402-404; Fahri Ç. Derin, "Mehmed Paşa", *İA*, VII, 587-588; A. H. de Groot, "Mehmed Paşa, Gürdjü", *EP* (ing.), VI, 994-995.

❏ DİA

MEHMED PAŞA, Karamânî

(bk. KARAMÂNÎ MEHMED PAŞA).

MEHMED PAŞA, Katircioğlu

(bk. KATIRCIOĞLU MEHMED PAŞA).

MEHMED PAŞA, Lala

(bk. LALA MEHMED PAŞA).

MEHMED PAŞA, Muhsinzâde

(bk. MUHSİNZÂDE MEHMED PAŞA).

MEHMED PAŞA, Pîrî

(bk. PİRÎ MEHMED PAŞA).

MEHMED PAŞA, Rum

(bk. RUM MEHMED PAŞA).

MEHMED PAŞA, Sokullu

(bk. SOKULLU MEHMED PAŞA).

MEHMED PAŞA CAMİİ

(bk. KAÇANIKLI

MEHMED PAŞA KÜLLİYESİ).

MEHMED PAŞA KÜLLİYESİ

Amasya'da XV. yüzyılın sonlarında inşa edilen külliye.

Amasya'da Yeşilirmak yakınında Mehmed Paşa mahallesindedir. Bânisi, Sultan II. Bayezid'in veziri ve Şehzade Ahmed'in lalası olan Hızır Paşazâde Mehmed Paşa'dır (ö. 900/1495). Caminin cümle kapısı üzerinde yer alan sülüs hattıyla yazılmış iki satırlık Arapça kitâbeden anlaşıldığına göre inşası 891 yılı Muharreminde (Ocak 1486) tamamlanmıştır. Bu kapının sağın-

MEHMED PAŞA KÜLLİYESİ

da (batı yönünde) bulunan yan kapı üzerindeki ta'lik yazılı dört satırlık kitâbe, Mahmud Beyzâde Mehmed Bey tarafından yaptırılan 1280 (1863-64) yılındaki bir onarımı, cümle kapısının solundaki (doğu yönünde) ikinci yan kapı üzerindeki sülüs hattıyla yazılan dört satırlık diğer bir kitâbe ise 15 Şâban 1236 (18 Mayıs 1821) tarihindeki bir başka tamirâtı belgelemektedir. 1939 yılındaki depremde harap olan cami ve türbe Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından onarılmıştır.

Cami, medrese, imaret, türbe, tabhâne, zâviye, çeşme ve hazîreden meydana gelen külliyyeden günümüze sadece cami, buna bağlı ve tabhâne olması muhtemel kanat mekânlarla türbe ulaşabilmiştir. Zâviyeli (tabhâneli) yapılar grubunda değerlendirilen cami tamamen kesme taştan inşa edilmiş olup harim kısmı 8,70 x 8,60 m. boyutlarındadır. Köşeleri tromplu kubbesi onikigen bir kasnağın üzerine oturur. Kubbenin içi çok renkli kalem işleyle süsüdür. Mermerden yapılmış mihrabı beş kenarlı ve üzeri beş sıra kavsaralı basit bir niştir. Fakat yine mermerden olan minberi gerçek bir sanat eseridir. Neredeyse bütün yüzeyi alçak kabartma olarak girift rûmîler ve arabesklerle bezenen minberin Arap tarzı kemerlere sahip köşkünün üzerinde bir soğan kubbecek yer alır. Minber kapısının kıvrık dallarla bezeli bir sövesi olup kapısı sivri kemerlidir. Bu kapı Âyetü'l-kürsî'nin yazılı olduğu dikdörtgen bir pano ile taçlandırılmıştır. Caminin harim kısmında on adet pencere bulunmaktadır. Taçkapısı ileriye doğru taşkınlık gösteren, ince silmeler ve zarif kum saatleriyle görünümü zenginleştirilmiş bir profile sahiptir. Bunun iki yan duvarına altı kenarlı mihrabiye nişleri açılmış, basık kemerli kapısı ve inşa kitâbesi yuvarlak kemerli derin bir niş içine

alınmıştır. Ahşap işçiliğinin önemli örneklerinden sayılabilecek olan kapı kanatları halen Amasya Müzesi'ndedir. Orijinal pencere kanatlarının da aynı kalitede olduğu Gabriel'in kitabında yer alan bir fotoğraftan anlaşılmaktadır (*Monuments turc d'Anatolia*, II, lv. VII/2). Kanat mekânlarına geçişi sağlayan kapıların da aslında pencere olarak tasarlanmış olması muhtemeldir.

Harime iki yandan (doğu ve batı) birer kapı ile bağlı olan ikişer mekân kare planlı olup (minarenin bulunduğu mekân hariç) üzerleri sekizgen kasnaklı birer kubbe ile örtülüdür. Bunlardan iki uçta yer alan odalar ocaklı ve dolaplıdır. Harim ve yanlardaki tabhâne odalarının önlerini boydan boya kaplayan bir son cemaat yeri vardır (33,37 m.). Sekizgen kesitli yedi mermer sütuna ve son cemaat duvarına dayanan, nöbetleşe kırmızı-beyaz çift renkli taşlardan meydana gelen yuvarlak kemerler son cemaat yerinin örtüsünü taşır. Caminin kapısının üzerine rastlayan kısım beşik tonozla, diğer kısımlar kasnaksız birer kubbe ile örtülüdür. Sütun başlıkları bütün yüzlerinde rozet ve kabaklarla bezelidir. Caminin minaresi sağda, son cemaat yeri duvarı ve tabhane mekânlarından birinin arasına gömülmüştür. Onaltıgen gövdeli taş minare tek

şerefelidir. Son cemaat yerinin önünde ana eksenin üzerinde yer alan şadırvan sekizgen havuzlu ve sekiz sütun üzerine çatı örtülüdür. Bu yapılar grubu doğuda türbe ile son bulmaktadır.

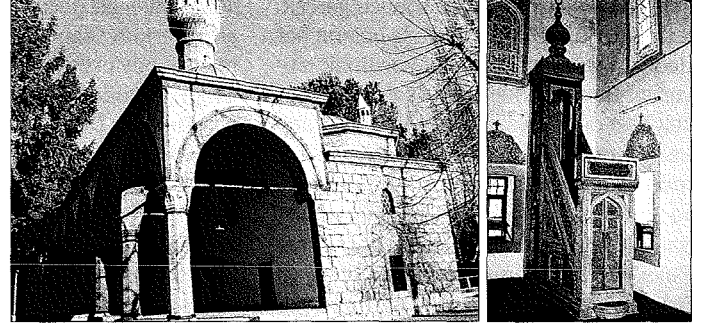
Caminin zemininden 0,80 m. kadar yükseltilmiş bir platform üzerinde inşa edilen türbe 4,60 x 3,85 m. boyutlarında, sekizgen kasnak üzerine sekiz dilimli bir kubbe ile örtülüdür. Sivri kemerli kapısı kuzeyde olup doğu cephesi geniş kemerli bir açıklık halindedir. Türbenin içindeki lahit kitâbesizdir. Mehmed Paşa'nın mezarı türbenin dışında kapının önündeki ikinci mezardır; ilk mezar Mehmed Paşa'nın babası Hızır Paşa'ya, üçüncü sıradaki mezar ise Habib Karamânî'ye aittir. Bu türbenin çevresinde oluşan hazîrenin doğu yönünde çevre duvarına dışarıdan bitişik konumda sivri kemerli, yalın görünüşlü bir çeşme bulunuyordu. Albert Gabriel'in kitabındaki bir fotoğraf vasıtasıyla (*a.g.e.*, II, lv. VII/1) varlığından haberdar olunan çeşme günümüzde mevcut değildir.

Şadırvan avlusunun kenarında bulunması gereken medrese ve imaret yanarak yok olduğundan mimarileri hakkında bilgi edinilememektedir. Hüseyin Hüsâmeddin Yasar'ın verdiği bilgiye göre caminin güneyinde yol üzerinde bulunan tekke Halvetî şeyhlerinden Habib Karamânî adına 890 (1485) yılında inşa edilmiştir (*Amasya Tarihi*, I, 169, 242).

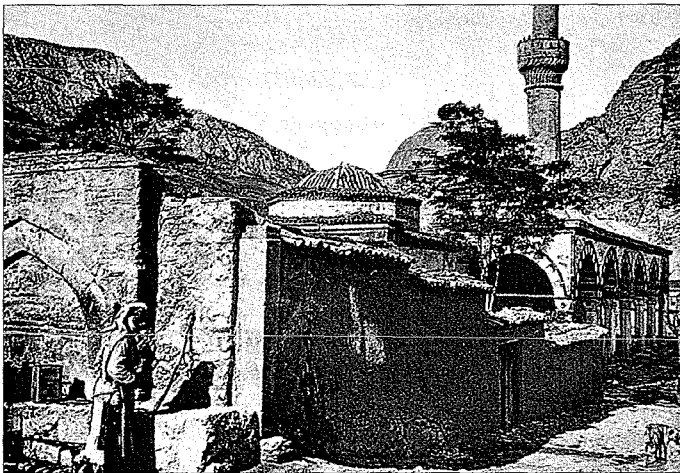
BİBLİYOGRAFYA :

Amasya Tarihi, I, 168-169, 242, 307-308, 313; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], *Kitâbeler*, İstanbul 1345/ 1927, I, 126, 168-169; A. Gabriel, *Monuments turc d'Anatolia*, Paris 1934, II, 42-43, şekil 23, lv. VII/ 1-2; *Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler*, Ankara 1972, I, 227-232; M. Orhan Bayrak, *Türkiye Tarihi Yerler Kılavuzu*, İstanbul 1982, s. 37-38; Yüksel, *Osmanlı Mîmârîsi V*, s. 39-44, rs. 62-70, şekil 19; Hüseyin Menç, *Tarih içinde Amasya*, Ankara 2000, s. 202-204; Semavi Eyice, "İlk Osmanlı Devrinin Dinî-İçtimâî Bir Müessesesi: Zâviyeler ve Zâviyeli Câmiler", *İFM*, sy. 21 (1963), s. 1-80.

EBRU KARAKAYA



Mehmed Paşa Camii ve caminin minberi



Mehmed Paşa Külliyesi'nin eski bir fotoğrafı (Gabriel, II, lv. VII/1)

MEHMED RÂİF, Davutpaşalı
(1863-1917)

İstanbul tarihine dair
eserleri olan müellif.

İstanbul'da doğdu. Babası, 1877-1878 Türk- Rus Savaşı'nda şehid düşen Yüzbaşı Mehmed Emin Efendi'dir. İbtidâî ve rüşdiyeyi İstanbul'da okudu, idâdiyeye Şam'da devam etti; ardından İstanbul'da Mekteb-i Harbiyye'yi bitirdi. 1882'de piyade mülâzım-ı sânisî olarak 3. Kolordu'da göreve başladı. 1885'te Halep Askerî Rüşdiyesi'nde coğrafya ve 1888'de İstanbul'da Kuleli Askerî İdâdisi'nde beden eğitimi öğretmenliği yaptı. Bu okulda yirmi yılı aşkın bir süre tarih, kitâbet ve mantık dersleri verdi. 1896 Türk-Yunan savaşına katılan Mehmed Râif 1908'de Dördüncü Ordu Nizâmiye Alayı bölük kumandanlığına, 1909'da Muş'ta 16. Livâ kumandanlığında bulundu. 1912'de Balkan Savaşı'na 91. Piyade Alayı kumandanı olarak katıldı. Savaşın ardından sağlık durumunun elverişsizliği yüzünden emekliye ayrıldı. Mehmed Râif Bey 8 Şubat 1917 tarihinde vefat etti ve Yedikule dışındaki aile kabristanına defnedildi. Yazdığı eserler ve görevlerindeki başarılarından do-

layı kendisine Osmânî ve Mecîdî nişanlarıyla gümüş liyakat ve Yunan savaşı maddiyaları verilmiştir. Arapça, Farsça ve Fransızca biliyordu. Bursalı Mehmed Tâhir'in yazdığına göre Nakşibendî tarikâtındandı. Oğlu Hakkî Râif Ayyıldız da (ö. 1969) asker olarak yetişerek tuğgeneralliğe kadar yükselmiştir.

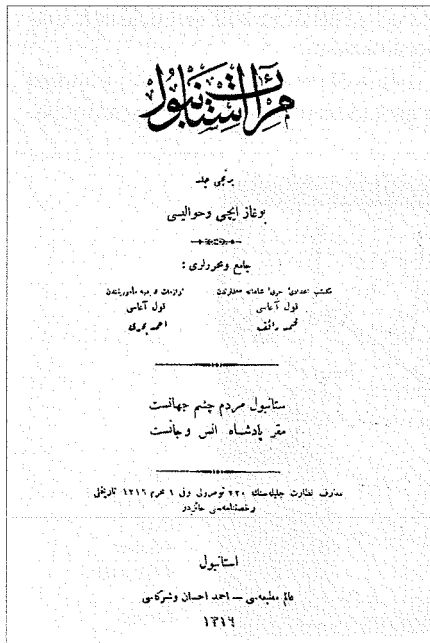
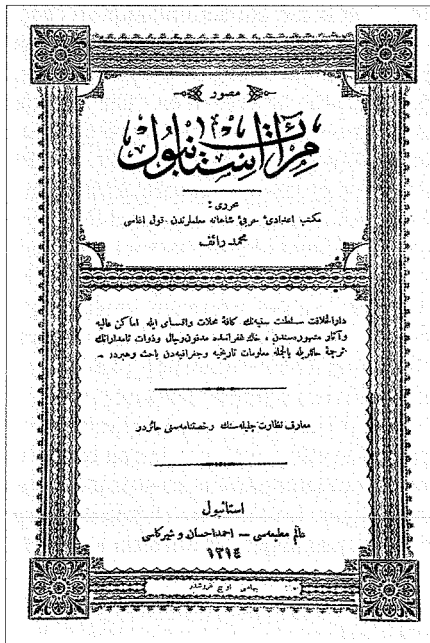
Eserleri. 1. *Mir'ât-ı İstanbul* (İstanbul 1314). İki cilt olarak tasarlanan eserin yalnız I. cildi *Boğaziçi ve Havalisi* alt başlığı ile basılmış, II. cildi müsvedde halinde kalmıştır. Bugün kütüphanelerde rastlanan *Mir'ât-ı İstanbul* nüshalarının hepsinde baskı tarihi 1314 (1896) olup muharriri Kolağası Mehmed Râif olarak gösterilmiştir. Halbuki ele geçen bir başka nüshanın baskı tarihi 1316'dır (1898) ve yazarları Kolağası Mehmed Râif ile Kolağası Ahmed Bahri şeklinde kayıtlıdır. Metinlerde bir değişiklik göze çarpmasa da iki nüshanın önsözlerinin ifadeleri birbirinden farklıdır. Eserin içinde levhalar halinde yer alan çok az sayıda resim arasında şunlar yer almaktadır: Rumelihisarı, Boğaziçi'nde bir dalyan, Kâğıthane deresinde kayıklar, Haydarpaşa İskelesi, Haliç, Kurbağalıdere Tren Köprüsü, Üsküdar İskelesi, Fenerbahçe Burnu, Büyükkada, Heybeliada Deniz Okulu. Oğlu Hakkî Râif



Davutpaşalı
Mehmed Râif

Paşa'nın bildirdiğine göre Mehmed Râif Bey şehri adım adım gezerek tarihî eserlerin kitâbelerini okumuş, sûretlerini alarak on yıl çalışmak suretiyle eserini hazırlamıştır. I. ciltte Kadıköy ve çevresinden başlayarak Üsküdar, Boğaziçi'nin Anadolu yakasındaki Osmanlı devri Türk eserleri ve mezarlıkları, bunlardaki kitâbeler verilmekte, Karadeniz tarafından itibaren Rumeli yakasındaki eserlere geçilmekte, arkasından Beyoğlu ve Galata'daki eserler ele alınmaktadır. Râif Bey yapıların tarihçelerini yazarken Hüseyin Ayrınsarayî'nin *Hadikatü'l-cevâmi*'ni tekrarlar. Fakat onun verdiği metni yapı kitâbelerinin kopyalarını yazmak suretiyle tamamlar. Eserin değerini arttıran bir husus da *Hadikatü'l-cevâmi*'in kaleme alınışından sonra inşa edilen camilerle burada bulunmayan çeşitli vakıf eserleri ve kamu yapılarına ait kitâbelerin de kitapta yer almasıdır. II. ciltte esas İstanbul'un tarihî yarımadası üzerinde durularak buradaki eserlerin kitâbeleri derlenmiştir. Baskısına 1327r.'de (1911) girildiği tesbit edilen bu cildin Mehmed Râif ile Halil Rüşdü tarafından hazırlanan takdim sayfasında *Mir'ât-ı İstanbul*'un bu cildinin fasikül halinde basılmasına başlandığı bildirilmektedir. Kırk sekiz sayfa tutan üç fasikülün satışa çıkarılan eserin başına devam edilmemiştir. Mevcut fasiküllerde İstanbul hakkında genel bilgi verilmiş, Osmanlı tarihi ve Sultan I. Mahmud'a kadar padişahların kronolojileri özetlenerek her birinin pek başarılı sayılamayacak çizgi resimlerine de yer verilmiştir. I. cilde göre oldukça düzensizlik gösteren II. cildin yazma nüshasında birçok eksik ve başka eserlerden alınma kitâbe kopyalarıyla birlikte gereksiz bazı bölümlere de rastlanmaktadır. Bu cildin

Mehmed Râif'in *Mir'ât-ı İstanbul* adlı eserinin 1316 (1898) tarihli baskısının iç kapağı ile *Musavver Mir'ât-ı İstanbul*'un (1314/1896) dış kapağı



müsveddesi, Râif Bey'in basılmamış diğer kitaplarıyla birlikte Türk Tarih Kurumu tarafından satın alınmış, kurum üyesi Cavit Baysun tarafından incelenmiş, ancak üzerinde biraz daha çalışılması gerektiği gerekçesiyle kuruma iade edilmiştir. Eserin her iki cildi Latin harflerine çevrilerek 1994 veya 1995'te basılmak üzere Kültür Bakanlığı'na teslim edilmişse de bugüne kadar yayımlanmamıştır. Son olarak Günay Kut ile Hatice Aynur, bilhassa kitâbe metinlerinde düzeltmeler yaparak eseri Latin harfleriyle yayımlamaya girişmişler, I. cildin Anadolu yakası bölümünü dipnotlar ve düzeltmelerle ilmî esaslara uygun biçimde neşretmişlerdir (İstanbul 1996). **2. Topkapı Sarayı Hümayûnu ve Parkının Tarihi** (İstanbul 1332), **Sultanahmed Parkı ve Âsâr-ı Atıkası** (İstanbul 1332). Müellifin vefatından az önce "Âsâr-ı Atika Külliyyatı"nın bir ve ikinci kitapları olarak yayımlanmış olup bunlarda şehrin bu tarihi iki merkezindeki eski eserler üzerinde durularak yapıların kitâbelerinin kopyaları verilmektedir. İkinci eserin bir bölümü İstanbul surları hakkındadır (s. 32-51). Ayrıca içinde Çemberlitaş, Kıztaşı gibi başka bölümler de yer almaktadır.

Mehmed Râif Bey'in basılmış ilk eserleri edebî mahiyette küçük kitaplardır: **Nükât-ı Edebiyye** (İstanbul 1307), **Hâtîrât-ı Eslâf** (1310), **Kitabhâne-i Edeb** (1313), **Mî'yârü'l-efkâr** (1316). Bunlardan son ikisi Mehmed Emin ile beraber hazırlanmıştır. Sonradan yayımlanan **Yüz Sene Yaşamak Çareleri**'ni de (İstanbul 1332) Mehmed Cemil adında bir arkadaşı ile birlikte Fransızca'dan çevirmiştir. Müellifin dört eserinin ise basılmadan kaldığı bilinmektedir. Bunlar **Heyâkil-i Kemâlât yahut Âbide-i İnsâniyyet**, **Feth-i Ce-**

lîl-i Konstantiniyye, **Ba'de'l-feth Cevâmi-i Şerîfeye Tahvil Olunan Kenâis ve İstanbul'un Ahvâl-i Kadîme-i Temeddün ve Ümrânı** adlarını taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Mehmed Râif, *Mir'ât-ı İstanbul I: Asya Yakası* (haz. Günay Kut – Hatice Aynur), İstanbul 1996; *Osmanlı Müellifleri*, III, 62-63; Babinger, *GOW*, s. 400, nr. 370; a.mlf. (Üçok), s. 434-435; a.mlf., "Quellen zur Osmanischen Kunstlergeschichte", *JAK*, I (1924), s. 35, not 9; Gövsa, *Türk Meşhurları*, s. 311; Hikmet Turhan Dağoğlu, "İstanbul Bibliyografyası", *YT*, sy. 64 (1938), s. 129; Günay Kut – Hatice Aynur, "Mir'ât-ı İstanbul Üzerine", *MÜTAD*, sy. 5 (1989), s. 271-282; Semavi Eyice, "Mehmed Râif", *DBİst.A*, V, 362-363 (maddenin yazımında Râif Bey'in oğlu Hakkı Râif Ayyıldız'ın verdiği notlardan faydalanılmıştır).

SEMÂVİ EYİCE

MEHMED RÂSİM, Eğrikapılı (ö. 1169/1756)

Osmanlı hattatı.

1099'da (1688) dünyaya geldi. İstanbul'un Eğrikapı semtinde doğduğu için bu lakapla anılmaktadır. Babası aynı semtteki Molla Aşkî Mescidi'nin imamı hattat Yûsuf Efendi'dir. Suyolcuzâde Mehmed Necib Efendi'nin, doğumuna düşürdüğü Farsça "Bâd nâm-âver-i irfân Mehmed Râsim" mısraını Mehmed Râsim sonradan kullandığı şahsî mührüne kazdırmıştır. Çocukluğunda tahsili esnasında babasından sülûs-nesih yazılarını öğrendikten sonra onun izniyle Hâşimîzâde Yedikuleli Seyyid Abdullah Efendi'den derse başladı. Aklâm-ı sittenin her nevini ayrı ayrı meşkederek on sekiz yaşında icâzetnâme aldı ve hocasının takdirini kazandı.

Galata Sarayı'nın 1126 (1714) yılındaki açılışında Mehmed Râsim, Sadrazam Şe-

hid Ali Paşa tarafından buraya muallim tayin edildi ve yıllarca pek çok talebeye hüsni-hat meşketti. Fakat bütün hat üstatları gibi Topkapı Sarayı'na hoca olarak nakli arzusunu taşıyan Mehmed Râsim bu emeline ancak 1150'de (1737) erişebildi. Ta'lik hattatı Nûr Mustafa Efendi'nin ölümüyle açılan hat muallimliği Galata Sarayı'na ek olarak Mehmed Râsim'e verildi. Kendisinden sonra da Topkapı Sarayı'na hat hocası olacak hattatların Galata Sarayı'ndan naklen tayinleri bir teamül haline geldi. Aynı zamanda Sarây-ı Âmire kâtipliğine de getirilen Mehmed Râsim'e buradaki diğer hat üstatları ile birlikte ilk defa olarak hırka-i şerifi ziyaret şerefine verildiği *Tuhfe-i Hattâtîn* nakletmektedir. 14 Şâban 1169'da (14 Mayıs 1756) veremden ölen Râsim Efendi Eğrikapı dışındaki kabristana gömüldü. Hâlâ duran kitâbesi, talebesi Mestçizâde Ahmed Efendi tarafından devrinin celi sülûs üslûbuyla yazılmıştır.

Mehmed Râsim hayatı boyunca altmış mushaf, 1000 kadar en'âm ve Kehf süresi, delâilü'l-hayrât ve vakfiye, hilye, kıta ve murakka', mesâbih-i şerif, meşârik-i şerif yazdı. Eserlerini o devrin meşhur müzehhipleri olan Haydarpaşalı İbrâhim Çelebi, Drağmanlı Süleyman Çelebi, Bursalı Abdurrahman Çelebi ve Sultanselimli Reşid Mustafa Çelebi bezemişlerdir. Mehmed Râsim'in Mustafa Râkım öncesi anlayışa göre yazdığı celi sülûs kitâbelerden zamanımıza gelebilenleri, Azapkapı'daki Sâliha Sultan Sebili'nin altı beyitlik ve iki çeşmesinin yirmi iki beyitlik kitâbesi (1145/1732-33), Nuruosmaniye Camii cümle kapısındaki tarihsiz "İnne's-salâte ..." âyetidir. Bu sonuncusunun taşçı ustaların ihmali yüzünden aslına göre çok bozulduğunu nakleden Müstakimzâde, Sâliha Sultan kitâbesindeki "elif"lerin de zülfesiz olduğunu yazmaktaysa da bunların zültesi vardır. Muhtemeldir ki 1958 istimlâkinde yıkılan mektebin kitâbesi öyleydi. Müstakimzâde, Mehmed Râsim'in yazılarını Galata Sarayı'na hoca oluncaya kadar "Mehmed min telâmîz-i es-Seyyid Abdullah" yahud "Mehmed İmamzâde", ondan sonra "Mehmed Râsim" veya "Mehmed Râsim İmamzâde", kırk yaşından itibaren sadece "Mehmed Râsim" olarak imzaladığını belirtmektedir. Ancak bu ayırma uymayan imzalı eserlerine de rastlanmaktadır. İmamzâde Mehmed imzasıyla yazdığı bazı kıtalarının aynı ismi taşıyan diğer bir hattatla karıştırıldığı da görülmüştür.

Üstatların yazılarını taklit etmekte büyük başarı gösteren Mehmed Râsim, ta'-



Eğrikapılı
Mehmed
Râsim
Efendi'nin
sülûs-nesih
kıtası
(İÜ Ktp.,
AY, nr. 6487)

lik hattını Hekimbaşı Kâtibzâde Mehmed Refî Efendi'den öğrenip elli iki yaşındayken icâzet aldı, kendisi de Refî Efendi'ye sülûs ve nesihden icâzet verdi. Ender görülen bu vaka için zamanında şu tarih düşürülmüştür: "Yazar tebrîki târihin bu iki izn için hâme / İcâzet birbirinden aldı iki kâmil-i dâna." Râsim Efendi, hurde ta'lik hattı ile bazı risâleler ve *Enmûze-cü'l-lebîb* isimli kitabı istinsah ettiyse de bu eserlerin akıbeti belli değildir.

Medrese mezunu olduğu, Arapça ve Farsça'ya hâkimiyeti bulunduğu anlaşılan Mehmed Râsim'in seksen dört sayfa hacmindeki divançesi ve münşeât örneklerinin toplandığı bir yazma nüsha zamanımıza kadar gelmiştir (İÜ Ktp., TY, nr. 9632). Bu divançe Râsim Efendi'nin şiir ve inşâ sahasında da başarılı olduğunu göstermektedir. Eserde kaside, gazel ve şarkı neveleri dışında birçok tarih manzumesi, münşeatta ise arz-ı hâl ve mektup numuneleri yer almaktadır. Nakşibendî tarikatına mensup bulunan Râsim Efendi hayatı boyunca kalemini abdestsiz halde divitine sokmamış olmasıyla da tanınır.

Mehmed Râsim, başta Sultan III. Ahmed ve I. Mahmud gibi sanat hâmisi padişahlar olmak üzere devrinin sadrazamlarından ve devlet adamlarından takdir ve alâka görmüş, çağının reisü'l-hattâtini kabul edilmiştir. Ancak münşeâtındaki bazı belgelerden zaman zaman geçim sıkıntısı çektiği anlaşılmaktadır.

Sanat hayatı boyunca meşk ve tâlim tarafı ağır basan ve 1000 kadar hattat yetiştirdiği rivayet edilen Mehmed Râsim Müstakimzâde gibi bir hat ve hattatlar tarihi yazarına hocalık etmiş olduğu için *Tuhfe-i Hattâtîn*'de kendisinden tafsilâtı olarak bahsedildiği gibi doksan dört öğrencisinin biyografisine de geniş yer verilmiştir. Bunlar arasında Mestçizâde Ahmed, Fethiyeli Ahmed Hıfzı (Şeyh Hamdullah'tan bu yana devam eden hattatlar şeceresi bu zat yoluyla zamanımıza kadar gelmiştir), Mehmed Hıfzı, Mustafa b. Hasan, Abdülkadir Hamdi, Abdurrahman Hilmi ve Bağdâdî İsmâil Enverî efendiler ilk hatırlanacak olanlardır. Râsim Efendi sanat hayatı boyunca Hâfız Osman'ın üslûbuna bağlı kalmıştır.

Kendisinden yazı isteyenleri reddetmeyen Râsim Efendi'nin müze ve hususi koleksiyonlarda bulunan eserleri arasında Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki mushaf (Yeniler, nr. 126), yirmi bir cüzü yazılmış eksik mushaf (Emanet Hazinesi, nr. 273), Amme cüzü (Emanet Ha-

zinesi, nr. 271), iki en'âm (Emanet Hazinesi, nr. 395; Yeniler, nr. 894); Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ndeki mushaf (nr. 466), en'âm (nr. 1449), murakka' (nr. 2440, 2468); İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki murakka' (AY, nr. 6515, 6922); Sakıp Sabancı Müzesi'ndeki murakka' (nr. 377) ve en'âm (nr. 407) sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Sâlim, *Tezkire*, İstanbul 1315, s. 277-279; Suyolcuzâde, *Devhatü'l-küttâb*, s. 52-53; Müstakimzâde, *Tuhfe*, s. 203-204, 465-470, 722; *Sicill-i Osmânî*, II, 349; Habîb, *Hat ve Hattâtân*, İstanbul 1305, s. 145-147; Cl. Huart, *Les calligraphes et les miniaturistes de l'orient musulman*, Paris 1908, s. 168-169; Fethi İsfendiyağolu, *Galatasaray Tarihi*, İstanbul 1952, s. 475-477; Şevket Rado, *Türk Hattatları*, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 155-156; Ali Alparslan, *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi*, İstanbul 1999, s. 74-76; M. Uğur Derman, *Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonundan Seçmeler*, İstanbul 2002, s. 108-111; Muhittin Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*, İstanbul 2003, s. 145-148; M. Cavid Baysun, "Eğrikapılı Râsim Efendi", *TD*, VII/10 (1954), s. 1-16.



M. UĞUR DERMAN

MEHMED RÂSİM AĞA

XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde görev yapan Hassa başmimarı.

İnşa ve tamir kayıtlarında "es-Seyyid Mehmed" mührünü kullanan Mehmed Râsim Ağa'nın doğum ve ölüm tarihi bilinmemektedir. 9 Ağustos 1820 tarihinde Ali Rizâ Ağa'nın yerine tayin edildi (BA, Cevdet-Saray, nr. 1512). Tayin yazısında ismi Aksaraylı Hâce (Hoca) Mehmed Efendi şeklinde geçmektedir. Hoca unvanı sebebiyle mühendishânede bir müddet hocalık yapmış olduğu anlaşılmaktadır. Başmimarlığının ilk aylarında kullandığı "Bende Hâce Mehmed Sermi'mârân-ı Hassa" imzasını bir süre sonra "Bende Mehmed Râsim Sermi'mârân-ı Hassa" olarak değiştirmiş, ancak "Seyyid Mehmed" imzasını değiştirmemiştir.

Hassa başmimarlığını 1824 yılına kadar sürdüren Mehmed Râsim Ağa 1821'de Yedikule İmrahor İlyas Bey Camii tamiratını yapmış (TSMA, nr. D 5175), aynı yıl içinde Tersâne-i Âmire'de bir değiirmen ve zahire ambarı inşa etmiştir (BA, Cevdet-Bahriye, nr. 5619). Yine Tersâne-i Âmire için Suitan II. Mahmud'un emriyle yeni bir havuzun inşasını daha sonra başmimar olacak Seyyid Abdülhalim Efendi ile birlikte gerçekleştirmiş, yapımına 13 Mart 1822'de başlanan havuz (BA, D.BŞM, nr.

8876) Abdülhalim Efendi'nin göreve başladığı 1824'te tamamlanmıştır. Galata Sarayı'nın yanmış olan camisini 25 Nisan 1822'de yeniden inşa edip sarayla birlikte etrafını düzenlemiştir (BA, Cevdet-Saray, nr. 1802).

Mehmed Râsim Ağa döneminde başmimarların ve mimar halifelerinin yeterli gelirlerinin olmadığı, bu sebeple geçim sıkıntısı içinde buldukları gerekçesiyle mimarların binalardan aldıkları harç ve avâidler yeniden düzenlenmiştir (BA, HH, nr. 29125). Buna göre İstanbul'da suriçi, Eyüp, Üsküdar ve Boğaziçi'nde Rum, Ermeni ve yahudi tebaanın yaptıracağı büyük binalardan 120, orta büyüklükte binalardan 60 ve küçük binalardan 20 kuruş avâid alınması, tamiratlarda ise bu miktarların yarısının uygulanması kararlaştırılmıştır. Toplanan avâidin her ay onda sekizinin mimar halifelerine dağıtılması ve başmimarın harcamalarında kullanılmak üzere kale inşaları hariç mirî ve evkaf binalarından binde beş oranında bir harç alınması uygun görülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA :

TSMA, D. 5175, 1236/1820-21; BA, Cevdet-Bahriye, nr. 5619; BA, D.BŞM, nr. 8876; BA, Cevdet-Saray, nr. 1512, 1802; BA, HH, nr. 29125, 1237 /1821-22; Mustafa Cezar, "Sanatta Batıya Açılış Döneminde Mimarlar", *9. Milletler Arası Türk Sanatları Kongresi*, Ankara 1995, I, 479-488; a.mlf., "19. Yüzyılda Önemli İşlere İmzasını Atmış Bir Mimarımız: Abdülhalim Bey", *19. Yüzyıl İstanbul'unda Sanat Ortamı*, İstanbul 1996, s. 95-108; M. Zarfî Orgun, "Hassa Mimarları", *Arkitekt*, sy. 12, İstanbul 1938, s. 334-340; Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Osmanlı'da Baş Mimarlar", *Türk Dünyası Kültür Atlası: Osmanlı Dönemi*, İstanbul 2002, IV, 250-326; a.mlf., "Mehmed Rasim Efendi", *Yasamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, II, 176.



SELMAN CAN

MEHMED RÂŞİD EFENDİ

(bk. RÂŞİD MEHMED EFENDİ).

MEHMED RAUF

(1875-1931)

Servet-i Fünûn dönemi hikâye ve romancısı.

12 Ağustos 1875'te İstanbul Balat'ta Kesmekaya mahallesinde dünyaya geldi. Babası Kütahya doğumlu Hâfız Ahmed Şükrü Efendi'nin son görevi İstanbul Liman Dairesi'nde mühimme müdürlüğüdür. İlk öğrenimini Defterdar mahalle mektebinde yaptıktan sonra önce Eyüp

Rüşdiyesi'ne, 1884'te Soğukçeşme Askeri Rüşdiyesi'ne, 1888'de Bahriye Mektebi'ne kaydolun Mehmed Rauf 1894'te mülâzım-ı sâni rütbesiyle buradan mezun oldu ve Girit'in Suda Limanı'nda bulunan eğitim gemisinde sekiz ay staj görüp İstanbul'a döndü. 1895'te Kiel Kanalı'nın açılış töreni için Hamburg'a gitti. Seyahat dönüşü Girit'te sekiz ay daha kaldıktan sonra İstanbul'a tayin edildi. Sırasıyla Mu'n-i Zafer ve Avnullah korvetlerinde, Tarabya'daki karakol gemisinde, Bozcaada ve Süreyyâ gemilerinde, 1899 yılında yüzbaşılığa terfi ederek Necm-feşan gambotunda görev yaptı. 1902'de Şat gambotuna, 1904'te protokol memurluğuna, 1905'te Mekteb-i Bahriye kitâbet muallimliğine getirildi. II. Meşrutiyet'in ilânı üzerine yapılan genel terfi sırasında sol kolağası oldu. II. Meşrutiyet'ten sonra imzasız olarak yayımladığı *Bir Zambak'ın Hikâyesi* adlı pornografik romanının 21 Mayıs 1910'da yasaklanıp toplatılmasının ardından askerî mahkemeye altı ay hapis cezasına çarptırıldı. Bu olaydan sonra askerlikle ilişkisi tamamen kesildi. 1920'de Şule Neşriyat Evi adıyla bir yayınevi açan Mehmed Rauf, 1 Kasım 1921 – 2 Mart 1922 tarihleri arasında *Vakit* gazetesi yazarı sıfatıyla İtalya'da bulundu. 1926'da kısmi bir felç geçirdi; 1928'de ikinci bir felç şuurunu kaybetmiş olarak onu yatağa düşürdü. Hastalığının ilerlemesi üzerine kaldırıldığı Cerrahpaşa Hastahanesi'nde 23 Aralık 1931'de öldü ve Maçka'daki aile kabristanında toprağa verildi.

Mehmed Rauf'un edebiyata eğilimi küçük yaşta okuduğu kitaplar ve babasıyla gittiği tiyatrolarla başladı. Önceleri Türk ve Batı edebiyatlarıyla ilgili eserleri okumaya, hatta bildiği İngilizce ve Fransızca ile bazılarını Türkçe'ye tercüme çalışmaları Mehmed Rauf edebî zevki geliştikçe George Ohnet, Octave Feuillet, Alphonse Daudet, Emile Zola, Gustave Flaubert gibi realist yazarlara yönelir. İzmir'de *Hizmet* gazetesini çıkaran, eserlerini okuyarak hayran olduğu Halit Ziya'ya (Uşaklıgil) gönderdiği "Düşmüş" adlı hikâyesi aynı gazetede yayımlandığında henüz on altı yaşındaydı. Mektuplarla kurulan bu dostluk Halit Ziya'nın İstanbul'a gelişiyle daha da ilerler. Fransızca bilgisi, okuma sevgisi ve bizzat tanıştıktan sonra Halit Ziya'nın özel kütüphanesinden faydalanma ve onunla fikir alışverişinde bulunma imkânı ona edebî hayatında yepyeni ufuklar açar. Bu ilişki staj için Girit'e gitmesine kadar kesintisiz devam eder. Bu dönemde Rauf

Vicdânî takma adını kullanan Mehmed Rauf'un ilk uzun hikâye denemelerinden biri olan "Garâm-ı Şebâb" da Halit Ziya'nın yardımıyla *İkdam* gazetesinde yayımlanır. Ardından *Mekteb* mecmuasına gönderdiği M. R. imzalı bir mektupla eski edebiyat taraftarlarına karşı girişmiş oldukları mücadelede yeni edebiyat taraftarlarını desteklediğini ifade eden Mehmed Rauf'un mecmuaaya davet edilmesiyle buradaki edebî faaliyeti başlar. Servet-i Fünûn topluluğuna katılmasına kadar edebî faaliyetlerini yoğun biçimde sürdürdüğü *Mekteb* mecmuasını Cenab Şahabeddin'in 1897'de Cidde'ye gitmesi üzerine bir müddet tek başına yönetir.

1897 yılından itibaren *Servet-i Fünûn* mecmuasında yaklaşık beş yıl süren hikâye, roman, mensur şiir, makale ve incelemeler kaleme aldığı yıllar Mehmed Rauf'un edebî hayatının en önemli dönemini teşkil eder. Bu devrede vermiş olduğu edebî eserlerle edebî şahsiyetinin zirvesine ulaşmış ve daima onlarla anılgelmıştır. Bu sırada Prosper Mérimée, Alphonse Daudet ve Catulle Mendès'ten hikâyeler tercüme eden Mehmed Rauf'un ilk romanı *Ferdâ-yı Garâm* ile sanatının zirvesi kabul edilen ve psikolojik roman tekniğinin edebiyatımızdaki başarılı örneklerinden sayılan *Eylül* ve bu romandan sonra en çok tanınan eseri *Siyah İnciler*'de toplayacağı mensur şiirleri ayrıca edebî tedkikleri, Türk, İngiliz ve Fransız edebiyatlarıyla ilgili makaleleri, eleştiri yazıları ve tiyatroya dair makaleleri bu mecmuada yayımlanmıştır.

1901'de *Servet-i Fünûn*'un tatil edilmesinin ardından II. Meşrutiyet'e kadar sessiz kalan Mehmed Rauf, Meşrutiyet'in ilânından sonra tekrar yazı hayatına geri döner; ancak artık yeni bir edebiyat anlayışı ve yeni bir edebî nesil vardır. 1908'den 1927'ye kadar sürecek olan bu devrede *Servet-i Fünûn*, *Resimli Kitab*, *Musavver Hâle*, *Musavver Muhît*, *Şehbâl*,



Mehmed Rauf

Şiir ve Tefekkür, *Şebâb*, *Resimli Ay*, *Sevimli Ay*, *Güneş* mecmualarıyla *Tanın*, *Yeni Ses*, *Cumhuriyet*, *Peyâm* (*Peyâm-ı Edebî*), *Pâyitaht*, *Vakit* gazetelelerinde yazar ve *Mahasın*, *Süs*, *Gelincik* ve *Sinema Yıldızı* adlarında dört magazin mecmuası yayımlar.

Bu kadar değişik mecmua ve gazetede yazmış olmasına rağmen onun için artık bir unutulmuş devresi başlamıştır. Mehmed Rauf'un bu tecrit edilmiş arkaında hayatının mihveri denilebilecek aşkları ve bohem hayatı yatmaktadır. Özellikle *Bir Zambak'ın Hikâyesi*'nin yayımlanmasının ardından gelişen olaylar Mehmed Rauf'un edebî itibarını derinden sarsar ve askerlikten uzaklaştırılmasının arkasından hayatını yazılarıyla kazanmak zorunda kalır. Edebî hayatının bu devresinde kaleme aldığı on bir romanın bir kısmı tefrika edildikten sonra kitap haline gelmiş, "Harâbeler" ve "Kâbus" adlı iki romanı ise tefrika halinde kalmıştır. Mehmed Rauf'un bu dönemdeki eserlerinde dikkati çeken husus, önceki romanlarından farklı olarak platonik aşktan çok maddî aşkın ön planda olmasıdır. Diğer taraftan mensur şiirlerindeki azalma da artık hassasiyete eskisi kadar önem vermediğinin bir göstergesidir.

II. Meşrutiyet'in ardından tiyatro ile ilgili faaliyetlere de girişen Mehmed Rauf makaleler yazar, adapteler yapar, Sahne-i Osmâniyye ile 1914'te kurulan Dârülbeydâi'nin yönetim kurullarında görev alır. Bu devrede beşi telif ve on tanesi adapte on beş piyes yazmıştır.

Mehmed Rauf, çıkardığı mecmualar başta olmak üzere bu dönemde kadınlara yönelik çeşitli magazin yazılarıyla doğrudan kadınlar hakkında bazı makaleler kaleme almıştır. Edebî bir değeri olmasına rağmen bunların çoğu kadınların sosyal hayatta daha etkili rol almalarının, hatta Türk kadınının tiyatrodaki sahneye çıkmasının gerektiğini söyleyecek kadar devri için yeni ve ileri fikirler ihtiva eder.

Mehmed Rauf'un eserlerindeki ortak özellik ana tema olarak genellikle aşırı bir hassasiyet (santimentalizm), alınganlıklar, marazî ve sonu intiharlara varan karşılıksız aşklar, hastalık, ölüm fikri ve bunların vermiş olduğu kötümser atmosferin işlenmiş olmasıdır. Bunlara yine aşırı derecede müzik düşkünlüğünün de (melomani) eklendiği görülür. Eserlerinde sıkça rastlanan ruh tahlillerinde de aşırılık vardır. Kahramanlar ise hemen hemen aynı tiplerdir. Bunlar Batılı hayat tarzını benimsemiş, müziği seven, aşırı hassas,

aşk için yaşayan bohem insanlardır. İstisnâî olarak birkaç eserinde mahallî renklerin, geçim sıkıntısının ve vatan aşkının işlenmiş olduğu görülür. Bunların dışında kahramanlarının geçim kaygıları yok gibidir. Mehmed Rauf, Servet-i Fünûn edebî topluluğu içinde dili en sade olan yazardır. Zira diğerlerine nazaran üslûpçuluğu pek başaramamıştır. Bu fark, birbirini imlâdan üslûba kadar kontrol eden Servet-i Fünûn edebî topluluğunun dağılışından sonra daha da belirginleşir.

Eserleri. Mehmed Rauf'un hepsi de İstanbul'da yayımlanan çeşitli eserleri vardır: *Roman. Eylül* (1899), *Ferdâ-yı Garâm* (1913), *Genç Kız Kalbi* (1914), *Karanfil ve Yasemin* (1924), *Böğürtlen* (1926), *Define* (1927), *Son Yıldız* (1927), *Cerîha* (1927), *Kan Damlası* (1928), *Halâs* (1929), *Hikâye. İhtizâr* (1909), *Âşıkane* (1909), *Son Emel* (1913), *Hanımlar Arasında* (1914), *Bir Aşkın Tarihi* (1915), *Üç Hikâye* (1919), *İlk Temas İlk Zevk* (1922), *Aşk Kadını* (1923), *Eski Aşk Geceleri* (1927). **Mensur şiir.** *Siyah İnciler* (1901). **Oyun.** *Ferdî ve Şürekâsı* (1909, Halit Ziya'nın aynı adlı romanından uyarlama), *Pençe* (1909), *Cidal* (1911), *Sansar* (1920). Bunlardan başka dergi ve gazetelerde kalan hâtıra tarzındaki bir kısım yazıları *Edebî Hatıralar* (haz. Mehmet Törenek, İstanbul 1997) ve *Mehmed Rauf'un Anıları* (haz. Rahim Tarım, İstanbul 2001) adıyla yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Hüseyin Cahid [Yalçın], *Kavgalarım*, İstanbul 1326, tür.yer.; a.mlf., *Edebî Hatıralar*, İstanbul 1935, s. 61-65, 152-153; *Neusâl-i Milli* 1330, İstanbul 1332, s. 225-226; Halid Ziya Uşaklıgil, *Kırk Yıl*, İstanbul 1936, I-V, tür.yer.; a.mlf., *Sanata Dâir*, İstanbul 1955, III, 281-289; L. Sami Akalin, *Mehmet Rauf*, İstanbul 1953; Özdemir Nutku, *Darübedayi'in Elli Yılı*, Ankara 1969; Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*, Ankara 1969, s. 13-25; Erdoğan Coşkun, *Mehmet Rauf*, İstanbul 1976; Niyazi Akı, *Türk Tiyatro Edebiyatı Tarihi I: Başlangıçtan Cumhuriyet Devrine Kadar*, İstanbul 1989, s. 219, 222, 224, 230; Mustafa Özbalcı, *Mehmed Rauf'un Romanlarında Şahıslar Kadrosu*, İstanbul 1997; Rahim Tarım, *Mehmed Rauf (Hayatı, Sanatı, Eserleri)*, Ankara 1998; a.mlf., *Mehmet Rauf'un Hayatı ve Hikâyeleri Üzerine Bir Araştırma*, Ankara 2000; Mehmet Törenek, *Roman ve Hikâyeleriyle Mehmet Rauf*, İstanbul 1999; Zeynep Keriman, "Mehmed Rauf", *TDEA*, VI, 214-216; Metin And, "Tanzimat ve Meşrutiyet'te Tiyatro Yazarlığı", *TCTA*, VI, 1625.



RAHİM TARIM

MEHMED REFÎ, Kâtibzâde

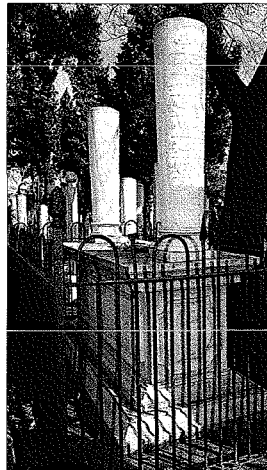
(bk. KÂTİBZÂDE MEHMED REFÎ).

MEHMED REFİK EFENDİ

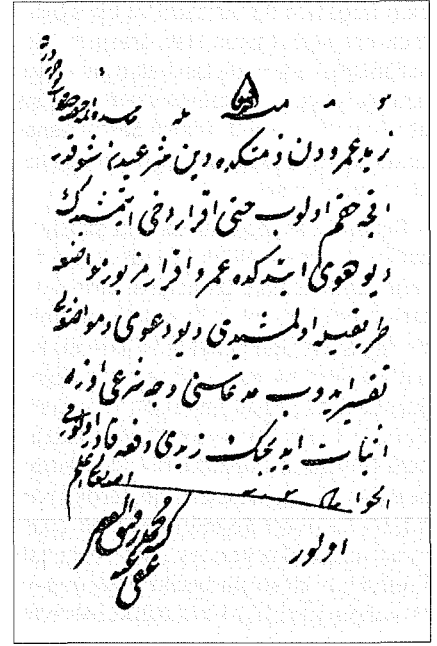
(1814-1871)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Bosna'da Rogatica'da (Çelebipazarı) doğdu. Hacıabdîç ailesine mensup olup babası Ali Efendi'dir. İlk öğrenimini tamamladıktan sonra Saraybosna'ya gidip akrabası Mustafa Efendi Gloce'nin himayesine girdi. Travnik (Bosna-Hersek) kadî nâibliğine tayin edilen Mustafa Efendi ile birlikte oraya gitti (1825) ve tahsilini orada sürdürdü. Ardından Saraybosna'ya dönerek Kurşumliya (Kurşunluca) Medresesi'ne (Gazi Hüsrev Bey Medresesi) girdi. Buradaki öğrenimi 1832 yılına kadar devam etti. Aynı yıl Bosna kadılığı görevinde bulunan Ispartalı Hüseyin Efendi onu Saraybosna Mahkemesi kâtipliğine getirdi ve kadılık görevini tamamladıktan sonra 1833'te beraberinde İstanbul'a götürdü. Hüseyin Efendi'nin desteğiyle tahsilini sürdüren Mehmed Refik Efendi, Akşakallı Müzellef Ahmed Efendi'den icâzet aldı. 1837'de aynı zamanda kayınpederi olan Hüseyin Efendi'nin Şam kadılığına tayini üzerine onunla birlikte Şam'a gitti. Burada Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin görüşleri çerçevesinde tasavvufa meyiletti. 1838'de kayınpederi Şam'da vefat edince ailesiyle beraber İstanbul'a döndü. 1840'ta bir süre fahri olarak Evkaf Teftişi Kalemî'nde, ardından meşihata bağlı fetvahânedede çalıştı. Bir yıl sonra İstanbul'daki Eyüp Mahkeme-i Şer'iyesi'ne kadî olarak tayin edildi ve bu görevde üç yıl kaldı. 1844'te Varna (Bulgaristan) kadılığına getirildi, burada bir yıllık görevini tamamlayarak İstanbul'a döndü. 1845'te meşihata bağlı yüksek fetva makamında kalem kâtipliğine, aynı yılın ramazan ayında Meşrebzâde Mehmed Ârif Efendi'nin



Mehmed Refik Efendi'nin Fâtih Camii haziresindeki mezarı



Mehmed Refik Efendi'nin bir fetvası

ayrılmasıyla boşalan fetva emini makamına bizzat Şeyhülislâm Mekki'zâde Mehmed Âsım Efendi tarafından tayin edildi. Genç sayılabilecek bir yaşta böyle yüksek bir makama tayini itirazla karşılandıysa da bunlardan bir sonuç çıkmadı. 1847'de Bosna mollası unvanını, bir yıl sonra İzmir pâyesi, 1849'da Edirne pâyesi, bir yıl sonra Haremeyn-i muhteremeyn pâyesi ve 1854'te de İstanbul pâyesini aldı. İki yıl sonra fetva emini görevinden ayrılıp Evkâf-ı Hümâyun müfettişliğine getirildi. 1857'de Anadolu ve Rumeli kazaskerliği müsteşarı oldu. Bir yıl sonra yeniden fetva emini makamına getirilip aynı yılın ramazan ayında Anadolu kazaskerliği görevine tayin edildi. 1865'te Meclis-i İntihâb-ı Hükâmü'ş-Şer' başkanı oldu ve Meclis-i Ahkâm-ı Adliyye üyeliğine getirildi. Aynı yıl kendisine Rumeli pâyesi verildi ve hacca gitti.

Mehmed Refik Efendi 27 Rebîülevvel 1283'te (9 Ağustos 1866) şeyhülislâm oldu. Bu makamda bir yıl dokuz ay dokuz gün kaldı ve 30 Nisan 1868'de azledildi. Bu arada Meclis-i Âlî üyeliği yaptı. 19 Nisan 1871'de vefat etti. *Sicil-i Osmânî*'de ölüm tarihi yanlış olarak 4 Safer 1288 (24 Nisan 1871) olarak zikredilir (II, 415). Kabri Fâtih Camii'nde Fâtih Sultan Mehmed'in türbesi civarındadır. Doğum yeri

olan Rogatica'da bir cami ve bir sıbyan mektebi yaptırmıştır. Halk arasında "Şehislâmiyye" adıyla da tanınan cami ve yanındaki sıbyan mektebine vakıflar tahsis etmiştir. Bu cami II. Dünya Savaşı esnasında tahrip edildiğinden günümüze kadar ulaşmamıştır.

Dönemin kaynaklarında ilmî şahsiyeti övülen Mehmed Refik Efendi devlet tarafından Murassa' Osmânî ve birinci derece Mecîdî nişanları ile ödüllendirilmiştir. İlgili alanı fıkıh olmakla birlikte bu konuda önemli bir eser yazmamıştır. Yalnız Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin *Fetâvâ-yı Fezziyye* adlı Türkçe eserindeki fetvaların mesnetlerini fıkıh kitaplarından yaptığı nakillerle gösterdiği *Nukûlü'l-Fetâvâ'l-Fezziyye* adlı bir çalışması vardır. Söz konusu eser Feyzullah Efendi'nin kitabıyla birlikte *Fetâvâ-yı Fezziyye maa'n-nukûl* adıyla neşredilmiştir (İstanbul 1266).

BİBLİYOGRAFYA :

Muvakkit, *Târîh-i Bosna*, Sarajevo Orientalni Institut, nr. 3459, IV, 74; *Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye* (1294), def'a 32, s. 83; *Sicill-i Osmânî*, II, 415; *İlmiyye Salnâmesi*, s. 596-599; Mehmed Handžić, *Književni Rad Bosansko-Hercegovačkih Muslimana*, Sarajevo 1934, s. 18-19; a.mlf., *Pogled na Sudstvo u Bosni i Hercegovini za Vrijeme Turske Vlasti*, Sarajevo 1941, s. 2, 14, 15; Alija Bejtić, *Rogatica-Monografija*, Rogatica 1966, s. 38, 41, 42; Danişmend, *Kronoloji?*, V, 155; Hazim Şabanović, *Književnost Muslimana BiH na Orijentalnim Jezicima*, Sarajevo 1973, s. 582-583; Fehim Nametak, *Fadil-paşa Šerifović Pjesnik i Epigrafičar Bosne*, Sarajevo 1980, s. 222-224; a.mlf., *Pregled Književnog Stvaranja Bosansko-Hercegovačkih Muslimana na Turskom Jeziku*, Sarajevo 1989, s. 241-242; Mustafa Čeman, *Bibliografija Bošnjačke Književnosti*, Zagreb 1994, s. 61, 514, 542, 572; Hamdija Kreševljaković, "Rogatica", *Novi Behar*, III/21, Sarajevo 1930, s. 326-328; Kasim Dobrača, "Mehmed Refik-Efendi Hadžiabdić Šejhul-Islam", *Anali GHB*, V-VI (1978), s. 99-115.



MUHAMMED ARUÇI

MEHMED REŞAD

(bk. MEHMED V).

MEHMED REŞAD TÜRBESİ

İstanbul Eyüp'te
XX. yüzyılın başlarında
inşa edilen türbe.

Sultan V. Mehmed 3 Temmuz 1918 tarihinde vefat ettiğinde kendi isteği doğrultusunda Eyüp'te Haliç kıyısında Mimar Kemâleddin'e yaptırdığı türbesine

defnedilmiştir. Bazı kaynaklarda türbenin 1912'de tamamlandığı belirtilmekte, içindeki bir yazının altında ise 1332 (1914) tarihi yer almaktadır (Önkal, s. 284). İstanbul'da inşa edilmiş son hânedan türbesi olan yapı sur dışında yer alan tek sultan türbesi olmasıyla da içinde bulunduğu gruptan ayrılır. Hemen yanbaşına yine sultanın isteğiyle yaptırılmış olan ilkokul, mezar yapıları ile bir arada düşünülen mektep, medrese gibi eğitim kurumlarının yerini almış gibi görünmektedir. Öte yandan türbenin bulunduğu yer ve yanındaki ilkokulun, sultanın ebedî uykusunu su ve çocuk sesleri arasında uyuma arzusunun bir sonucu olduğu rivayet edilmektedir. Batı eğitimi modellerine göre şekillenen, başarıyla çözümlenmiş bir plana sahip ilkokulun kuzeyine bitiştirilen mescid din eğitiminin ilk öğretimde hâlâ etkin rol oynadığına işaret etmektedir. Millî mimarlık üslûbunun özelliklerini yansıtan tasarımı ile yapı Eyüp'ün silüetine başarıyla uydurulmuştur. Türbenin Ömer Vasfi Efendi'nin elinden çıkan kitâbesi, Cumhuriyet'e intikal eden tesis ve yapıların üzerinde bulunan Osmanlı hânedanını temsil eden kitâbe, tuğra vb. unsurların kaldırılmasına yönelik kanun maddesi neticesinde kazınarak tahrip edilmiştir.

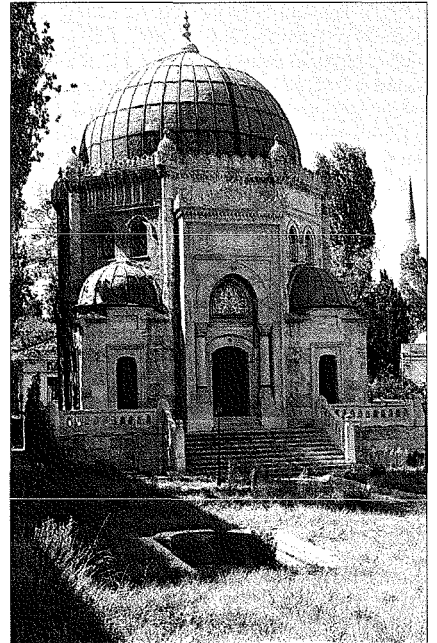
Mehmed Reşad Türbesi, Osmanlı hânedanının himaye ettiği mimarının son dönemine damgasını vuran Osmanlı neo-klasik üslûbunun mezar yapılarındaki en önemli temsilcisidir. Bu akımın önde gelen isimlerinden biri olan Mimar Kemâleddin'in bu yapısı esasen sekizgen planlı olmakla birlikte girişin iki yanına yerleştirilen, tromplarla örtülü üçgen planlı hücrelerle taban planında bozuk altıgene dönüşür. Üst katta görülen sekizgen plan kubbe ile örtülü ana mekânın kurgusunu yansıtır. Düzgün bir iççilik gösteren küfeki taşından inşa edilmiş yapı, ön cephesine yerleştirilen on basamaklı merdivenle ulaşılan bir kaide üzerinde yükselmektedir. Bu kaide, yapının çevresinde Kanûnî Sultan Süleyman Türbesi'nin çevresindeki revakın örtüsüz benzeri olan bir podyum oluşturmaktadır. Türbenin alt katı iri silmelerle çerçevelemiş, birer atkı ile ikiye bölünmüş, ancak alınlıkları dolgun bırakılmış sivri kemerli büyük boyutlu pencereleriyle masif bir görüntü sergilerken köşeleri sütunçelerle yumuşatılan üst katta ikili pencere grupları ile daha hareketli bir tasarım göze çarpar. Rûmî istifleriyle bezeli pencere alınlıkları ve alemlerle taçlandırılan sütunların baş-

lıklarını da oluşturan mukarnaslı saçak frizi ve taç oluşturan tepelikli kuşak dış yüzeyde taş işçiliğinden örnekler sergiler. Doğrudan duvarlara oturan hafifçe sivriltilmiş kubbe kurşun kaplı olup tepesinde bir alem bulunmaktadır.

Yapıda dikkat çeken giriş cephesi bir çıkma yapan anıtsal taçkapiyla değerlendirilmiştir. Yayvan kemerli giriş açıklığı iki sütunun taşıdığı sivri kemerli bir niş içine alınmıştır. Klasik üslûbun özelliklerini taşıyan kapının üst kısmındaki dikdörtgen panoya Hattat Ömer Vasfi Efendi'nin besmelesi hakkedilmiştir. Panonun alt kısmında hattat ketebesiyle birlikte türbenin inşa tarihine işaret eden 1332 (1914) tarihi okunur. Kapı nişinin kemer aynasında da müsennâ olarak Sâd sûresinin 50. âyeti yazılmıştır.

Türbenin içi, üst sıra pencerelerin altına kadar ulaşan çini kaplamalarla klasik Osmanlı tarzını hatırlatır. Çiniler yapı için özel olarak tasarlanmış olup desenleri, Osmanlı neo-klasik üslûbunun ilham aldığı XVI. yüzyıl örneklerinin kopyalarıdır. Bu dönemin tanınmış sanatçılarından Kütahtalyalı Hâfız Mehmed Emin Efendi'nin atölyesinde üretildiği tahmin edilen, değişik desen ve boyutlara sahip çini panoların üstünde besmele ile birlikte Fecr sûresini içeren lâcivert zemin üzerine be-

Mehmed Reşad Türbesi – Eyüp / İstanbul



yaz renkli sülüs hatla yazılmış âyet kuşağı dolandır. Ayrıca kapı ve pencere açıklıklarının iç yüzeylerinde kullanılan çini süslemelerin oluşturduğu boşluklar kalem işi süslemelerle değerlendirilmiştir. Kubbe içinde altın yaldızlı zemin üzerine kırmızı, yeşil, beyaz ve mavi gibi parlak renklerle uygulanan rûmî motifli kalem işi süslemeler türbedeki bu dekorasyonun en çarpıcı kısmını oluşturmaktadır. Üst pencerelerin, vazodan çıkan lâle buketlerini yansıtan çok renkli vitray süslemeli alçı içlikleri ise son derece başarılı örneklerdir. Sultan Reşad'ın sandukasını çeviren pirinç şebeke de döneminin önemli örneklerinden olup üst kısmında esmâ-i hüsnâdan "yâ latîf" ve "yâ hâfız" ibareleri yer almaktadır. Türbede Sultan Mehmed Reşad ile birlikte başkadını Kâmurres Kadın (ö. 1921) ve oğlu Necmeddin Efendi (ö. 1913) medfundur.

BİBLİYOGRAFYA :

Recep Akakuş, *Eyyüb Sultan ve Mukaddes Emanetler*, İstanbul 1973, s. 234-237; Gönül Öney, *Türk Çini Sanatı*, İstanbul 1976, s. 105; Yavuz Yıldırım, *Mimar Kemalettin ve Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi*, Ankara 1981, s. 136-141; Oktay Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimârisi*, İstanbul 1986, s. 472; Tahsin Ömer Tahaoğlu, *İstanbul'da Osmanlı Türbelerinin Tipolojisi* (doktora tezi, 1988), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Yıldız Demiriz, *Eyüp'te Türbeler*, Ankara 1989, s. 75-77; a.m.f., "Mehmed V Türbesi", *DBİst.A*, V, 349; Hakkı Önkal, *Osmanlı Handedan Türbeleri*, Ankara 1992, s. 282-284; Mehmet Nermi Haskan, *Eyüp Tarihi*, İstanbul 1993, I, 260-262.



İSMAİL ORMAN

MEHMED RİFAT, Manastırlı (1851-1907)

Osmanlı devlet adamı,
oyun yazarı ve dilci.

Manastır'da doğdu. Atina muhacirlerinden alay kâtibi Râşid Efendi'nin oğludur. Mekteb-i Harbiyye'den kurmay yüzbaşı olarak mezun oldu (1872) ve aynı mektebe öğretmen olarak tayin edildi, bir süre sonra da kolaçalığına terfi etti. Harbiye'den sınıf arkadaşı olan Hasan Bedreddin Bey'le (Paşa) beraber gösterdikleri gayret ve yararlıklarla Mekâtib-i Askeriyye Nâzırı Süleyman Paşa'nın sevgisini kazandılar. Süleyman Paşa, Sultan Abdülaziz'in hal'edileceği gece Dolmabahçe Sarayı'nı kuşatmakla görevli Mekteb-i Harbiyye öğrencilerinden oluşan taburun başına bunları getirdi. Binbaşılığa yükselen Mehmed Rifat katıldığı 1877-1878 Osmanlı Rus Savaşı'nda esir düştü.

Barıştan sonra Eylül 1878'de İstanbul'a döndü. Sultan Abdülaziz'in hal'ine katılanlardan olduğu için II. Abdülhamid İstanbul'da bulunmasını uygun görmedi. Rütbesi kaymakamlığa yükseltilip Şam fırkasına tayin edildi. Bir daha İstanbul'a dönemedi ve son görev yeri olan Halep'te vefat etti.

Mehmed Rifat'ın edebiyat ve yayın hayatına atılmasında Nâmık Kemal'in etkisi olmuş, *İbret* gazetesinde "Bir Asker" takma adıyla ve kendi ismiyle yazılar yazmıştır. Mekteb-i Harbiyye'deki hocalığı sırasında askerî bilgilerin geliştirilmesi yanında millî duyguların güçlenmesine de katkıda bulunan *Çanta* dergisini çıkarmış (1290-1291), bundan dolayı kendisinden bir ara "Çanta müellifi" olarak da söz edilmiştir. Nâmık Kemal'in uyandırdığı edebiyat aşkıyla kendi başına ve Hasan Bedreddin'le birlikte tiyatro eserleri kaleme almış, çeviriler yapmıştır. 1873-1879 yılları arasında yayımlanan bu eserleriyle kuruluş aşamasındaki Türk tiyatro edebiyatına önemli katkılar sağlamıştır.

Eserleri. Tiyatro. 1. Görenek (İstanbul 1290). Nâmık Kemal'in *İbret* gazetesinde aynı isimle yayımlanan makalesinden (nr. 119, 7 Mart 1289 / 19 Mart 1873) yararlanarak "ahlâkımız dahilinde bir şey yazmak" düşüncesiyle kaleme alınmıştır. Göreneklerin fert ve toplum üzerinde bir baskı oluşturduğu tezinin işlenmek istendiği bu dramda konu kadınların giyim kuşamdaki yersiz harcamalarıyla sınırlı kalır. Yazar, piyesini çok iyi bulmakla beraber Battal Gazi gibi eski hikâyeleri okumak, orta oyunu seyretmek veya terbiye dışı sözler işitmekten daha faydalı olduğunu söyler. **2. Ya Gazi ya Şehid** (İstanbul 1291). Romantik dram türündeki eser Nâmık Kemal'in *Vatan yahut Silistre*'sinin etkisinde yazılmıştır. Vatan sevgisini aşılama ve askerliği sevdirmeye amacı taşıyan eserde vatan hizmetinden sonra bir kahraman olarak geri dönmenin gururu anlatılmaktadır. Nâmık Kemal bir mektubunda *Görenek*'le beraber bu eser üzerinde de durmuştur (*Nâmık Kemâl'in Husûsî Mektupları*, I, 316-319). **3. Hükm-i Dil** (İstanbul 1291). Ahmed Midhat Efendi'nin *Letâif-i Rivâyât* serisinde yayımlanan (İstanbul 1287) *Gönül* adlı hikâyesinden oyunlaştırılmıştır. Eserde genç bir bahçıvanla konaklarında çalıştığı zengin kız arasındaki aşk ele alınır. Kızın babası evlenmelerine izin vermeyince gençler özgürlükler ülkesi olarak bilinen Amerika'ya doğru yola çı-

karlar. Olay Fransa ve İspanya'da geçmektedir. *Hükm-i Dil*, bazı araştırmacılar tarafından Ahmed Midhat Efendi'ye ait gösterilmişse de (Akı, *XIX. Yüzyıl Türk Tiyatrosu Tarihi*, s. 107, 148; And, s. 392-393; Enginün, s. 27, 177-207) imzasız olarak yayımlanan eserin başında yer alan "M. R." rumuzlu mektup bunun Mehmed Rifat'a ait olduğunu ortaya koymaktadır (ayrıca bk. İbnülemin, s. 1480; Özege, II, 615). **4. Pakdâmen** (İstanbul 1291). Geneviève de Barabant efsanesinden Recâizâde Mahmud Ekrem'in uyarladığı, namus ve sadakat konusu etrafında şekillenen *Affe Anjelik* (ts.) piyesi örnek alınarak yazılmış olup şahıs isimleri dışında Recâizâde'nin eserine benzerdir. **5. Hüsrev ü Şîrin** (ts.).

Mehmed Rifat'ın bunların yanında Hasan Bedreddin'le birlikte yazdığı veya çevirdiği oyunlar "Temâşâ Külliyyatı" adı altında iki cilt halinde yayımlanmıştır. I. cilt: *Hud'a ve Aşk* (İstanbul 1292, cüz 1, s. 1-92; Schiller'den çeviri); *Delîle yahut Kanlı İntikam* (İstanbul 1292, cüz 2, s. 94-146); *Kleopatra* (İstanbul 1292, cüz 3, s. 148-210; Emil de Girardin'den çeviri); *Ebü'l-alâ yahut Mürüvvet* (İstanbul 1292, cüz 4, s. 212-288; Beş perdelik tarihî dramın oyunun özellikle ikinci ve üçüncü perdeleri zehir olayı ve mezarlık sahneleriyle açık bir şekilde *Hamlet* etkisi taşıyor); *Antoni yahut İkmâl-i Nâmûs* (İstanbul 1292, cüz 5, s. 289-354; Alexandre Dumas Père'den çeviri); *Ebü'l-fedâ* (İstanbul 1292, cüz 6, s. 356-393); *Nedâmet* (İstanbul 1292, cüz 7, s. 396-420; Türk edebiyatında karakter komedisi türündeki ilk eser olup cimriliği yüzünden çirkin hizmetçisiyle evlenmek durumunda kalan bir tefeciyanı anlatır; uyarlama eserlerdendir); *Lâ-leruh* (İstanbul 1292, cüz 8, s. 422-460; M. Carré-H. Lucas'dan çeviri). II. cilt: *Kölemenler* (İstanbul 1292, cüz 1, s. 1-74; Doğu masalları kaynağına bağlanabilecek melodramlardan olup Kölemen beylerinin rekabeti üzerine kurulmuştur; sert bir siyasî mücadelenin yanında Süedâ-Dâver aşkı konuyu yumuşatan duygusal bir çizgi oluşturur); *Otello* (İstanbul 1293, cüz 3, s. 122-174; William Shakespeare'den çeviri); *Fakîre yahut Mükâfât-ı İffet* (İstanbul 1293, cüz 4, s. 176-226); *Karı İntikamı* (İstanbul 1293, cüz 5, s. 228-252); Sadaine'den çeviri, Emin Eşref'le birlikte); *Vicdan* (İstanbul 1296, cüz 6, s. 254-348; Alexandre Dumas Père'in *La conscience* adlı eserinden çeviri); *Ahmed Yetim yahut Netîce-i Sadâkat* (İstanbul 1296, cüz

7. s. 350-383). Mehmed Rifat'ın tiyatro eserleri genellikle Gedik Paşa Tiyatrosu'nda sahneye konmuştur.

Dil ve Belâgat. 1. *Usûl-i Bedâyi'* (İstanbul 1302). 2. *Küllîyyât-ı Kavâid-i Osmâniyye* (İstanbul 1303). Türk gramer çalışmalarının izlediği seyir içinde önemli bir yer tutan eserde klasik ve modern dil anlayışlarının etkileri bir arada görülür. Kitapta daha önceki gramer çalışmalarında Türkçe'nin yapısının Arap diline göre ele alınması eleştirilmiş, Osmanlı dilinin Arapça, Farsça ve Türkçe unsurlardan meydana gelmekle beraber esas yapının Türkçe olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu çalışmada Türkçe'ye geçmiş Arapça ve Farsça unsurlar da incelenmiştir. Müellif Osmanlı dilinin gramerini İstanbul Türkçesi'ne dayandırdığını belirtmektedir. 3. *Mükemmel Osmanlı Sarfı* (İstanbul 1307). 4. *Mutassal Nahv-i Osmânî* (İstanbul 1308). 5. *Kavâid-i İlm-i İnşâ* (İstanbul 1308). 6. *Mecâmiu'l-edeb* (İstanbul 1308). Yazarın, devrin belâgat kitapları arasında klasik belâgatı bütün yönleriyle derli toplu bir şekilde ele alan ve haklı bir şöhret kazanmış olan üç ciltlik eseridir. Kitap sırasıyla "Usûl-i Fesâhat", "İlm-i Meânî", "İlm-i Beyân", "İlm-i Bedî", "İlm-i Arûz", "Fenn-i Kâfiye", "Aksâm-ı Şiir", "Ahvâl-i Tahrîr", "Usûl-i Kitâbet ve Hitâbet", "Usûl-i Tenkid" başlıklarını taşıyan on bölümden meydana gelmektedir. Mukaddimede belirtildiğine göre eserin hazırlanmasında Arapça, Farsça ve Türkçe belli başlı belâgat kitaplarıyla "muteber divanlar ve makbul münşeât"dan faydalanılmıştır. Müellif, klasik bir belâgat kitabı hazırlamasının sebebini Nâmık Kemal'in "Lisan" makalesinden aldığı, Osmanlı Türkçesi'nin "üç ikfîm-i cesîmin mahsûl-i tabiatı olduğu" fikrine dayandırarak belâgatının da Arap ve Fars belâgatlarına bağlı olması gerektiği şeklinde açıklamaktadır. Yazarın belâgat konularını işlerken lüzum gördükçe Arapça ve Farsça manzum örnekler vermesi, eserinin III. cildinde "Ahvâl-i Tahrîr", "Usûl-i Kitâbet ve Hitâbet", "Usûl-i Tenkid" başlıkları altında daha çok inşâ kitaplarının konusu olan bahisleri ele alması kitabın dikkat çeken özellikleridir. "Aksâm-ı Şiir" bölümünde ise birer cümleyle tanıttığı manzum nevelerine dair örnekleri bir antoloji sayılacak kadar geniş tutmuş, bu anlayışla Hâkânî'nin *Hilye*'sinin hemen hemen tamamına yer vermiştir. 7. *Hâce-i Lisân-ı Osmânî* (İstanbul 1311). **Dinî eserler.** *Manzum İlm-i Hâl* (Selânik 1305); *Mir'âtü'l-İslâm* (İstanbul 1305);

Tuhfetü'l-İslâm (İstanbul 1308; manzum); *Cevâhir-i Cihâryâr ve Emsâl-i Kibâr* (Halep 1327; "Hazîne-i Hikemiyyât" adlı dizinin ilk kitabı olarak ölümünden sonra kızı tarafından yayımlanmıştır). **Ders kitapları.** *Mecelle-i Hendese* (I. cilt *Hendese-i Hattıyye*, İstanbul 1292; II. cilt *Hendese-i Musattaha*, İstanbul 1296; IV. cilt *Münhaniyyât-ı Müsta'mele*, İstanbul 1292); *Delâil-i Askeriyye* (İstanbul 1297; çeviri, Şakir Paşa ile birlikte); *Süllem-i Rif'at* (İstanbul 1298); *Kavâid-i Esâsiyye-i Harbiyye* (İstanbul 1298); *Tedbîr-i Menzil'den Hâne Bahsi* (İstanbul 1303); *Menâkıb-ı Tabîiyyât* (İstanbul 1304-1305; çeviri: birinci kitap *Beyt-i Medenî*, ikinci kitap *Bahçe*); *Taksîm-i Arâzî* (İstanbul, ts.).

Mehmed Rifat ayrıca *Hikâyât-ı Mün-tehabe* adıyla yirmi beş yıl içinde on beş kadar baskısı yapılan bir antoloji hazırlamıştır (İstanbul 1290). *Tuhfetü'l-İslâm* ve *Cevâhir-i Cihâryâr*'ın sonunda basılmamış on beş kadar eserinin ismi verilen müellifin yayımlanmamış bir de divançesi bulunmaktadır (İbnülemin, s. 1483). *Kâmûsü'l-bedâyi'* adını verdiği ansiklopedik bir çalışması Nisan 1895 – Temmuz 1897 tarihleri arasında *Musavver Ma'lûmât* dergisinde tefrika edilmişse de "barut" kelimesine kadar gelebilmiştir (Levend, s. 252-253).

BİBLİYOGRAFYA :

Osmanlı Müellifleri, II, 211-212; Süleyman Nazif, *İki Dost*, İstanbul 1343/1925, s. 72-75; İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, s. 1479-1483; Agâh Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, Ankara 1960, s. 215, 252-253; Niyazi Akı, *XIX. Yüzyıl Türk Tiyatrosu Tarihi*, Erzurum 1963, s. 45, 47, 80, 86, 95, 107, 128, 141-142, 145-148, 151-152, 154-155, 159, 167; a.mlf., *Türk Tiyatro Edebiyatı Tarihi I*, İstanbul 1989, s. 81, 85, 131-132, 137, 147-148, 152, 161, 169, 170-171, 174, 191-192, 198; Nâmık Kemal'in *Husûsi Mektupları* (haz. Fevziye Abdullah Tansel), Ankara 1967-69, I, 314-319; II, 35-39; Özege, *Katalog*, II, 615, tür.yer.; Nâmık Kemal'in *Mektupları* (haz. Ömer Faruk Akün), İstanbul 1972, s. 461-462; Metin And, *Tanzimat ve İstibdat Döneminde Türk Tiyatrosu: 1839-1908*, Ankara 1972, s. 261, 277, 290, 392-393; Kâzım Yetiş, *Talim-i Edebiyat'ın Retorik ve Edebiyat Nazariyatı Sahasında Getirdiği Yenilikler*, Ankara 1996, s. 520-526; İnci Enginün, *Ahmet Midhat Efendi: Bütün Oyunları*, İstanbul 1998, s. 22, 27, 177-207; Fahri İz, "Manastırlı Mehmed Rifat", *EL* (İng.), VI, 372-373; "Rifat Mehmed", *TDEA*, VII, 332-333; Mustafa Koç, "Mehmed Rifat (Manastırlı)", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, II, 178; Mehmet Rifat (Manastırlı), *Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, II, 556.



ÂLİM KAHRAMAN

MEHMED RÛŞEN EFENDİ

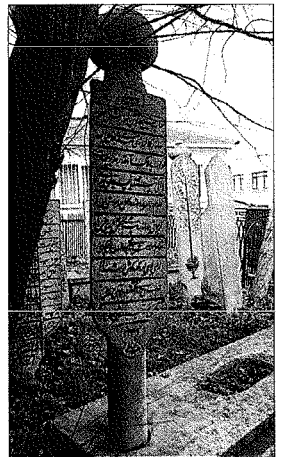
(1810-1891)

Mutasavvıf-şair,
dinî eserler bestekârı.

İstanbul'da doğdu. Adı kaynaklarda Mehmed Rûşen Tefvîkî şeklinde geçmektedir. Celvetiyye tarikatına intisap etmiş bir aileye mensuptur. Babası Üsküdar'daki Aziz Mahmud Hüdâyî Tekkesi şeyhlerinden Abdurrahman Nesîb Efendi, dedesi Şeyh Şehâbeddin Efendi, büyük dedesi Mudanyalı Şeyh Rûşen Efendi'dir. Büyük dedesi aynı tekke de şeyhlik yaptığundan daha çok Büyük Rûşen Efendi olarak tanınmış, Mehmed Rûşen de İkinci Mehmed Rûşen ve Küçük Rûşen diye meşhur olmuştur.

Mehmed Rûşen Efendi, dönemin önemli âlim ve mutasavvıflarından oluşan bir çevrede bulunduğu köklü bir eğitim olarak yetişti. Babasından tasavvuf terbiyesi aldıktan sonra Kastamonu'ya gidip erbaîn çıkardı, ardından babasının vefatı üzerine Aziz Mahmud Hüdâyî Tekkesi şeyhliğine getirildi (1842). Bu arada uzun süre Meclis-i Meşâyih reisliğinde bulundu ve kırk dokuz yıl şeyhlik yaptı. Başta Sultan Abdülmecid olmak üzere zamanın padişahlarından ilgi gördü. Han-kah ve türbe onun zamanında Sultan Abdülmecid tarafından yeniden yaptırıldı. Mehmed Rûşen 25 Kasım 1891'de vefat etti ve Aziz Mahmud Hüdâyî Tekkesi'nde şeyhlere mahsus türbeye defnedildi. Yerine kardeşi Mehmed Şehâbeddin Efendi postnişin oldu.

Dinî ilimlere de vâkıf olan Rûşen Efendi ayrıca hattatlığı, şairliği ve müzikşinaslığı ile tanınmıştır. Müsikde ilk bilgileri Bursalı Duhânî Şerif'ten almış, kendisi de

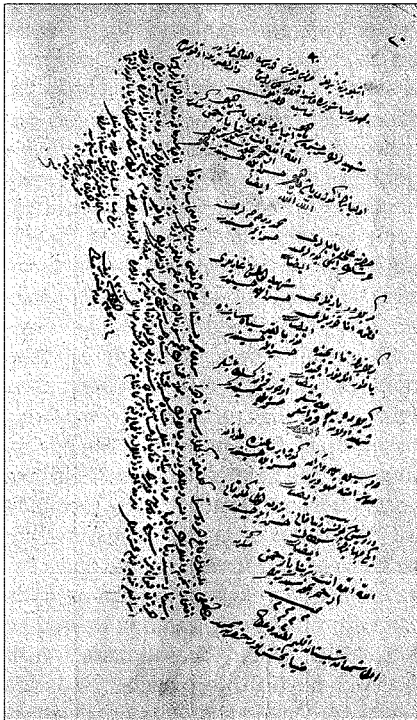


Mehmed Rûşen Efendi'nin Aziz Mahmud Hüdâyî Külliyesi hazinesindeki mezar taşı

çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Ahmed Celâleddin Dede ve Said Özok öğrencileri arasında tanınmış müsikîşinaslardandır. Kuvvetli bir müsikî kulağına sahip olan ve yüzlerce eseri hâfızasında saklamakla tanınan Mehmed Rüşen Efendi, besteli mevlid ve mi'râciyyenin bütün bahirlerini ve aralarında çeşitli kâr ve kâr-ı nâtıkların bulunduğu bazı nâdir eserleri ezbere bilirdi. Onun mâhur ve müstear makamlarındaki savtları başta olmak üzere çok sayıda bestesi olduğu bildirilmekteyse de bugüne ulaşan tek ilâhisi, "Derdimin dermânı sensin yüce sultânım meded" mısraıyla başlayan sabâ makamında ve düyek usulündeki "şevval ilâhisi"dir (Öztuna, II, 241). Kendi mecmuasında sabâ makamında üç, rast ve mâhur makamlarında birer olmak üzere beş ilâhisinin güftesini vermektedir (Sağman, s. 30-32).

Eserleri. Mehmed Rüşen Efendi'nin günümüze ulaşan tek eseri *Mecmûa-i İlâhiyyât* adlı güfte mecmuasıdır (Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyî, nr. 1804). Kitapta yirmi yedi bestekârın dışında eserlerin çoğunun bestekârı zikredil-

Mehmed Rüşen Efendi'nin *Mecmûa-i İlâhiyyât* adlı eserinin son sayfası (Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyî, nr. 1804, vr. 20*)



memiştir. Yirmi dokuz değişik makamda yetmiş üç şaire ait toplam 272 güftenin yer aldığı kitaptaki güftelerin kırk beşi durak, 130'u ilâhi, yetmiş dördü cumhur, on dördü meydan ilâhisi, üçü mersiyeye, dördü na't, eli üçü savt, ikisi şuşul, biri tevşih ve ikisi tesbih formlarında bestelenmiştir (bazı güftelerin aynı zamanda birden çok formda bestelendiği bildirilmektedir). Son dönem Türk din müsikîsi repertuvarına ışık tutan önemli bir kaynak olan *Mecmûa-i İlâhiyyât* üzerinde Sevgi Hatice Sağman bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (bk. bibl.). Mehmed Rüşen Efendi'nin ayrıca *Fezâil-i Ramazan*, *Fezâil-i Muharrem*, *Sülûk-i Celvetiyye* adlı risâlelerinin bulunduğu kaynaklarda bildirilmektedir (meselâ bk. *Osmanlı Müellifleri*, I, 77).

BİBLİYOGRAFYA :

Sicill-i Osmânî, II, 422; *Osmanlı Müellifleri*, I, 77; Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, III, 27-28; Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi*, İstanbul 1943, II, 423-424, 441-442, 798; Zâkir Şükrü, *Mecmûa-i Tekâyâ* (Tayşi), s. 21, 73; Hasan Kâmil Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı*, İstanbul 1984, s. 268; Avni Erdemir, *Anadolu Sahası Musikîşinası Divan Şairleri*, Ankara 1999, s. 382-384; Mehmet Nazmi Özalp, *Türk Musikîsi Tarihi*, İstanbul 2000, I, 606-607; Sevgi Hatice Sağman, *Rüşen Efendi'nin XIX. Yüzyılda Yazılmış "Mecmûa-i İlâhiyyât" Adlı Güfte Mecmuası* (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 11-32; Mehmet Nermi Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, İstanbul 2001, I, 102-104; II, 544-545, 647; Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavuf (19. Yüzyıl)*, İstanbul 2003, s. 541-542; Öztuna, *BTMA*, II, 241.

▲ HASAN AKSOY

MEHMED RÜŞDÜ PAŞA, Mütercim

(bk. MÜTERCİM RÜŞDÜ PAŞA).

MEHMED RÜŞDÜ PAŞA, Şirvânîzâde

(bk. ŞİRVÂNİZÂDE
MEHMED RÜŞDÜ PAŞA).

MEHMED SABRİ BEY (1846-1914)

Hânende ve bestekâr.

İstanbul'da dünyaya geldi. Doğum tarihi için bazı eserlerde 1834 (Aksüt) ve 1836 (Şehsuvaroğlu) gibi farklı tarihlere rastlanmaktaysa da 1262 hicrî yılın karşılığı olan 1846'da doğmuş olmalıdır (İbnülemin, s. 249; Öztuna, II, 246). Tahsilini

tamamladıktan sonra memuriyet hayatına başladı. Tophâne-i Âmire Muhasebe Kalemi mümeyyizliğine getirildi ve buradan emekliye ayrıldı. Uzun süre bu görevde bulunduğu için Tophaneli Sabri Bey olarak tanındı. Müsikideki en önemli hocası Dellâlzâde İsmâil Efendi'dir. Enderrun'da yetişen Mehmed Sabri Bey, Dellâlzâde'den dinî ve din dışı müsikî meşketti; bu arada hıfzını tamamladı. Tophâne-i Âmire'de çalışırken bir taraftan da sarayda başmüezzinlik yapıyor, ayrıca saray mensuplarına müsikî dersleri veriyordu. II. Abdülhamid'in kardeşi Şehzade Ahmed Kemâleddin Efendi ile dostluk kuran Mehmed Sabri Bey daha sonra şehzadenin sarayında başmüezzinlik görevinde bulundu.

Mevleviyye tarikatına intisap ederek Bahariye Mevlevîhânesi mutrip heyetinde yer alan Mehmed Sabri Bey mukabelelerde çoğunlukla naat okur, bazan da dua ederdi. Zamanın müsikîşinaslarından Zekâi Dede ve Bolâhenk Nûri Bey'le yakın arkadaşlık kurdu. İyi bir üdfî olup sesinin güzelliği ve nağmelerinin zenginliğiyle tanındı. Tanbûrfî Cemil Bey'e bazı plaklarında gazelleriyle eşlik etmiştir. Uzun süre oturduğu Kadıköy'deki evinde cuma günleri yapılan müsikî meşkine pek çok müsikîşinas iştirak ederdi. Yetiştirdiği talebeler arasında Neyzen Cemil, Kemençeci Kemal Niyazi (Seyhun), Kanûnî Ârif, Nuri Duyguer ve Münir Kökten özellikle zikredilmelidir. Mehmed Sabri Bey vefatında Mahmud Baba Mezarlığı'na defnedildi. Bir kızı ve üç oğlu olan Mehmed Sabri Bey'in büyük oğlu Hüseyin Fahri de dönemin hânendeleri arasında yer alır.

Mehmed Sabri Bey dinî ve din dışı eserler bestelemiştir. Öztuna onun bir marş, bir Mevlîvî âyini ve beş şarkıdan müteşekkil yedi bestesinin listesini vermişse de (bk. bibl.) Türkiye Radyo Televizyon Kurumu repertuvarında bunlardan ancak üç şarkısı yer almaktadır. Sözleri Nâmîk Kemal'e ait, "Âmâlîmiz, efkârımız ikbâl-i vatandır" mısraıyla başlayan bir marş, süzidil âyini ve diğer iki şarkısının notası hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnülemin, *Hoş Sadâ*, s. 249-250; Etem Ün-gör, *Türk Marşları*, Ankara 1965, s. 59; Sadun Kemâlî Aksüt, *Beşyüz Yıllık Türk Musikisi Antolojisi*, İstanbul 1967, s. 122-124; *TSM Sözlü Eserler*, s. 98, 186, 359; Bedî N. Şehsuvaroğlu, "Musikî Dünyamız ve Fahri Can", *MM*, sy. 247 (1969), s. 12-13; Öztuna, *BTMA*, II, 246.

▲ HASAN AKSOY

MEHMED SÂDEDDİN EFENDİ

(bk. SÂDEDDİN EFENDİ, Mehmed).

MEHMED SÂDİK EFENDİ

(ö. 1212/1797 [?])

Dinî eserler bestekârı.

İstanbul'da doğdu. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur; Beşiktaş semtinde oturduğu ve daha sonra Bursa'ya giderek uzun müddet orada yaşadığı bilinmektedir. Bu münasebetle Bursalı olarak tanınmış, âmâ olmasından dolayı daha da çok Âmâ Mehmed Sâdik Efendi diye anılmıştır. Sarayda Enderun'da vazife gördü ve Sultan III. Selim'in musâhibleri arasında yer aldı. Mevlevî tarikatına girmemesine rağmen bu tarikatın muhiblerinden oldu. Vefatıyla ilgili olarak Sadettin Nüzhet Ergun kesin bir tarih vermemekte, onun 1195-1205 (1780-1790) yılları arasında ölmüş olabileceğini belirtmektedir (*Türk Musikisi Antolojisi*, I, 165). Yılmaz Öztuna ise herhangi bir kaynak göstermeden 1212'de (1797) öldüğünü söylemektedir (*BTMA*, II, 247).

Mehmed Sâdik Efendi'nin çeşitli el yazması güfte mecmualarında ilâhî, tevşih, durak gibi dinî, ayrıca din dışı eserlerine rastlanmaktaysa da günümüze bestenigâr makamındaki Mevlevî âyini ile (*Türk Musikisi Klasiklerinden Mevlevî Âyinleri*, XIV, 700-713; Heper, s. 129-137) sabâ zemzeme makamında bestelediği, "Melkler hâzır olmuştur niçin tevhide gelmezsin" mısraı ile başlayan cumhur ilâhisi ulaşmıştır (Şengel, II, 147-148). Bu eserler onun bestelerindeki müzikaliteyi ortaya koyan örneklerdir. Mevlevîler arasında bestenigâr-ı atik adıyla anılan bu âyin, bestecilik tekniği açısından, baştan sona kadar aynı makamda bestelenmiş âyinler grubunda yer almaktadır.

Mehmed Sâdik Efendi'yi aynı dönemlerde yine Bursa'da yaşamış şair ve müzikşinas Abdüssamedzâde Seyyid Mehmed Sâdik Efendi ile (vefatı *Ravzatü'l-müflihün*'da 1205 [1790], *Gülzâr-ı İrfân*'da 1207 olarak geçmektedir, bk. bibl.) karıştırmamak gerekir.

BİBLİYOGRAFYA :

Gazzîzâde Abdülâtif, *Ravzatü'l-müflihün*, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan Gazi, nr. 1041, vr. 124^b; Mehmed Fahreddin, *Gülzâr-ı İrfân*, Âtuf Efendi Ktp., nr. 1923, vr. 349^a; *Türk Musikisi Klasiklerinden Mevlevî Âyinleri* (İstanbul Konservatuvarı neşriyatı), İstanbul 1937, XIV, 700-713; Sadettin Nüzhet Er-

gun, *Türk Musikisi Antolojisi*, İstanbul 1942, I, 164-166, 379-381; Sadettin Heper, *Mevlevî Âyinleri*, Konya 1974, s. 129-137, 515-516; Şengel, *İlahiler*, II, 147-148; Kadir Atlansoy, *Bursa Şairleri*, Bursa 1998, s. 365, 371; İbrahim Benlioğlu, *XVII ve XVIII. Yüzyıl Bursa'da Yetişen Müzikşinaslar* (yüksek lisans tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 49-50, 82-97; Şengül Sağman, *Müstakimzâde'nin "Mecmûa-i İlahiyyât" Adlı Güfte Mecmuası* (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 182, 554; Cem Murat Derya Dişçi, *XIX. Yüzyılda Yazıldığı Tahmin Edilen Bir Yazmadaki Dinî Müsiki Güfteleri* (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 18-19, 95, 160; Öztuna, *BTMA*, II, 247.



HASAN AKSOY

MEHMED SÂDİK PAŞA

(bk. SÂDİK MEHMED PAŞA).

MEHMED SÂDİK PAŞA

(1814-1882)

Tunus beyi.

Kardeşi Mehmed Paşa'nın 23 Eylül 1859 tarihinde vefat etmesi üzerine Hüseyinî hânedanının on ikinci valisi olarak onun yerine geçti. Sultan Abdülmecid tarafından gönderilen Cemâziyelâhir 1276 (Ocak 1860) tarihli bir fermanla Tunus eyaleti valiliğinin kendisine verildiği ve aynı zamanda birinci dereceden Mecidî nişanı tevcih edildiği bildiriliyordu. Beyliğinin ilk yılları daha önce girilen anayasa metninin yazılması, altmış üyeden oluşan yüksek konseyin teşkili ve mahkemeler gibi yeni kurumların faaliyete başlamasıyla geçti. Mehmed Sâdik Bey, Tunus anayasasının (kânûnü'd-devle) bir taslak metnini 17 Eylül 1860 tarihinde önce Cezayir'de görüştüğü III. Napolyon'a, ardından değişik Avrupa devletlerine sundu. Bu anayasasının 29 Ocak 1861 tarihinde ilânıyla Tunus'un Osmanlı Devleti'ne olan bağımlılığının azalacağı, Avrupa devletlerinin bu eyalet üzerindeki tesirinin artacağı ve malî yönden kendilerine bağımlı hale geleceği bir dönem başlıyordu. Kısa zamanda olumsuz gelişmeler kendini gösterdi ve eyaletin dış borcu daha 1862 yılında 20 milyon franka ulaştı. Girilen bu reformlarla Başvezir Mustafa Haznedâr gibi şahsiyetlere yabancı ülkelerden borç para alma imkânı verilmesini Hayreddin Paşa gibi eyaletin ileri gelenleri tasvip etmeyerek görevlerinden istifa ettiler.

Tunus eyaletinin dış borçlarının gittikçe artması üzerine kardeşi Mehmed Paşa

zamanında konulan şahsî verginin (mecbâ) 1863 yılı Aralık ayından itibaren artırılmasına karar verildi. Bunun üzerine 1864 başında önce ülkenin güneyinde, ardından batısında yaşayan yarı göçebe kabileler, aynı yılın yaz aylarında da kuzeydeki sahil ahali baş kaldırdı. Halkın ağır cezalara ve vergilere mâruz kalması Tunus'u yıkıma götürdü, kıtlığın başgöstermesiyle de eyalet açıkla karşı karşıya kaldı. Askerler isyanı bastırmak üzere harekete geçerken Fransa, İngiltere ve İtalya gibi devletler kendi vatandaşlarının can güvenliğini bahane ederek gemilerini Tunus açıklarına demirlettiler. Bu gelişmeler yüzünden verginin arttırılmasından vazgeçildi. Anayasasının uygulanması da askıya alındı.

Mehmed Sâdik Paşa'nın beylik yaptığı döneme damgasını vuran olay, aslen Sakız adalı bir Rum olup (Georges Kalkias Stravelakis) Tunus'a getirilen ve burada İslâmiyet'i kabul ederek idarî kademelerde hızla yükselen Başvezir Mustafa Haznedâr'ın kötü uygulamalarıdır. Mehmed Sâdik Paşa devlet işlerinde dirayetli bir kişiliğe sahip olmadığından eyaletin bütün işlerini Mustafa Haznedâr'a bırakmıştı. Meclis-i Ekber'de ikinci derecede etkinliği bulunan eşrafın dışında nazırların ve yüksek rütbeli görevlilerin tamamına yakın bir kısmı da yabancı asıllı idi. Ayrıca Mustafa Haznedâr eyaletin önemli görevlerine müslüman olmayanları tayin etmekteydi.

Anayasasının ilânı ve Avrupa devletlerinden borç para alınması gibi sebepler başta olmak üzere Osmanlı Devleti ile arasındaki münasebetlerde sıkıntılar yaşayan Mehmed Sâdik Paşa bunları düzeltmesi için Hayreddin Paşa'yı İstanbul'a gönderdi. Bâbîâlî'de yapılan görüşmeler sonucunda Osmanlı-Tunus ilişkilerini düzenleyen "emr-i sâmî" hazırlandı. Bu arada 1867 yılının yaz aylarında eyalette kolera, kuş ayanlarına ise tifüs salgını görüldü. Aynı yıl Mehmed Sâdik Paşa'nın kardeşi Âdil'in darbe girişimi yeni sıkıntılar doğurdu. Kötü idare ve aşırı borçlanma Fransa'ya Tunus'un işgali için beklediği fırsatı verdi. Borç faizlerinin bile ödenebilir duruma gelmesi üzerine Fransa'nın zorlamasıyla 5 Temmuz 1969 tarihinde bir milletlerarası maliye komisyonu kuruldu ve başkanlığına Mehmed Sâdik Paşa'nın ısrarıyla Hayreddin Paşa getirildi. Komisyon başkanlığı yanında Hayreddin Paşa 1870 yılından itibaren idareci-vezir görevini de yürütmeye başladı. Mustafa Haznedâr, 21 Ekim 1873'te otuz yedi yıl-

dır sürdürdüğü başvezirlikten istifa etmek zorunda kaldı ve Hayreddin Paşa başvezirliğe getirildi. Mehmed Sâdık Paşa, başlangıçta yabancı devletlerin Hayreddin Paşa'ya yakın ilgi göstermesine bakarak eyaletin konumunun yeniden düzeleceğine inanıyordu. Ancak kendisine verdiği destek kısa sürdü. Dolayısıyla Hayreddin Paşa'nın giriştiği ıslahat arzu edilen sonucu vermedi. Hayrettin Paşa yönetim, maliye, hukuk, tarım gibi alanlarda gerçekleştirdiği ıslahatlar yanında eğitime yönelik faaliyetleri çerçevesinde 1875'te Mehmed Sâdık Paşa'nın adını verdiği Medresetü's-Sâdıkiyye'yi açtı. Geleneksel dinî eğitim yanında Batı tarzı eğitimin de verildiği bu modern okulda bağımsızlık mücadelesine öncülük eden birçok Tunuslu devlet adamı ve aydın yetişti.

Tunus'taki Avrupalı konsolosların kendi vatandaşları için özel haklar elde etmeleri yeni sıkıntılar doğurdu. Mehmed Sâdık Paşa'nın etrafındakilerle onun yerine geçme ihtimali olan Mustafa b. İsmâil tarafından çıkarılan, Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilmesi gibi Hayreddin Paşa'nın da Mehmed Sâdık Paşa'yı tahttan indireceği şeklindeki söylentiler giderek yayıldı. Mehmed Sâdık Paşa 21 Temmuz 1877 tarihinde Hayrettin Paşa'nın istifa etmesini sağladı. Hayreddin Paşa'yı önce Osmanlı, ardından Fransa taraftarı olmakla suçlayan Mehmed Sâdık Paşa, 1878 Ağustosunda artık iyice yaşlanmış olan Mehmed Haznedâr'ı, daha sonra da Mustafa b. İsmâil'i (Genç Mustafa Paşa) başvezir tayin etti. Yabancı devletlerin kendi vatandaşları için talep ettikleri imtiyazlar karşısında yönetim tekrar Mustafa Haznedâr zamanındaki sıkıntılı duruma düştü. Bundan faydalanmak isteyen Fransa, Nisan 1881'de Cezayir sınırındaki karışıklıkları bahane ederek Tunus'u işgal etmeye başladı. Mehmed Sâdık Paşa, 12 Mayıs 1881 tarihinde Fransa ile birçok hakkını kısıtlayan Bardo Antlaşması'nı imzalamak zorunda kaldı. Kendisinin uzun ve karışıklıklarla dolu iktidarını sarsan bu antlaşma ile Fransız işgalini ve ardından himayesini kabul etmiş oluyordu. Mehmed Sâdık Paşa bu olaylardan kısa bir süre sonra 27 Ekim 1882 tarihinde vefat etti, yerine kardeşi Seydi Ali Bey geçti.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, A.DVN.MHM, nr. 36/85; BA, Y.PRK.HR, nr. 5/60; BA, Y.PRK.UM, nr. 4/58; BA, Y.A.HÜS, nr. 171/120; Khayreddin, *Essai sur les réformes nécessaires aux états musulmans* (haz. M.

Morsy). Paris 1987, s. 29; J. M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period*, Cambridge 1987, s. 280-292; Atilla Çetin, *Tunuslu Hayreddin Paşa*, Ankara 1988, s. 42-43, 55, 103-105, 110, 123; a.mlf., "Hayreddin Paşa, Tunuslu", *DİA*, XVII, 57-60; a.mlf., "Hüseynîler", a. e., XIX, 26-28; K. J. Perkins, *Historical Dictionary of Tunisia*, London 1989, s. 94-95; J. Ganiage, *Histoire contemporaine du Maghreb de 1830 à nos jours*, Paris 1994, s. 277-283, 294; Bekir Karlığa, *Islahatçı Bir Düşünür Tunuslu Hayrettin Paşa ve Tanzimat*, İstanbul 1995, s. 19; Muhammed Salah Mzali - J. Pignon, *Tunuslu Hayreddin Paşanın Hatıraları* (trc. Belma Aksun), İstanbul 1997, s. 37, 39, 43-47; A. Abdesselem, "Muhammed al-Şâdık Bey", *EP* (Fr.), VII, 453.

 AHMET KAVAS

MEHMED SÂHİB EFENDİ

(bk. PİRİZÂDE MEHMED SÂHİB EFENDİ).

MEHMED SAİD DEDE

(ö. 1803 [?] - 1853)

Mevlevî şeyhi,
ney virtüozu ve bestekâr.


İstanbul'da dünyaya geldi. Doğum tarihi belli olmamakla beraber 1803 yılında doğduğu tahmin edilmektedir (Aksüt, Öztuna; bk. bibl.). Beşiktaş Mevlevîhânesi şeyhi Trablusşamlı Mahmud Dede Efendi'nin oğludur. Tahsiline burada başladı. Babasının 1819'da vefatı üzerine henüz yaşı küçük olduğundan mevlevîhânenin postnişinliğine Ermenek Mevlevîhânesi şeyhi Seyyid Ali Dede'nin oğlu Mehmed Kadri Dede getirildi. Mehmed Said, Mehmed Kadri Dede'nin gözetimi altında eğitimini tamamladı. Bu arada başladığı ney çalışmalarını devam ettirdi ve iyi bir neyzen olarak tanındı; uzun süre mevlevîhânenin neyzenbaşılığını yaptı. 11 Eylül 1851'de Mehmed Kadri Dede vefat edince mevlevîhâneye şeyh tayin edildi. Ancak şeyhliği kısa sürdü ve iki yıl sonra vefat etti. Mevlevîhânenin haziresine defnedilen Mehmed Said Dede'nin naaşı bu mevlevîhânenin önce Maçka'ya, ardından Eyüp'te Bahariye'ye nakledilmesiyle Bahariye Mevlevîhânesi'ne getirildi ve buraya gömüldü. Yerine oğlu neyzen Yûsuf Paşa geçmek istediye de Muzika-i Hümayun hocalarından olduğu için saraydaki görevinden ayrılmasının Sultan Abdülmecid tarafından uygun bulunmaması üzerine şeyhliğe Hasan Nazif Dede tayin edildi.

Mûsikiyile ilgili çalışmaları konusunda kaynaklarda bilgi olmamasına rağmen

Mehmed Said Dede'nin döneminin en önemli birkaç ney virtüozundan biri olduğu belirtilmektedir. Ayrıca iyi bir ney hocası olan ve pek çok öğrenci yetiştiren Said Dede'nin talebeleri arasında üvey kardeşi Sâlih Dede, oğlu Yûsuf Paşa ve bestekâr Hacı Fâik Bey'in ağabeyi Üsküdarlı Sâlim Bey gibi ünlü neyzenler bulunmaktadır. Mehmed Said Dede'nin bestelediği eserlerden günümüze şevkefzâ, tarz-ı cedid ve tarz-ı nevin makamında üç saz semâisi ulaşmıştır. Bunlar arasında özellikle şevkefzâ saz semâisi klasik üslûbun zarif bir şekilde işlendiği sanatkârane bir eserdir.

BİBLİYOGRAFYA :

Hüseyn Vassâf, *Sefîne*, V, 179-180; İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, I, 484-485; a.mlf., *Hoş Sadâ*, s. 255, 259; Sadettin Nûzhet Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi*, İstanbul 1943, II, 499, 500, 502; Sadun Kemâlî Aksüt, *Beşyüz Yıllık Türk Musikisi Antolojisi*, İstanbul 1967, s. 31; a.mlf., *Türk Musikisinin 100 Bestekârı*, İstanbul 1992, s. 135, 175, 176, 178; Zâkir Şükrü, *Mecmûa-i Tekâyâ* (Akbatu), s. 107; a. e. (Tayşi), s. 72; Kip, *TSM Saz Eserleri*, s. 68, 70; Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İstanbul 2003, s. 438-439; "Beşiktaş Mevlevîhânesi", *İst.A*, V, 2586; M. Bahâ Tanman, "Beşiktaş Mevlevîhânesi", *DİA*, V, 554; Öztuna, *BTMA*, II, 252-253, 257, 259, 503.

 HASAN AKSOY

MEHMED SAİD EFENDİ,

Halilefendizâde

(ö. 1168/1755)

Osmanlı şeyhülislâmı.

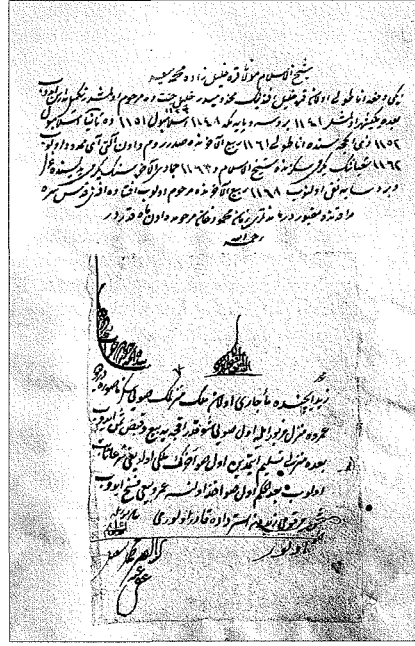
İstanbul'da doğdu. İki defa Anadolu kazaskerliği yapan Birgili Kara Halil Efendi'nin oğludur. Karahalilzâde diye de anılır. Medrese tahsilinin yanında babasının ilim meclisinde de bulunarak kendini yetiştirdi. Eğitimini tamamlamasının ardından 1118'den (1706) itibaren sırasıyla İbrâhim Paşa, Hoca Hayreddin, Dâvud Paşa, Sahn-ı Semân ve Süleymaniye medreselerinde müderrislik yaptı. 1133'te (1721) Yenişehir bab nâibliğine, iki yıl sonra aynı yerin mevleviyetine tayin edildi. 1141'de (1728-29) Bursa kadılığına getirildi, aynı yıl Mekke kadılığı pâyesine ulaştı. 1148'de (1735) tayin edildiği İstanbul kadılığında başarısı sebebiyle 1152'de (1739) yeniden getirildiği bu görevde dört yıl daha kaldı. 13 Zilkade 1152'de (11 Şubat 1740) Anadolu kazaskerliğiyle görevlendirildi; Rebîülâhır 1154'te (Haziran 1741) azledildi. Şevval 1159'da (Kasım 1746) Rumeli

kazaskerliği pâyesi aldı ve 28 Rebülevvel 1161'de (28 Mart 1748) fiilen bu göreve tayin edildi. Her iki kazaskerlik müddeti on altışar ay sürmüştür.

I. Mahmud tarafından 27 veya 28 Şâban 1162'de (12 veya 13 Ağustos 1749) şeyhülislâmlığa getirilen Mehmed Said Efendi, aynı yıl Bahçekapı'da oturduğu evinde çıkan yangında bütün eşyasını ve kitaplarını kaybetti. 26 veya 27 Cemâziyelâhir 1163'te (2 veya 3 Haziran 1750) Selânik kadısı bulunan oğlu Abdürrahim Efendi ile birlikte şeyhülislâmlık makamından azledilerek oğluyla beraber Bursa'ya sürgün edildi. Şeyhülislâmlıktan azledilmesinin sebepleri olarak kaba ve haşin mizaçlı olması, diğer ulemâ ile geçinememesi, gerektiğinden fazla mülâzemet tevcihi ve bazı usulsüz muameleleri sayılmaktadır. Nitekim yerine geçen Seyyid Murtaza Efendi'nin nasbı esnasında çıkarılan hatt-ı hümâyunda müstahak olmayanlara medrese ve mülâzemet verilmemesi ve işlerin ehil olan kişilere tevdi edilmesi istenmiştir.

Şeyhülislâmlık müddeti dokuz ay yirmi iki gün süren Mehmed Said Efendi azlinden sonra Bursa'ya yerleşip kendini ilme verdi ve eser telifiyle meşgul oldu. 28 Cemâziyelevvel 1168'de (12 Mart 1755) Bursa'da vefat etti. Mezarının Emîr Sultan Türbesi civarında bulunduğu nakledilirse de bir başka kayıta Üftâde Camii Kabristanı'na defnedildiği belirtilir. Üzerine aldığı vazifeyi yerine getirme hususunda çok titiz davrandığı belirtilen Mehmed Said Efendi'nin âlim ve âdil bir kişi olduğu, ancak kabalığı ve haşinliği sebebiyle pek sevilmediği kaydedilmektedir. Yazıdaki mahareti sebebiyle ilim ve edebiyatta akranları arasında temayüz etmiştir. Mehmed Said Efendi'nin soyundan çok sayıda ilim adamı yetişmiştir.

Eserleri. 1. *Tercüme-i Şerhu'l-uyûn fi Şerh-i Risâle-i İbn Zeydün*. İbn Zeydün'un risâlesine İbn Nübâte el-Misrî'nin yaptığı şerhin tercümesidir (İstanbul 1257). 2. *Tercüme-i Sülvân-ı Mutâ'*. İbn Zafer'in menkıbe ve hikâyelerden oluşan *Sülvânü'l-mutâ' fi 'udvânî'l-etbâ'* adlı eserinin Türkçe tercümesidir (İstanbul 1285). 3. *Aynı Tarihi Tercümesi*. Lâle Devri'nde Sadrazam Damad İbrâhim Paşa'nın gayretleriyle gerçekleştirilen tercüme faaliyetleri içinde önemli bir yer tutan Bedreddin el-Aynî'nin *'İkdü'l-cümân fi târihi ehli'z-zamân* adlı umumi tarihini Türkçeye çeviren heyetin içinde yer alan Mehmed Said Efendi eserin 387-430 (997-1039) yılları olaylarını ihtiva eden



Mehmed Said Efendi'nin tercüme-i hâli ile bir fetvası (*Mecmûa-i Fetâvâ*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 576, vr. 69^b)

dördüncü bölümünü tercüme etmiştir (Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 469). Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunan (Revan Köşkü, nr. 1465) ve Halîl kıssasından Yahyâ b. Zekeriyâ kıssasına kadar olan hadiseleri ihtiva eden bir nüshanın başında Mehmed Said'e ait olduğu kaydı varsa da muhtevassından ona ait olmadığı anlaşılmaktadır. Mehmed Said Efendi'nin bir tefsirinin bulunduğu kaydedilmekle beraber (IA, V/1, s. 160) kaynaklarda böyle bir bilgi yer almamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzalâ*, IV, 514, 517, 518, 551, 585, 597, 660, 664, 668, 669; *Mecmûa-i Fetâvâ*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 576, vr. 70; Şem'dânizâde, *Mürî't-tevârih* (Aktepe), I, 148, 154-155, 179; *Devhatü'l-meşâyih*, s. 97; *Sicill-i Osmânî*, III, 28-29; *İlmiyye Salnâmesi*, s. 525; *Osmanlı Müellifleri*, III, 70; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/1, s. 153; IV/2, s. 479-480; Danişmend, *Kronoloji*², V, 140-141; Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara 1972, s. 134; Babin-ger (Üçok), s. 286, 331; Salim Aydüz, "Lale Devri'nde Yapılan İlmî Faaliyetler", *Divân İlmi Araştırmalar*, II/3, İstanbul 1997, s. 152-153, 156, 164; *Kâmûsü'l-â'lâm*, III, 2056-2057; Th. Menzel, "Halîl Efendi-zâde", IA, V/1, s. 160; a.m.f., "Khalîl Efendi-zâde", *EJ²* (İng.), IV, 966.

TAHSİN ÖZCAN

MEHMED SAİD EFENDİ, Mirzazâde

(bk. MİRZAZÂDE

MEHMED SAİD EFENDİ).

MEHMED SAİD PAŞA, Küçük

(bk. SAİD PAŞA, Küçük).

MEHMED SAİD PAŞA, Yirmisekizçelebizâde

(ö. 1175/1761)

Osmanlı sadrazamı.

İstanbul'da doğdu. Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin oğludur. Sadâret Mektubî Kalemî'nde memuriyet hayatına başladı ve burada halifelğe kadar yükseldi. Babasının Paris elçiliği sırasında onun kethüdâsı olarak Fransa'ya gitti. Fransa'da iken bu ülkedeki gelişmeleri izledi ve Fransızca öğrendi. Geri döndükten sonra İbrâhim Müteferrika ile birlikte Osmanlı ülkesinde ilk Türk matbaasını kurdu. Memuriyet hayatında ilerlemeye başlayınca matbaacılıktan ayrıldı.

Üst dereceli memurlar sınıfına yükselen Mehmed Said Efendi, 15 Şevval 1141 – 13 Şevval 1142 (14 Mayıs 1729 – 1 Mayıs 1730) tarihleri arasında Bursa mukâtaacılığı, 16 Muharrem – 20 Rebülevvel 1143 (1 Ağustos 1730 – 3 Ekim 1730) tarihlerinde küçük kale tezkirecililiği görevlerinde bulundu. 1143 Rebülâhirin ortalarında (Ekim 1730 sonları) I. Mahmud'un cülûsunu bildirmek üzere Rusya'ya şıkk-ı sâlis defterdarı pâyesiyle elçi olarak gönderildi. İki yıl sonra kısa bir müddet küçük rûznâmçeci oldu. Ardından I. Mahmud'un cülûsunu tebrik için gelen Şerbatof'a karşılık fevkalâde elçi sıfatıyla önce Rusya'ya ve oradan sefâretle İsveç'e gitti. İsveç'e görünürde XII. Şarî'a verilmiş parayı tahsil için gönderilmişti. Ancak elçiliğinin asıl sebebi İsveç ile Rusya arasında bir ittifakın yapılıp yapılmadığının araştırılmasıydı. İsveç'in malî durumunun bozukluğu sebebiyle XII. Şarî'nin borcunu tahsil edemedi. Fakat onun gayretleri neticesinde daha sonra Osmanlı – İsveç ittifakı gerçekleşti. İsveç'ten gelirken Lehistan'dan geçti ve Rusya-Lehistan ilişkilerine dair mâlûmat toplayarak 18 Rebülâhir 1146'da (28 Eylül 1733) İstanbul'a döndü.

15 Şevval 1146 – 19 Şevval 1147 (21 Mart 1734 – 14 Mart 1735) ve 14 Muhar-

rem 1149 – 4 Şevval 1151 (25 Mayıs 1736 – 15 Ocak 1739) tarihleri arasında iki defa silâhdar kâtipliği yapan Mehmed Said Efendi, 1736-1739 Osmanlı-Avusturya ve Rusya savaşıdan önce bu harbi önlemek için yapılan Niyemirav görüşmelerine katılan Osmanlı heyetinde delege olarak bulundu. 5 Şevval 1151 – 16 Şevval 1152 (16 Ocak 1739 – 16 Ocak 1740) tarihlerinde sipah kâtibi oldu. Belgrad Antlaşması'nın imzalanmasının (1739) ardından Avusturya ile sınır belirlenmesi için görevlendirildi ve yaklaşık iki yıl bu işle uğraştı. İstanbul'a döndükten bir ay sonra 1154 Rebîülâhîrinde (Haziran 1741) Fransa'ya Rumeli beylerbeyliği pâyesine elçi olarak yollandı. Burada iken Belgrad Antlaşması'nın tatbikini üstlenmiş olan Fransa Kralı XV. Louis'ye muahede şartlarına uymayan Ruslar'ı şikâyet etti. O sırada Voltaire'in oynamakta olan "Muhammed" adlı piyesini Türk elçisine karşı saygısızlık olmasın diye ertelettiği, ressamardan büyük ilgi gördüğü ve birçok resminin yapıldığı bilinmektedir. Said Efendi'nin elçiliği Paris'ten başlayarak Avrupa'da yeni bir "Turquerie" dalgasına yol açtı.

Paris'ten 1155 yılı Şâbanın başlarında (Ekim 1742 başları) dönen Mehmed Said aynı yılın şevvalinde (Aralık 1742) nişancılığa tayin edildi. İstanbul'a dönerken yanında, Humbaracı Ahmed Paşa'nın açtığı okuldaki talebeleri eğitmek üzere yirmi iki Fransız topçusunu da getirmişti. Nişancı iken 1157 yılı Muharreminde (Şubat 1744) görevi üzerinde kalmak ve vekâletle yönetilmek şartıyla Mısır'daki beyler arasında baş gösteren ihtilâfları incelemek için görevlendirildi. Mısır'dan döndükten sonra 12 Şevval 1158 – 21 Receb 1159 (7 Kasım 1745 – 9 Ağustos 1746) tarihleri arasında defter eminiği yaptı. Bu vazifedeyken 22 Receb 1159'da (10 Ağustos 1746) Vezîriâzam Tiryaki Mehmed Paşa'nın sadâret kethüdâlığına getirildi. Ancak vezîriâzamlı fikir ihtilâfına düştüğü ve geçinemediği için kendi isteğiyle sadâret kethüdâlığından tekrar defter eminiğine geçti. 3 Rebîülevvel 1160 – 7 Şevval 1160 (15 Mart 1747 – 12 Ekim 1747) tarihlerinde ikinci defa defter eminiği, 10 Şevval 1161 – 23 Muharrem 1163 (3 Ekim 1748 – 2 Ocak 1750) tarihleri arasında ikinci defa nişancılık, 24 Muharrem 1163 – 2 Rebîülevvel 1163 (3 Ocak 1750 – 9 Şubat 1750) tarihlerinde yine ikinci defa sadâret kethüdâlığında bulundu. İki buçuk ay dahi sürmeyen sadâret kethüdâlığından

azledildiğinde Hicaz'a gitmesi emredildi, ardından da Mısır'a gönderilmek istendi. Fakat Gelibolu'da iken bundan vazgeçilip orada ikamet ettirildi. Kısa bir süre sonra affedilerek İstanbul'a çağırıldı ve üçüncü defa nişancılığa getirildi. 6 Şevval 1163 – 8 Şevval 1165 (8 Eylül 1750 – 19 Ağustos 1752) ve 10 Şevval 1166 – 7 Şevval 1167 (10 Ağustos 1753 – 28 Temmuz 1754) tarihleri arasında üçüncü ve dördüncü defa nişancılık, 6 Şevval 1168 – 6 Zilkade 1168 (16 Temmuz 1755 – 14 Ağustos 1755) tarihlerinde başmuhabesecilik, 7 Zilkade 1168 – 18 Muharrem 1169 (15 Ağustos 1755 – 24 Ekim 1755) tarihleri arasında üçüncü defa sadâret kethüdâlığında bulundu. Bu son görevde iken 19 Muharrem 1169'da (25 Ekim 1755) sadrazamlığa tayin edildi, ancak beş ay sonra 1 Receb 1170'te (22 Mart 1757) azledilip İstanköy'e sürüldü. Devrin kaynaklarında "mizâc-ı zamânede olan televvüne" uymadığı için azledildiği belirtilir.

Vefatına kadar çeşitli valiliklerde bulunan Mehmed Said Paşa, 8 Şevval 1169 – 9 Şevval 1170 (6 Temmuz 1756 – 27 Haziran 1757) tarihlerinde Hanya muhafızlığı yaptı, 10 Şevval 1170 – Muharrem 1172 (28 Haziran 1757 – Eylül 1758) tarihleri arasında Mısır valiliği, 24 Cemâziyelevvel 1172 – 6 Şevval 1173 (23 Ocak 1759 – 22 Mayıs 1760) tarihlerinde Adana valiliği, 6 Şevval 1173 – 13 Rebîülevvel 1174 (22 Mayıs 1760 – 23 Ekim 1760) tarihleri arasında Karaman valiliğinde bulunduktan sonra 14 Rebîülevvel 1174'te (24 Ekim 1760) Maraş valiliğine getirildi. Maraş valisi iken Rebîülâhîr 1175'te (Kasım 1761) vefat etti. Mehmed Said'in Mesud ve Poladşah adında iki oğlu ile Gevher isminde bir kızı olmuştur.



Yirmisekizcelebizâde Mehmed Said Paşa'nın yağlı boya tablosu (Versailles Sarayı Müzesi)

Mehmed Said Paşa Avrupa'yı tanıyan ve yabancı dil bilen bir Osmanlı aydınıdır. Matbaanın tesisinde çok önemli rolü vardır. Fransa'da iken matbaayı yakından görüp incelemiş ve babasının devlet nezdindeki nüfuzunu da kullanarak ilk Türk matbaasının kurulmasını sağlamıştır. Ancak matbaacılıktan erken ayrılması ve İbrahim Müteferrika'nın bu sahada fedakârane çalışmaları sebebiyle ilk matbaanın kurulmasındaki rolü geri planda kalmıştır. Mehmed Said Paris'te babasından daha çok dolaşmış, çevre edinmiş ve Fransa'yı dikkatli bir biçimde gözlemlemiştir. Bu ülkeden İstanbul'a getirdiği kitaplar, elbise ve mobilyalar Osmanlı başşehirinde Batı modasının yayılmasına sebep olmuştur. Paris'te elçi iken gönderdiği tablolar sayesinde Türk minyatür sanatında yeni bir çığır açılmıştır. Bu resimleri gören minyatürcüler, bilhassa Levnî minyatürle Batı üslûbu arasında yeni bir tarz geliştirmiştir.

İsveç sefâreti esnasındaki hadiseleri bir takrir olarak kaleme alan Mehmed Said'in bu takirri Yanko İskender Hoçî tarafından yayımlanmıştır (*TOEM*, sy. 11 [1329], s. 660-677). Ayrıca Fransa elçiliğine dair bir rapor hazırlamış olmalıdır, ancak bu konuda bir takrir bulunamamıştır. Tipla ilgili *Ferâidü'l-müfredât* isminde bir eseri vardır. Bunu yazmaktaki gayesi Arapça, Farsça, Türkçe, Yunanca ve Latince önemli kitaplarda yer alan bilgileri tasnif ederek bir fihrist meydana getirmektir. Devaların çeşitli dillerdeki karışıklarını veren eser bir sözlük şeklindedir. Mehmed Said, Eyüp'te Şeyh Murad Tekkesi karşısında Kuşluk Hamamı denilen bir hamam, Saryer'de bir tekke ve Yüşâ tepesinde bir mescid yaptırmış, Kuşluk Hamamı'nı Şeyh Murad Tekkesi'ne vakfetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 13.238; BA, *Nâme-i Hümayûn Defterleri*, nr. VII, s. 332-333, 335-340; *Hadikatü'l-vüzerâ*, s. 84-86; Ebû Sehi Nûmân Efendi, *Tedbirât-ı Pesendide* (haz. Ali İbrahim Savaş), Ankara 1999, s. 99, 101, 121, 138; İzzî, *Târih*, İstanbul 1199, I, vr. 3^a, 33^b, 66^a, 113^a; II, vr. 168^b, 215^b, 222^a, 228^b; Subhî, *Târih*, I, vr. 95^b, 200^a; Vâsîf, *Târih*, I, 76, 186, 204-205, 269, 322; *Sicill-i Osmânî*, III, 29-30; Ahmed Refik [Altınay], *Târihi Simalar*, İstanbul 1331, s. 40-60; a.mlf., *Memâlik-i Osmâniyye'de Demirbaş Şarî*, İstanbul 1332, s. 93-111; a.mlf., *Onikinci Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı (1689-1785)*, İstanbul 1988, s. 89-91, 123-125; Selim Nûzheth Gerçek, *Türk Matbaacılığı*, İstanbul 1939, I, 46-47, 58-63, 76-79; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/1, s. 236, 259, 296, 323-324; IV/2, s. 218-220, 382-385; Gündüz Akıncı, *Türk-Fransız Kültür İlişkileri*, Ankara 1973, s. 21; E. Maşta-

kova, "Aydınlanmanın Ön Tarihi (XVIII. Yüzyıl Türk Edebiyatı Üzerine)", *Sovyet Türkologların Türk Edebiyatı İncelemeleri* (trc. Tatyana Moran – Yurdanur Salman), İstanbul 1980, s. 16-18; Faik Reşid Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri* (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1987, s. 70-72; A. Boppe, *XVIII. Yüzyıl Boğaziçi Ressamları* (trc. Nevin Yücel-Celbiş), İstanbul 1998, s. 90-96; a.mlf., "XVIII. Yüzyıl Başlarında Avrupa'da Türk Modası, Türk Elçisi Said Efendi Zamanı" (trc. Türkân Münir), *Hayat Tarih Mecmuası*, XV/172 (4), İstanbul 1979, s. 16-18; XV/173 (5) (1979), s. 16-18; Yanko İskender Hoçı, "Sadrazam Said Mehmed Paşa Merhûmun Hâcegân-ı Dîvân-ı Humâyûn'da İken İstokholm'a Vuku Bulan Sefâreti", *TOEM*, sy. 11 (1329), s. 658-677; B. Zülfikar Aydın, "18. Yüzyılda Türkçe 'Müfredat' Kitapları ve Türk Tıp Tarihindeki Yeri", *Tıp Tarihi Araştırmaları*, sy. 7, İstanbul 1999, s. 55-168; Erhan Afyoncu, "Osmanlı Müverrihlerine Dair Tercihât Kayıtları I", *TTK Belgeler*, sy. XX/24 (2000), s. 94-97.



ERHAN AFYONCU

MEHMED SÂLİH EFENDİ

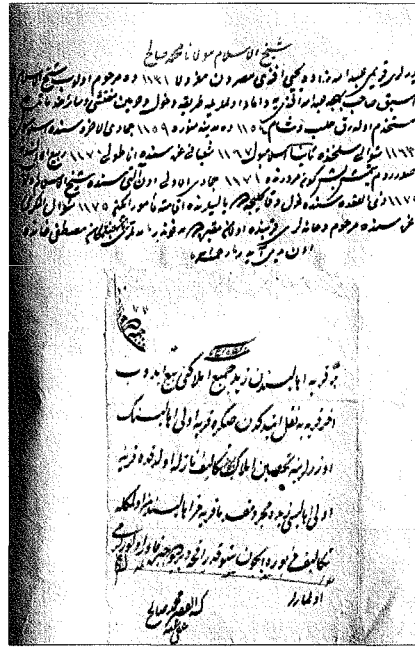
(ö. 1175/1762)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Babası, Galata ve Mısır kadılıklarından mâzûl Kırımlı Abdullah Efendizâde Yahyâ Efendi'dir. Anne tarafından Kasımpaşa'da medfun Uşşâkiyye tarikatının kurucusu Hüsâmeddin Uşşâki soyundan gelmektedir. Tahsilini tamamlayınca Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi'ye intisap ederek onun damadı oldu.

Mehmed Sâlih Efendi birkaç yıl Harameyn müfettişliğinde çalıştıktan sonra Galata kadılığına, oradan da mahreç pâyesiyle Halep kadılığına tayin edildi. Muharrem 1148'de (Haziran 1735) Şam kadılığına, 1153'te (1740) Medine kadılığına getirildi; 27 Cemâziyelâhir 1159'da (17 Temmuz 1746) İstanbul kadısı oldu. Şâban 1160'ta (Ağustos 1747) İstanbul kadılığından alındı. Zilkade 1163'te (Ekim 1750) ikinci defa İstanbul kadılığına getirildi; bir ay sonra Anadolu kazaskerliği pâyesini almakla birlikte İstanbul kadılığında bırakıldı ve yaklaşık bir yıl daha bu vazifeyi yürüttü.

7 Şâban 1167'de (30 Mayıs 1754) Anadolu kazaskeri olan ve 10 Şâban 1168 (22 Mayıs 1755) tarihine kadar bu görevini sürdüren Mehmed Sâlih Efendi Rebûlevvel 1171'de (Kasım 1757) Rumeli kazaskeri oldu. 16 Cemâziyelevvel 1171'de (26 Ocak 1758) Damadzâde Feyzullah Efendi'nin aziliyle onun yerine şeyhülislâmlığa getirildi. Şeyhülislâmlığı yaklaşık bir buçuk yıl sürdü. 5 Zilkade 1172'de (30 Haziran 1759) Sultan III. Mustafa tarafından



Mehmed Sâlih Efendi'nin tercüme-i hâli ile bir fetvası (*Mecmûa-i Fetâvâ*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 576, vr. 74^b)

azledilerek yerine Çelebizâde İsmâil Âsım Efendi tayin edildi.

Şeyhülislâmlıktan azlinden sonra Kanlıca'daki sahilhânesinde ikamet eden Mehmed Sâlih Efendi 1 Şevval 1175 (25 Nisan 1762) tarihinde ramazan bayramı gecesi vefat etti. Mezarı Kanlıca'da, fetvahânesinin karşısında bulunan Râziye Hatun Damadı Kazaker Mehmed Efendi Medresesi dahilindedir. Kaynaklarda yumuşak huylu, iyi ahlâklı, vakar sahibi ve nüktedan bir kişi olduğu, tasavvufa intisabının bulunduğu kaydedilir. Oğullarından Abdullah Efendi Üsküdar kadılığına, Ahmed Esad Efendi şeyhülislâmlık makamına kadar yükselmiştir. Herhangi bir eseri olduğuna dair kayda rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Mecmûa-i Fetâvâ, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 576, vr. 75; Şem'dânîzâde, *Mürî't-tevârih* (Aktepe), I, 155; II/A, s. 24, 32, 34; Müstakimzâde, *Devhatü'l-meşâ-yih maa zeyl*, İstanbul, ts., s. 100-101; Ayvan-sarâyî, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, I, 123; *İlmîyye Sal-nâmesi*, s. 531-532; *Osmanlı Müellifleri*, III, 207; Danişmend, *Kronoloji*, V, 142; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/2, s. 485-486; Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara 1972, s. 141, 150, 169-170; *Kâmûsü'l-'lâm*, IV, 2929, 2931; Münir Aktepe, "Mehmed Sâlih Efendi", *EP* (İng.), VI, 1004.



TAHSİN ÖZCAN

MEHMED SUÛDÎ EFENDİ

(ö. 999/1591)

Osmanlı coğrafyacısı, şair.

Devlet adamı, âlim ve edebiyatçı yetiştiren bir aileye mensup olup Sahn müderrisliği ve Edirne kadılığı görevlerinde bulunan Niksarlı Emîr Hasan b. Sinân'ın oğlu, *el-'Aylemü'z-zâhir* adlı tarih eserinin müellifi Cenâbî Mustafa Efendi ile iki defa Kıbrıs beylerbeyliğinde bulunan Seyyid Ahmed Efendi'nin kardeşleri ve müderris, şair ve silâhşoruğuyla tanınan Abdülkadir Kadri Çelebi'nin babasıdır. Suûdî nisbesini kullanmasının sebebi Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'ye mülâzım olmasıdır. Önce Otuzlu medreselerde çalıştıktan sonra sırasıyla Yeni İbrâhim Paşa, Atik Ali Paşa, Şah Hüban, Sahn-ı Semân ve Süleymaniye medreselerinde müderrislik yaptı. Halep, Medine ve Âmid kadılıklarında bulunmasının ardından Şevval 999'da (Ağustos 1591) vefat etti.

Mehmed Suûdî Efendi, XVI. yüzyılın sonlarında kaleme alınan ve *Târîh-i Hind-i Garbî* (*Hadis-i Nev*) adıyla bilinen coğrafya kitabının yazarıdır. Zilhicce 991'de (Aralık 1583) III. Murad'a sunduğu eserin hâtimesinde (müellif nüshası, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 4969) kendini "sâlik-i râh-ı Mes'ûdî Emîr Mehmed b. Emîr Hasan es-Suûdî" olarak tanıtmakta, kitabın telif ve tertibi için çok emek harcadığını belirtmektedir. III. Murad'a yaptığı manzum bir dua ile sona eren hâtime diğer nüshaların çoğunda yer almadığından (tamamı için bk. Goodrich, *JAOS*, CVII/2 [1987], s. 318-319) böyle bir nüshadan faydalandığı anlaşılan İbrâhim Müteferrika neşrini kimsese ısrat etmeden yapmıştır. Bu gibi sebeplerle eserin yazarı konusunda ihtilâf edilmiştir. Kâtib Çelebi, ad vermeden müellifin müteahhirinden biri olduğunu söylediği halde Franz Taeschner, *Keşfü'z-zunûn*'un matbu nüshasında bir önceki eser olan *Târîh-i Hind* ile bunun aynı başlık altında zikredilmesi sebebiyle *Târîh-i Hind*'in müellifi Muhammed b. Yûsuf el-Herevî'yi (ö. 924/1518'den sonra) bu eserin de müellifi olarak göstermiştir. Abdülhak Adnan Adıvar müellifin Mehmed b. Emîr Hasan es-Suûdî olması gerektiğini, fakat bu hususta ihtilâf bulunduğu belirtmekte, İbrâhim Hakkı Akyol ise büyük bir ihtimalle eserin Emîr Mehmed Suûdî'ye ait olduğunu söylemektedir. Buna karşılık M. Fuad Köprülü müellifin adını tereddütsüz olarak Mehmed Suûdî Efendi şeklinde vermiştir.

Mehmed Suûdî Efendi, “cerîde-i pür-iber ve kitâb-ı mu‘teber” diye tanıttığı ve üç bölüm (bab) üzerine tertip ettiği kitabının başında eserinin nâdir rivayetlerle dolu olduğunu söylemekte, ilk iki bölümde kozmografik bilgiler vermekte, üçüncü bölümde Amerika kıtasının keşfinden bahsetmektedir. İlk iki bölümün kaynakları arasında başta kendine örnek aldığı coğrafyacı Mes‘ûdî’nin *Mürûcû‘z-zeheb*’i gelmektedir. Faydalandığı diğer coğrafyacılar arasında Nasîrüddîn-i Tûsî, Nisâbüri, Sirâceddin İbnü’l-Verdî, Şerîf el-İdrîsî, İstahrî, Süyûtî, Kadızâde-i Rûmî ve Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvînî gibi İslâm âlimlerinin yanında Batlamyus da bulunmaktadır. Müellif ilk iki bölümde sadece iktibasla yetinmemiş, naklettiği bazı bilgiler hakkında kendi görüşlerini de açıklamıştır. Eserin Amerika kıtasından bahsedilen üçüncü bölümü bazı Batı kaynaklarının yanında Osmanlı denizcilerinin Venedik, Cenova, İspanya ve Portekiz gibi memleketlere gönderdikleri casusların sözlü rivayetlerine dayanmaktadır. Özellikle yer adları imlâlarının bugünlüğe uygun olması (meselâ Akapulko, Britanya, Brazil, Ceneviz, Havana, Honduras, İngiltere, İspanya, Küba, Nikaragua, Peru, Sevilla gibi) Mehmed Suûdî Efendi’nin bazı İspanyol, İtalyan, Portekiz kitap ve haritalarından istifade etmiş olduğunu göstermektedir. Müellif, bu kaynaklardan faydalanırken İspanya’dan göç eden bazı müslüman ve yahudi âlimlerinin yardımlarını görmüş olmalıdır.

Eserde İslâm dünyasından bahsederken hicrî, Batı’dan bahsederken milâdî tarihlerin verilmesi, müellifin milâdî tarihleri hicrîye çevirmeyi bilmemesine ve kronoloji bilgisinin yetersizliğine bağlanmaktaysa da (Sayılı, XXV/99 [1961], s. 422) İslâm dünyasında Rumlar’ın ve Kiptiler’in kullandıkları takvimler hakkında pek çok telif eserin bulunması bunun doğru olmadığını düşündürmektedir. Müellif, Amerika kıtası hakkındaki bilgileri sözlü ve yazılı kaynaklardan aynen aktardığı için milâdî tarihleri hicrî tarihe çevirme gereğini duymamış olmalıdır. Üzerinde durulması gereken önemli bir husus da eserde bazı yer adlarının Türkçe karşılıklarıyla verilmesidir: Avrat Burnu, Bazlar Cezîresi, Bunduki halici, Gümüşderesi, Gümüşhisarı, Kapoğaz Burnu, Kazlımanı, Magalyan septesi, Santagustin Burnu, Taşlıburun, Toludehisarı ve Yeşilburun gibi.

Târîh-i Hind-i Garbi İbrâhim Mûteferrika tarafından 1142’de (1730) basıl-

Mehmed
Suûdî
Efendi’nin
*Târîh-i
Hind-i Garbi*
adlı eserinden
minyatürlü
iki sayfa
(Beyazıt
Devlet Ktp.,
nr. 4969,
vr. 53^a, 133^b)



mış, iki yıl sonra da Feon Baptiste Fienne tarafından Fransızca’ya çevrilmiştir. Eserin tıpkıbasımını, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’ndeki (Revan Köşkü, nr. 1488) nüshayı esas alarak Kültür ve Turizm Bakanlığı’nın maddî desteğiyle Tarihî Araştırmalar Vakfı İstanbul Araştırma Merkezi gerçekleştirmiştir (İstanbul 1987, 1999). Bu neşirde de Mehmed Suûdî Efendi’nin adına yer verilmemiş, sadece müellifin kimliği hakkındaki eski tereddüt ve ihtilâflar belirlenmiştir. Kitapta bir de dünya haritası bulunmaktadır.

Mehmed Suûdî Efendi eserinde deniz yollarını keşfeden Avrupalılar’ın Amerika ve Hindistan kıyılarına ve Hürmüz’e yerleştiklerini, İslâm ülkelerini sıkıştırıp ticaretlerine zarar verdiklerini, büyük maddî faydalar sağlayacak olan bu işin Osmanlı Devleti tarafından da kolayca yapılabileceğini, Süveyş’te kurulacak bir filo ile Avrupalılar’ı Hint denizlerinden uzaklaştırmanın mümkün olacağını ve Süveyş Kanalı’nın açılması halinde “Hint ve Sind limanlarını zapt ile küffârı tard ve ora nefâis-i emtiasının kolayca pâyitahta isâlinin kabil olacağını” söyleyerek (vr. 8^a, 15^b) uzağı gören bir Osmanlı aydını olduğunu göstermiştir. Onun iyi bir şair olduğu da Kinalızâde Hasan Çelebi ile Nev’îzâde Atâî’nin örnek verdikleri Suûdî mahlaslı şiirlerinden anlaşılmaktadır. Kâtib Çelebi, Mehmed Suûdî Efendi’nin bilimlerin tasnifiyle ilgili *Ravzatü’l-‘ulûm ve devhatü’l-fühûm* adını taşıyan bir eserinin daha bulunduğunu ve müellifin onu da III. Murad’a takdim ettiğini söylemektedir (*Keşfü’z-zunûn*, I, 928).

BİBLİYOGRAFYA :

Tarih-i Hind-i Garbi veya Hadis-i Nev, İstanbul 1999; Kinalızâde, *Tezkire*, I, 471-474; Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 315-316; Gazzî, *el-Kevâkibü’s-sâire*, III, 55-56; *Keşfü’z-zunûn*, I, 310, 928; İbnü’l-İmâd, *Şezerât*, VIII, 440; *Târîh-i Silsile-i Ulema*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2142, vr. 216^b; Müstakimzâde, *Mecelletü’n-nisâb*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 254^b; *Sicill-i Osmânî*, III, 50; *Hediyetü’l-‘arifin*, II, 259; Barthold, *İslâm Medeniyeti*, s. 230; İbrahim Hakkı Akyol, “Tanzimat Devrinde Bizde Coğrafya ve Jeoloji”, *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 518-519; A. Zeki Velidî Toğan, *Bugünkü Türkîli Türkistan ve Yakın Tarihi* (İstanbul 1942-47), İstanbul 1981, s. 126-127; Abdülhak Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim* (haz. Aykut Kazancıgil – Sevim Tekeli), İstanbul 1982, s. 94, 146, 186; F. Taeschner, “Osmanlılarda Coğrafya”, *TM*, II (1928), s. 293; B. Lewis, “Osmanlı İmparatorluğu’nun İnhitâtı Üzerine Bazı Düşünceler” (trc. Salih Tuğ), *İTED*, III/1-2 (1960), s. 168; Aydın Sayılı, “Üçüncü Murad’ın İstanbul Rasathanesindeki Mücessem Yer Küresi ve Avrupa ile Kültürel Temaslar”, *TTK Belleten*, XXV/99 (1961), s. 402, 403-404, 411-412, 421, 422; T. D. Goodrich, “Ottoman Americana the Search for the Sources of the Sixteenth-Century Tarih-i Hind-i Garbi”, *Bulletin of Research in the Humanities*, LXXXV (1982), s. 269-294; a.m.f., “Tarih-i Hind-i Garbi: An Ottoman Book on the New World”, *JAOS*, CVII/2 (1987), s. 317-319.

CEVAT İZGİ

MEHMED SÜREYYA (1845-1909)

Sicill-i Osmânî adlı eseriyle tanınan Osmanlı tarih ve biyografi uzmanı.

İstanbul’da doğdu. Çeşitli yerlerde kaymakamlık yapan, İstanbul’da komisyon üyeliklerinde ve çeşitli devlet hizmetlerinde bulunan Hüsnü Mehmed Bey’in ikinci

oğludur. İlk öğreniminden sonra Dârülmaârif'ten mezun oldu. Bu arada özel hocalardan Arapça, Farsça ve Fransızca dersleri aldı. 1863'te Bâbîâli Tercüme Odası'na girdi ve burada sâniye rütbesine kadar yükseldi. İlk Osmanlı özel gazetesini olan *Cerîde-i Havâdis*'in yazı kuruluşuna girdi ve 1876 yılından itibaren fasküller halinde *Nuhbetü'l-vekâyi'* adlı biyografik eserinin yayımına başladı. II. Abdülhamid'in takdirine mazhar olan bu çalışmasına karşılık padişah tarafından Meclis-i Kebîr-i Maârif üyeliğine getirildi. Bu görevinde ülâ sınıf-ı sânisine terfi etti. İki yıl kadar süren bir hastalık neticesinde 11 Ocak 1909 tarihinde İstanbul'da vefat etti ve Karacaahmet Mezarlığı'nda babasının yanına defnedildi.

Mehmed Süreyyâ, devlet görevleri dışında hemen bütün mesaisini Osmanlı döneminin ünlü şahsiyetlerinin biyografilerinin ortaya çıkarılmasına ayırmıştır. Kendisinin açıkça belirtmemesine rağmen bu çalışmasında başlıca kaynakları arşiv belgeleri, yazma ve matbu eserlerle mezar kitâbeleri olmuştur. Biyografi türünde İbnülemin Mahmud Kemal tarafından *Tekmilâtü's-Şekâik* müellifi Fındıklılı İsmet Efendi, Abdurrahman Şeref tarafından *Kâmûsü'l-a'lâm* müellifi Şemseddin Sâmî ile kıyaslanan Mehmed Süreyyâ Bey bunlardan ilkinin takdirine, ikincisinin biraz insafsız eleştirilerine hedef olmuştur (*Tarih Musahabeleri*, s. 339-340). En önemli eseri *Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye* adıyla da anılan *Sicill-i Osmânî*'dir. 3000 sayfayı bulan bu eserin ilk üç cildi İstanbul'da 1308-1311 (1890-1893) yılları arasında, IV. cildi tarihsiz olarak yayımlanmış, faksimile neşri ise Avrupa'da gerçekleştirilmiştir (I-IV, Heppenheimer-Bergstrasse 1971). Sadece I. cildi Gültekin Oransoy tarafından *Osmanlı Devleti'nde Kim Kimdir?* başlığıyla 1969'da yeni harflerle basılan eserin tamamının sadeleştirilmiş neşirleri 1996'da İstanbul'da Tarih Vakfı ve Sebül yayınevleri tarafından ayrı ayrı yapılmıştır. Eserin, 1965-1978 yılları arasında farklı zaman dilimleri içinde İstanbul Üniversitesi Tarih Bölümü'nde mezuniyet tezi olarak harf harf indeksi hazırlanmıştır.

Kısmen Osmanlı öncesi Türk-İslâm ve İslâm büyüklerine de yer verilen *Sicill-i Osmânî*'nin asıl konusu Osmanlı dönemi ricâlidir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan 1899 yılı sonuna kadar yaşamış çeşitli meslek erbabının biyografilerini ihtiva eden bu ansiklopedik eser Osmanlı tarih

araştırmacılarının başlıca müracaat kitaplarından biri olmuştur. Arşiv belgeleri, hususi ve resmî vekâyi'nâmeler başta olmak üzere diğer ana kaynaklara ve biyografik araştırmacıları için büyük önemi olan mezar taşı kitâbelerine dayanması esere orijinal bir nitelik kazandırırken hayatları hakkındaki bilgiler sınırlı olan ikinci, üçüncü ve dördüncü derecedeki kişilerden de söz etmesi *Sicill-i Osmânî*'nin önemini arttıran bir başka sebeptir. Bazı yanlışlıklara, iltibas ve tekrarlara bol miktardaki matbaa hatalarına ve düzensizliğine rağmen tek kişi tarafından büyük emekle hazırlanan bu tarih kaynağı henüz aşılamamıştır. Basımından sonra müellifinin tesbit ettiği yanlışlıkların tashihi ikinci bir baskısı yapılamadığından gerçekleştirilememiş, sadece IV. cildin sonuna on beş sayfalık bir hata-savap cetveli konulabilmiştir. Eserde önce Osmanlı hânedanının erkek ve kadın bütün fertlerinden bahsedilmiş, ardından özel isimlere ve ölüm tarihlerine göre alfabetik olarak yüksek rütbeli devlet görevlileri, tarikat şeyhleri, âlimler, tarihçiler, coğrafyacılar, kurrular, hattatlar, mühendisler ve matematikçilerle diğer şahsiyetlere ait 20.000 civarında biyografi sıralanmıştır.

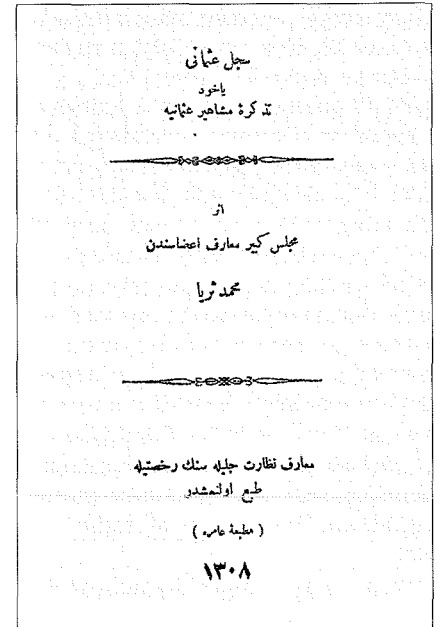
IV. ciltte 679'dan sonra gelen sayfalar da kuruluşun itibaren zâdegân denilen ünlü ailelerin alfabetik listesi; 713 sayfadan itibaren "Tezyîl" başlığı altında bölümler ve alt başlıklar halinde padişah damatlarının, padişah hocalarının, imâm-ı sultânîlerin ve hekimbaşların listeleri yer alır. Daha sonra Dârüssaâde ağalarından, silâhdar ağalardan ve bunun devamı niteliğinde olan mâbeyn müşirlerinden, serkurenâ denilen yâverlerden, mâbeyn başkâtiplerinden ve büyük mirâhurlardan söz edilir; ardından vüzerâ, kazasker, Bâbîâli ve Tanzimat ricâlinin, şeyhülislâmların, yeniçeri ağalarının, seraskerlerin, topçubaşı ve tophane nâzırlarının, kaptanı deryâların; Mühendishane, Harbiye ve Bahriye mekteplerinden yetişmiş müşirlerin listeleri bulunur. Daha sonra kalemiye sınıfına geçilerek nişancıların, reisülküttâbların ve hâriciye nâzırlarının, sadâret kethüdâları ve dâhiliye nâzırları ile sadâret müsteşarlarının, çavuşbaşlarının ve deâvî nâzırlarının, başdeftardarların ve maliye nâzırlarının, rûsumât emirlerinin, Evkâf-ı Hümâyün nâzırlarının, darphâne nâzırlarının listeleri verilir. Son kısımda yine alt başlıklar halinde Kırım hanlarının, Mısır ve Budin (Macaristan) valilerinin, tarikat pîrlerinin listeleri sıralandıktan sonra eserin basımı esnasında vefat eden

önemli kişilerin yine alfabetik olarak kısaca hayat hikâyeleri anlatılır. Bu arada kitabın basımı sırasında devlet hizmetinde bulunan gayri müslim ricâle ayrıca lakabı ve şöhreti isminden daha çok bilinen kişilerin listesine de yer verilir. Müellif eserine aldığı kişilerin önce adını, lakabını, şöhretini veya nisbesini zikreder, daha sonra resmî hayatına geçerek eserleri hakkında kısaca bilgi verir; ardından ölüm yılını, mezarının bulunduğu yeri belirtir, evlât ve torunlarından söz eder.

Mehmed Süreyyâ'nın ömür boyu topladığı notların sadece bir kısmını ihtiva eden bu çalışmasını daha mükemmel hale getirmek ve bazı yanlışlarını düzeltmek istediği, bu amaçla *Tekmile-i Sicill-i Osmânî* ve *Zeylû'z-zeyl* adı altında ilâveler yaptığı, ancak bunları neşre demediği bilinmektedir. Mehmed Zeki Pakalın tarafından *Sicill-i Osmânî Zeyli (Son Osmanlı Büyükleri)* adıyla yapılan on dokuz ciltlik zeyil ise müellifin hattıyla yazma halinde Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.

Mehmed Süreyyâ'nın ilk eseri olan ve 1831-1875 yılları arasında bazı Osmanlı devlet adamlarının tayin, azil ve ölüm tarihlerini veren iki ciltlik *Nuhbetü'l-vekâyi'*in yalnız 1853 yılı sonuna kadar gelen I. cildi yayımlanmıştır. Zikredilen tarihler

Mehmed Süreyyâ'nın *Sicill-i Osmânî*'sinin I. cildinin iç kapığı



arasında Osmanlı teşkilât ve müesseselerindeki değişiklikleri de belirtme amacı güden eserin başlıca kaynakları *Takvîm-i Vekâyi'* ve *Cerîde-i Havâdis* gibi dönemin ilk gazeteleridir. Esere tevcihatla ilgili bazı hatt-ı hümâyûnlar da eklenmiştir. *Nuhbetü'l-vekâyi'* in basılmayan kısmının bir kopyası Osman Ferit Sağlam'ın Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'ne intikal eden kitapları arasında yer almaktadır.

Bursalı Mehmed Tâhir, müellifin ailesinden naklen *Târîh-i Mehmed Süreyyâ* isminde dokuz ciltlik bir XIX. yüzyıl tarihinden; *Mir'ât-ı Târîh-i İslâm* adında dört ciltlik İslâm tarihinden; Arapça, Farsça, Osmanlı ve Çağatay Türkçeleri ile diğer Türk lehçelerini ihtiva eden *Burhânü's-şerif (Lugat-ı Hamse)* isminde otuz cüzden (yedi cilt) oluşan bir sözlüğü ile *Hamiyet veyahud Merak, Sefihler, Gece Kuşu* ve *Çiftlik Âlemi* adlarında dört romanından; Kur'an ve İslâmiyet'le ilgili birkaç eserinden de söz etmektedir (*Osmanlı Müellifleri*, III, 36-37). Ayrıca gerek yukarıdaki basılmamış çalışmalarının gerekse İstanbul mezarlıklarından toplanmış çuvalar dolusu evrakın 1916 Cihangir yangınında yok olduğu nakledilir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, Mülga Dâhiliye Nezâreti, *Sicill-i Umûmi Defterleri*, nr. 113, s. 41; *Sicill-i Osmânî*, II, 178; *Osmanlı Müellifleri*, III, 36-37; Abdurrahman Şeref, *Târîh Musâhabeleri*, İstanbul 1339, s. 339-340; Gövsa, *Türk Meşhurları*, s. 361; Bâbinger (Üçok), s. 419-421; a.mlf., "Thuraiyâ Mehmed", *El* (Fr.), IV, 778-779; Agâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1973, s. 468-470; Abdülkadir Özcan, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Tezleri*, İstanbul 1984, s. 192; a.mlf., "İsmet Efendi, Fındıklılı", *DİA*, XXIII, 139; Halil Edib, "Ziyâ-i Elîm", *Beyânüthak*, sy. 17-18, İstanbul 1324-26, s. 386 vd., 396 vd.; Ömer Faruk Akün, "Süreyyâ", *İA*, XI, 247-249; İsmet Parmaksızoğlu, "Süreyya Bey, Mehmed", *TA*, XXX, 145-146; C. Woodhead, "Thüreyyâ", *El*² (İng.), X, 450; "Mehmed Süreyya", *TDEA*, VI, 219; İsmail Kara, "Sicill-i Osmanî", a.e., VIII, 11; Ayhan Aykut, "Ansiklopedi", *DİA*, III, 223.



ABDÜLKADİR ÖZCAN

MEHMED ŞAH FENÂRÎ

(محمد شاه فناری)

(ö. 839/1435 [?])

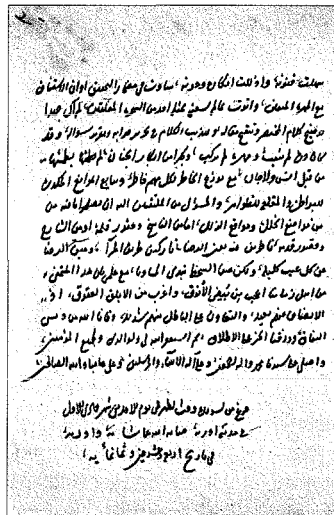
Molla Fenârî'nin oğlu,
fıkıh ve dil âlimi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Babasından ve döneminin diğer âlimlerinden ders aldı. Henüz on yedi-on sekiz yaşlarında iken Bursa Sultâniye Medre-

sesi'ne müderris tayin edildi ve ölümüne kadar bu görevde kaldı. Öğrencileri arasında Fahreddîn-i Acemî ve Muhyiddin Mehmed'in adları geçmektedir. Babası Molla Fenârî ile beraber Mısır, Kudüs ve Hicaz dahil olmak üzere iki yıl Arap ülkelerini dolaşan Mehmed Şah bu arada hac vazifesini de yerine getirdi. Mehmed Şah kaynakların çoğuna göre 839 (1435) yılında Karaman'da vefat etti. Ancak Leknevî ve Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin ölüm tarihini 832 (1428-29) olarak verirler. Kabri Bursa'da babasının kabri civarındadır (İsmail Belîğ, s. 244). Oğullarından Hasan Çelebi (ö. 891/1486) tanınmış bir dilci, kelâm ve fıkıh âlimidir.

Eserleri. Mehmed Şah'ın bilinen on iki eserinin hepsi Arapça'dır. 1. *Te'sisü'l-kavâ'id harfen bi-harfin fi şerhi maķâşîdî Esâsi's-şarf*. Babasının yazdığı *Esâsü's-şarf fi 'ilmi't-taşrif* adlı eserin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4770; Lâleli, nr. 3072; Ayasofya, nr. 4611). Fâtih nüshası müellif hattıyadır. 2. *Şerhu'l-elgâz*. Arap edebiyatıyla ilgilidir (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2099/7). 3. *Şerhu'l-Manzûmeti'l-mensûbe ilâ Şemsiddin el-Fenârî*. Arap edebiyatına dair olan eserin müellif hattı nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (AY, nr. 4444). 4. *Risâle fi 'ilmi'l-beyân* (Köprülü Ktp., Fâzil Ahmed Paşa, nr. 1014). 5. *Hâşiye 'alâ Fuşûli'l-bedâyi' li-uşûli's-şerâyi'*. Molla Fenârî'nin fıkıh usulüne dair eserinin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 420. Lâleli, nr. 732, Cârullah Efendi, nr. 476; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 604). 6. *Te'l-hîşü'l-Fuşûl ve tersisü'l-uşûl. Fuşûlü'l-bedâyi'* in ihtisarıdır (Süleymaniye Ktp.,

Lâleli, nr. 691; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 571; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 0901). 7. *Şerhu Ferâ'izi's-Secâvendî*. Hanefî fakihî Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî'nin *el-Ferâ'izü's-Sirâciyye* adlı eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1118). 8. *Hâşiye 'alâ Tefsiri (süreti'l-) Fâtihâ li'l-Beyzâvî* (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1102; Nuruosmaniye Ktp., nr. 448). 9. *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti's-Seyyid li-Şerhi Tecrid* (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2214). 10. *Es'ile fi'l-hikme* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4697). 11. *Ün-mûzecü'l-'ulûm*. Taşköprizâde'nin *Mevzû'âtü'l-'ulûm*'una benzemekle birlikte ondan daha küçük hacimli olan eser, bazı kaynaklarda (meselâ bk. *Keşfü'z-zunûn*, I, 184) Molla Fenârî'ye ait gösteriliyorsa da bu doğru değildir. 100 kadar ilim ve fenden bahseden kitap, Fahreddin er-Râzî'nin *Hadâ'îku'l-envâr fi haķâ'iki'l-es-râr*'ından derlenmiştir. Eserin en önemli özelliği, döneminde mevcut olan bütün ilimlerin temel kavram ve konularını ihtiva etmesidir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2781, 2782, 2783; Hüsrev Paşa, nr. 482; Fâtih, nr. 3677). 12. *Şerhu Manzûmeti'l-elgâz li'l-fârih* (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3237). Molla Fenârî, Karaman'a gittiğinde oradaki âlimlerin kendisini önemsememesi üzerine onları âciz bırakmak için yirmi ilme dair bilinen isimleri değiştirip bilmece şekline getirdiği *el-'İşrûn kıta'a fi'l-'İşrîne 'ilmen* adıyla bir manzume kaleme almış, Mehmed Şah da manzumedeki müşkülleri çözüp her kıtasına bir kıta eklemiştir.



Mehmed Şah
Fenârî'nin
Te'sisü'l-
kavâ'id
adlı eserinin
ilk ve son
sayfaları
(Süleymaniye Ktp.,
Fâtih, nr. 4770)

BİBLİYOGRAFYA :

Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, IX, 79; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II, 126; Mecdî, *Şakâik Tercümesi*, I, 48, 49, 56, 57, 81, 209, 422; Hoca Sâdeddin, *Tâcû't-tevârih* (s.nşr. İsmet Parmaksızoğlu), Eskişehir 1992, V, 191; Nişancızâde Muhyiddin Mehmed, *Mir'ât-ı Kâinât*, İstanbul 1290, II, 327; *Keşfü'z-zunûn*, I, 74, 184; İsmâil Belîğ, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*, İstanbul 1287, s. 244, 245; *Devhatü'l-meşâyih*, s. 5; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 166; Ahmed Cevdet Paşa, *Kıtas-ı Enbiyâ* (s.nşr. Ali Arslan), İstanbul 1981, II, 582; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 329; A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1982, s. 18; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 650; Hakkı Aydın, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî*, Ankara 1991, s. 77; Tahsin Deliçay, *Mehmed Şâh ve Te'sisu'l-kavâ'id harfen bi harfin fi şerhi makâsidi esâsi's-sarf'ı* (doktora tezi, 1998), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 28-32; Hüseyin Hüsâmeddin, "Molla Fenârî", *TTEM*, sy. 18 (1927), s. 150, 157; Cemil Akpınar, "Hasan Çelebi, Fenârî", *DİA*, XVI, 313, 315.



TAHSİN DELİÇAY

MEHMED ŞÂKİR EFENDİ

(ö. 1860)

Kâdirî şeyhi,
zâkirbaşı ve mûsikişinas.

İstanbul'da doğdu. Tophane'de Kâdirî tarikatına ait Karabaş Tekkesi şeyhlerinden Hopçu Seyyid Ahmed Efendi'nin oğludur. Babasının lakabından dolayı aile Hopçuzâdeler diye tanınır. İyi bir tahsil gördü. Genç yaşta Kâdirî tarikatına intisap etti. Sesinin güzelliğiyle dikkati çeken Mehmed Şâkir, bazı dergâhlarda zâkirlik yaptıktan sonra Karabaş Tekkesi zâkirbaşılığına getirildi. Babasının vefatı üzerine adı geçen tekkeye şeyh tayin edildi (1831) ve ölümüne kadar bu görevde kaldı. Hacca da giden Mehmed Şâkir Efendi 22 Receb 1276'da (14 Şubat 1860) vefat etti ve aynı tekkenin hazîresinde mihrap önüne defnedildi. Kâdirî taçlı mezar taşında görülen, şair Senîh'e ait tarih beyti şöyledir: "Savt-ı hâme çârgâh olsun dem-i târihde / Eyledi Şâkir Efendi evc-i Firdevs'i makâm". Üç oğlundan en büyüğü ve aynı zamanda tekkenin zâkirbaşı olan Ahmed Gavsî Efendi babasının yerine postnişin olmuş, küçük oğlu Ali Rızâ Efendi de zâkirbaşılıktaki kudretiyle tanınmıştır.

Mehmed Şâkir Efendi tabii ses güzelliğinin yanında bestelediği dinî ve din dışı eserlerle de tanınmıştır. Mûsikideki hocası Sünbülî şeyhi Şikârîzâde Ahmed Efendi olup ondan pek çok dinî eser meşketmiştir. Günümüzde kaybolmuş olan mevlid bestesiyle mi'râciyyenin nevâ bahrini de bilen Mehmed Şâkir Efendi ayrıca dö-

neminde iyi bir neyzen ve tamburî olarak şöhret bulmuştur. Çok sayıda ilâhi, peşrev ve saz semâisi bestelemişse de bunlardan çok azı zamanımıza ulaşmıştır. Sadettin Nûzhet Ergun onun on bir ilâhisinin güftesini yayımlamış (*Türk Musikisi Antolojisi*, II, 554, 556-559), Öztuna ise dokuz ilâhi, dört peşrev ve üç saz semâisinden oluşan on altı eserinin listesini vermiştir (*BTMA*, II, 331).

BİBLİYOGRAFYA :

Sadettin Nûzhet Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi*, İstanbul 1943, II, 469, 480, 483-484, 485, 487, 554, 556-559; Zâkir Şükrü, *Mecmûa-i Tekâyâ* (Taşî), s. 46-47; Özalp, *Türk Musikisi Tarihi*, I, 550; Töre, *İlâhîler*, I, 71; III, 59-60, 122-123; VI, 96; VIII, 84; IX, 210; Sevgi Hatice Sağman, *Rûşen Efendi'nin XIX. Yüzyılda Yazılmış "Mecmûa-i İlahiyyât" Adlı Güfte Mecmuası* (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 156; Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İstanbul 2003, s. 365; Öztuna, *BTMA*, II, 331; Ömer Tuğrul İnançer, "Kadirîlik (Kadirîlikte Zikir Usulü ve Musikî)", *DBİst.A*, IV, 378; M. Baha Tanman, "Karabaş Tekkesi", a.e., IV, 441.



HASAN AKSOY

MEHMED ŞEFİK BEY

(1820-1880)

Osmanlı hattatı.

Beşiktaş'ta Kılıçali semtinde dünyaya geldi. Babası Bâbüali Tahvil Kalemi hulefâsından Süleyman Mâhir Bey'dir. Doğum tarihi kayıtlı değilse de altmış yaşında iken vefat ettiği yakınlarında belirtildiğinden bu tarih 1820 olarak kabul edilmektedir. İlk tahsilini bitirdikten sonra Dîvân-ı Hümâyûn Tahvil Kalemi'ne girdi. Burada mahlas almak usulden olduğu için vaktiyle aynı yerde çalışmış olan büyükbabasının Sebzî mahlası kendisine de verildi. Ancak Tahvil Kalemi'ndeki yeknesak iş düzeninden sıkılan Şefik Bey kaleminden ayrılıp hüsn-i hat öğrenmeyi tercih etti. Galata Sarayı'nın hat hocası Ali Vasfi Efendi'den sülüs-nesih yazılarını meşkederek icâzet aldı. İcâzetnâmesinin âkabeti bilinmemekle beraber teyzesinin zevci olan Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin kendisine verdiği icâzet tasdikinden bunu 1835 yılında aldığı anlaşılmaktadır.

Şefik Bey, herhalde Ali Vasfi Efendi'nin 1837'deki ölümünden sonra Mustafa İzzet Efendi'nin öğrencisi oldu ve otuz yıl boyunca evin bir ferdi gibi yeni üstadının konağında ikamet etti. Hocasının Eyüp Sultan Camii hatipliğine getirildiği 1839 yılında ondan tekrar icâzetnâme almaya hak kazandı. Kazasker Mustafa İzzet

Efendi, evlâdı gibi sevdiği bu müstesna talebesinin hüsn-i hat sahasında yetişmesi için elinden geleni esirgemedi ve kendisi 1845'te Sultan Abdülmecid'in ikinci imamlığına tayin edildiğinde uhdesinde bulunan Hademe-i Hümâyûn ve Muzika-i Hümâyûn hat muallimliklerini Mehmed Şefik Bey'e devretti. Bu vazifesini otuz dört yıl sürdüren Şefik Bey, ayrıca Silâhşorân-ı Hassa-i Şâhâne'de hat muallimliğinde bulundu. Sultan Abdülmecid'in şahsî takdirleri dolayısıyla kendisine 11 Eylül 1849'da "rütbe-i hâcegânî" tevcih edildi. Fakat Nişân-ı Hümâyûn Kalemi mensubu olmadığı halde, Osmanlı tahtına çıktığı vakit tuğrasını çekecek kadar Sultan V. Murad'a bağlılık duygusundan ötürü 1879'da 750 kuruş maaşla emekliye ayrıldı. Vefatında Yahyâ Efendi Dergâhı hazîresine defnedildi. Kabrinin hem mâna hem vezin itibariyle bozuk, ayrıca kötü bir ta'lik hatıyla yazılmış olan manzum kitâbesi şimdi yerinde değildir. Şefik Bey'in iki kızından küçüğü Hüriye Hanım da sülüs ve ta'lik yazmış olup askerî mektepler yazı muallimlerinden Ali Rızâ Efendi'nin zevcesidir. Hayatı boyunca Beşiktaş'ta oturan Şefik Bey, kızının deniz havasından rahatsızlanmasından sonra yıllarında Hırka-i Şerif (Yeni-bahçe) taraflarına taşınmıştır.

Mehmed Şefik Bey, Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin yetiştirdiği birçok seçkin talebenin en önde gelenidir. Bilhassa celif sülüs hattını Kazasker mektebine bağlı olanlar içinde en üst mertebeye erişmiştir. Mustafa Râkım'dan sonra hâkim olan celif anlayışına tâbi hattatlar arasında bu yazıyı âdetâ mektup yazar gibi sülüsle ve ekseriya tashihe bile gerek duymadan kaleminden çıkarmakta da Şefik Bey devrinin yegânesi sayılır. İstiflerindeki mükemmeliyetin yanı sıra harflerin teşrifatına riayetiyle de tanınan Şefik Bey hat sanatında kaidelerin elverdiği değişik uygulamalara açıktır. Her hattatın bir çeşitle sınırlı olan ve "ketebüh ..." fiiliyle başlayan celif sülüse mahsus imza istifi Şefik Bey'de en az beş farklı görünümündedir.

Şefik Bey'in, kalıp hazırlamadan doğrudan yazdığı bazı celif sülüs yazılarını beğenip de elinde bir örneğinin kalmasını istediğinde bunun altına düz bir kâğıt koyarak hattın kıyılarını iğneledikten sonra mürekkeple yazdığı nüshayı sipariş edene verdiğini, çıkardığı iğneli alt kalıbını da kendisine sakladığını Hacı Nûri Korman, Necmeddin Okyay'a anlatmıştır. Celif sülüsü nasıl sülüsle yazdığını gösteren şu hadise de zikre değer: Sultan Abdülaziz

Avrupa seyahati dönüşü, İstanbul'un Be-yazıt semtinde inşa edilen Harbiye Nezâreti'nin (Bâb-ı Seraskerî, bugünkü İstanbul Üniversitesi merkez binası) hemen açılmasını isteyince büyük giriş kapısının ek-sik kalan kitâbesinin yazılması için Şefik Bey'le 60 altın mukabilinde anlaşma yapılmıştır. Kendisi yazıyı önce küçük ebatta yazmış, kareleme usulüyle yerine göre büyütülmesine çırakları da yardım etmiş ve mermerine geçirilmek üzere kalıp olarak işlenenmesi dahil işi altı saatte bitirmişti. Anlaşmayı yapan erkâniharp yüzbaşısı, kendisinin ancak 6 lira aylık aldığı düşünülüp altı saat çalışan bir hattata 60 altın ödenemeyeceğini söyleyerek zorluk çıkarmıştır. Durumu kendisine bildiren çıraklarına Şefik Bey şöyle demiştir: "Yüzbaşı beye söyleyiniz. Bu yazı altı saatte değil altmış senede yazılmıştır. Kendilerine altı gün değil, altı hafta, altı ay da değil, tam altı sene mühlet veriyorum. Bu müddet içinde bu yazının bir harfini yazabilirse istediğim paranın altı mislini kendilerine hediye olarak veririm". Sonunda inşaat heyeti araya girince hattata ücreti ödenmiştir.

Sultan Abdülmecid, o zamanlar bir Osmanlı adası olan Sakız'da ihya ettiği cami için kendi yazdığı levhaların yerlerine asılması ve gerektiğinde yenilerinin ilâvesi maksadıyla Şefik Bey'i vazifelendirdiğinde huzuruna kabul ederek tembihlerde bulunmuş, Şefik Bey de Sakız adasına gidip padişahın emrini yerine getirmiştir. Bu seyahatin tarihi tesbit edilememekle beraber Sultan Abdülmecid'in 1854'te gerçekleştirdiği ilk Sakız adası ziyaretinden sonra olması mümkündür.

1855'teki büyük Bursa depreminin ulu-camiye de fazla zarar vermesi üzerine Sultan Abdülmecid, Şefik Bey'i sersikkez Abdülfettah Efendi'yle beraber Bursa'ya gönderdi. Buradaki çalışmalarını üç buçuk yıl süren her iki hattat, caminin duvar ve sütunlarındaki eski celif sülüs ve kûfî hatlarını kendi üslûplarına göre yeniledikten başka buraya mahsus olarak yazdıkları çok büyük ebatlı bazı levhaları da muşamba üstüne yapıştırma altınla hazırladılar. Bugün tamire muhtaç halde olsalar bile bu levhalar ve duvar yazıları sayesinde cami hat müzesi vasfını hâlâ korumaktadır.

Mehmed Şefik Bey sülüs, celif sülüs, nesih ve rikâ yazıları dışında ta'lik hattını Hafid-i Melek Paşa Ali Haydar Bey'den meşketmişse de bununla pek eser vermemiştir. Ancak Bursa Ulucamii'ndeki çalışmalarını ifade eden, "Bu hutûnun emr

olup tezhîb ü tashîhi heman / Eyledi icrâ Mehemed'le Şefîk-ı nâtûvan" beytini caminin sağ duvarına celif ta'likle yazmıştır. Ayrıca belki Bâbü'lî Tahvil Kalemî'nde iken öğrendiği divanî, celif divanî, siyâkat yazılarıyla ve tuğra çekmekle ilgisini kesmemiş; Dîvân-ı Hümâyûn dışında celif divanîyi kendine has bir üslûpla ilk defa celif boyda yazarak levhalar tertiplemiştir. Bunlardan biri Ulucamii'deki "Tahassantü ..." duasıdır.

Şefik Bey nesih hattıyla yazdığı iki muşaf-tan başka en'âm-ı şerif, delâilü's-şerife ve "el-Kasidetü'l-bürde" gibi eserleri yazmıştır; muhkem bir nesih hattı olmakla beraber kalemîni daha ziyade sülüs ve celsine hasretmiştir. Hatta kıtaların sülüs satırını yazıp karşısında oturan talebesi Hasan Rızâ Efendi'ye uzatır, o da alttaki nesih satırlarını tamamlamış, sayısız sülüs-nesih kıta, murakka', hilye, levha ve kitâbe bırakmış, resmî hocalığı dışında da birçok talebeye hüsn-i hat öğretmiştir. Bir defasında Muzika-i Hümâyûn'dan on altı gence topluca icâzet verdiği bilinmektedir. Bunlardan biri olan Hasan Rızâ Efendi'den başka Çırçırılı Ali, Tahsin Hilmi, Bursalı Râşid, Süleyman Vasfi, Yusuf Sabri ve Ömer Fâik efendilerle Çerkez İbrâhim Alâeddin Bey onun farklı zamanlarda yetiştirdiği ilk hatırlanacak seçkin hattatlardır.

Mehmed Şefik Bey'in en meşhur celif sülüsleri, Harbiye Nezâreti kapısındaki 1282 (1865) tarihli "Dâire-i Umûr-ı Askeriyye" yazısı, ön ve arka yüzlerinin iki tarafındaki âyetlerdir (el-Feth 48/1, 3; es-Saf 61/13'ten; el-Bakara 2/223'ten). Sultan Abdülmecid Türbesi'nin her bir kenarı için ayrı olarak yazdığı tarihsiz sekiz parça âyet ve hadis levhaları, Kudüs'teki Kubbetü's-sahre'yi dıştan çeviren, celif sülüs hatla çiniye işlenmiş Yâsîn sûresi kuşağı (1293/1876), Soğukçeşme'de Mekteb-i Rüşdiyye-i Askeriyye (1293/1876), Karaköy sahilindeki Dâire-i Umûr-ı Sıhhiyye (1289/1872) kitâbeleri zamanımıza gelen yeri sabit eserleridir.

BİBLİYOGRAFYA :

Habîb, *Hat ve Hattâtân*, İstanbul 1305, s. 177; *Sicill-i Osmânî*, III, 153; *Nurullah Pertev-voğlu Hat Mecmuası*, M. Uğur Derman özel kütüphanesi; Cl.Huart, *Les calligraphes et les miniaturistes de l'orient musulman*, Paris 1908, s. 203; Osman Nuri Ergin, *Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi*, İstanbul 1937, s. 257-259; İbnü'l-emîn, *Son Hattatlar*, s. 384-389; A. Süheyl Ünver, *Hattat Şefik Bey*, İstanbul 1956; Suha Umur, *Osmanlı Padişah Tuğraları*, İstanbul 1980, s. 309; M. Uğur Derman, *Türk Hat Sanatının Şâheserleri*, İstanbul 1982, s. 27; a.m.f., "Türk Yazı San'atında İcâzetnâmeler

ve Taklîd Yazılar", *TTK Bildiriler*, VII (1973), II, 725-726; a.m.f., *Sabancı Üniversitesi Saktıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonundan Seçmeler*, İstanbul 2002, s. 170-175; *İslâm Kültür Mirasında Hat San'atı* (haz. M. Uğur Derman), İstanbul 1992, s. 211, 213, 215; Ali Alparslan, *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi*, İstanbul 1999, s. 140-141, 195; Muhittin Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*, İstanbul 2000, s. 170-173; Ahmed Tevfik, "Hattat Mehmed Şefik Bey", *Resimli Gazete*, sy. 91, İstanbul 1316, s. 1188-1190.



M. UĞUR DERMAN

MEHMET ŞEFİK EFENDİ

(bk. ŞEFİK MEHMET EFENDİ).

MEHMET ŞERİF EFENDİ

(ö. 1204/1790)

Osmanlı şeyhülislâmı.

6 Muharrem 1130'da (10 Aralık 1717) doğdu. Şeyhülislâm Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi'nin oğlu ve Şeyhülislâm Ebûishak İsmâil Efendi'nin torunudur. Annesi de Şeyhülislâm Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi'nin kızıdır. 1151'de (1738) müderris ve babasının nüfuzundan istifade ile 1167'de (1754) Diyarbakır kadısı oldu. Ardından Bursa kadılığında bulundu ve Mekke-i Mükerrreme kadılığı pâyesini aldı. Receb 1180'de (Aralık 1766) İstanbul kadılığına getirildi. Rebûlâhîr 1185'te (Temmuz 1771) Anadolu kazaskerliğine tayin edildi. Rebûlâhîr 1186'da (Temmuz 1772) görev süresini tamamlayarak Anadolu kazaskerliğinden ayrıldı. 29 Cemâziyelevvel 1189'da (28 Temmuz 1775) Rumeli kazaskeri oldu. I. Abdülhamid döneminde Cemâziyelevvel 1192'de (Haziran 1778) ikinci defa Rumeli kazaskerliğine tayin edildiyse de yirmi gün sonra görevinden alındı. 25 Cemâziyelâhîr 1192'de (21 Temmuz 1778) Vassafzâde Mehmed Esad Efendi'nin istifasıyla boşalan şeyhülislâmlık makamına getirildi. Yaklaşık dört buçuk yıl şeyhülislâmlık yapmasının ardından meşihatta uzun süredir bulunduğu gerekçesiyle bu makamdan feragat etti (5 Şevval 1196 / 13 Eylül 1782). Mehmed Şerif Efendi'ye dilediği yerde oturma izni verildiğinden Bebek'te bulunan yalısına taşındı. Uzun süre herhangi bir görev almadı, zaman zaman yapılan müşaverelelere katıldı.

III. Selim'in tahta çıkması üzerine Mehmed Kâmil Efendi'nin aziliyle 27 Zilkade 1203 (19 Ağustos 1789) tarihinde ikinci defa şeyhülislâmlığa getirildi. Ancak altmış gün sonra 27 Muharrem 1204'te (17 Ekim



Mehmed
Şerif
Efendi'nin
mezarı

1789) azledildi. Görevden alınma sebebi olarak yaşlılığı dolayısıyla III. Selim'in uygulamayı düşündüğü yeniliklere ayak uydurmada zorlanması, hâfıza zayıflığı ve bundan dolayı vazife yapamayacak durumda bulunması gösterilmektedir. Ancak daha kuvvetli bir sebep, bir meşveret sırasında vâlîde kethüdâsı Mahmud Bey'e padişahın tebdil gezileri sırasında silâh taşımamasının uygun olmadığını, bunun padişaha bir zarar gelme ihtimaline yol açabileceği yolundaki sözleridir. Bu durum onun bunamış olmasına yorularak hemen azledilmiştir.

Hocapaşa'daki konağına çekildikten sonra sekiz ay kadar yaşayan Mehmed Şerif Efendi 9 Ramazan 1204'te (23 Mayıs 1790) vefat etti. Mezarı Çarşamba'da Yavuz Selim Camii civarında bulunan dedesi Şeyhülislâm Ebûishak İsmâil Efendi'nin yaptırdığı caminin hazîresindeki aile kabristanındadır. Ailesinden dokuz şeyhülislâm yetişmiş olan Mehmed Şerif Efendi'nin dedesi, babası ve amcası Ebûishakzâde İshak Efendi şeyhülislâmlık yaptıkları gibi oğlu Topal Atâullah Mehmed Efendi de şeyhülislâmlık makamına kadar yükselmiştir. Aynı zamanda şair Fitnat Hanım'ın kardeşi olan Mehmed Şerif Efendi'nin âlim, ârif, zarif ve cömert bir zat olduğu kaydedilir. İlmiye makamlarına tayinde liyakate önem verdiği de belirtilir.

Eserleri. 1. *Füsûlü'l-ârâ fi şâni'l-mülûk ve'l-vüzerâ*. Siyasetnâme ve nasihatnâme türünde bir risâledir. Bir mukaddime, beş fasıl ve bir hâtimedden oluşur. Mukaddime kısmında haberin kısımları açıklandıktan sonra haber-i vâhidin sıhhat ve kabulünün şartları incelenir. Birinci fasılda vezirde bulunması gereken vasıflar, vezirlerin yetkilerinin sınırı, padişahın işlerini müşavere ile yürütmesinin gerekliliği gibi hususlardan bahsedilir. İkinci fasılda hazine konusu ele alınarak israf ve lüzumsuz harcamaların hazinede yol açacağı olumsuzluklara dikkat

çekilir. Ancak ülkenin imarına yönelik faaliyetler için gerekli harcamalardan kaçınılması da belirtilir. Üçüncü fasılda ordunun durumu incelenir. Askerlerin eğitim ve disiplininin önemi vurgulanarak timar sisteminin eski işlevini kaybetmesinin ordu üzerindeki olumsuz etkisinden söz edilir. Dördüncü fasılda israfın halkın tabiatı haline geldiğine, buna ise bütün kötülüklerin kaynağı olduğuna dikkat çekilir. Beşinci fasılda devlet görevlerinin ehil olmayan kişilere verilmemesi istenir. Hâtime kısmında siyâset ilminin öneminden bahsedilir. Müellif görüşlerini desteklemek için klasik kaynaklardan ve özellikle İbn Haldûn'dan nakiller yapmıştır. Risâlenin kütüphanelerde çeşitli yazma nüshaları mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2117; İÜ Ktp., TY, nr. 3364, 6938). 2. *Letâifü'l-kemâl (Divân-ı Şeyhülislâm Şerif Efendi)*. Mehmed Şerif Efendi'nin Türkçe, Arapça ve Farsça olarak kaleme aldığı şiirlerini ihtiva eder. Divanın tesbit edilebilen tek yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Hâlet Efendi, nr. 672). "Na't-ı Resûl-i Ekrem" ile başlayan divanda rubâiyyât, Nahîfî'nin na'tına tahmis, Râgîb Paşa'ya dair kaside, çeşitli olaylarla ilgili Arapça ve Türkçe tarihler, ayrıca kasideler, gazeller, tahmisler ve lugazlar yer almaktadır.

Mehmed Şerif Efendi'nin *Hulâsatü't-tebyîn fi tefsiri sûrei Yâsîn* adlı bir eseri bulunduğu kaydedilmekteyse de (Uzunçarşılı, IV/2, s. 499) bu eserin babası Şeyhülislâm Ebûishakzâde Esad Efendi'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Fatin'in *Tezkire-i Hâtimetü'l-eş'âr*'ında divanı dışında *Müntehabât-ı Eş'âr* ve *Eseru letâif-i Kemâl* adında bir başka eserden daha bahsedilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Şem'danizâde, *Mür'î't-Tevârih* (Aktepe), II/A, s. 92, 100; II/B, s. 87, 89; III, 32; Müstakimzâde, *Devhatü'l-meşâyih*, İstanbul, ts., s. 107-108; *Taylesanizâde Hafız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul'un Uzun Dört Yılı* (haz. Feridun M. Emecen), İstanbul 2003, s. 392, 405-406, 408, 417, 420; *Sicill-i Osmânî*, III, 142-143; Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih*, İstanbul 1275, I, 302-303; IV, 296-298; *İlmiye Salnâmesi*, s. 547-548; *Osmanlı Müellifleri*, I, 337; *Mecmûa-i Fetâvâ*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 576, s. 85; Danişmend, *Kronoloji*, V, 145, 147; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara 1959), Ankara 1988, IV/2, s. 498-500, 507; Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara 1972, s. 152; M. Orhan Bayrak, *İstanbul'da Gömülü Meşhur Adamlar (1453-1978)*, İstanbul 1979, s. 75; Ahmet Uğur, *Osmanlı Siyâsetnâmeleri*, Kayseri 1992, s. 100; *Kâmûsü'l-â'lâm*, IV, 2857.



TAHSİN ÖZCAN

MEHMED ŞEVKİ EFENDİ

(1829-1887)

Osmanlı hattatı.

Kastamonu'nun Seyyidîler (Seydiler) köyünde doğdu. Tüccardan Ahmed Ağa'nın oğludur. Küçük yaşlarda İstanbul'a gönderildi; burada dayısı Mehmed Hulûsi Efendi ve onun damadı Harputlu Hoca İshak Efendi'nin yanında yetişti. Aksaray-Yusufpaşa'daki sıbyan mektebinde ilk tahsilinin yanı sıra dayısından sülûs-nesih ve rikâ' yazılarını meşkederek 1841'de on iki yaşında iken hat icâzeti aldı. Hulûsi Efendi, Koca Râgîb Paşa Kütüphanesi birinci hâfız-ı kütübü, Nusretiye Camii kürsü şeyhi ve birçok hattat yetiştiren feyizli bir hocaydı. Kendisi Mahmud Râci ve Ali Vasfi efendilerin talebesi olmakla beraber hat sanatındaki yeri orta derecededir. Bu sebeple kabiliyetli bulduğu yeğenine icâzet verdikten sonra hattını ilerletmesi için onu Kazasker Mustafa İzzet Efendi'ye götürmek istedi. Ancak Şevki Efendi bunu kabul etmedi ve Hulûsi Efendi'nin yanında kaldı. Bu davranışı yazı sanatına ileride "Şevki mektebi" denilecek o emsalsiz üslûbu kazandırdı. Çünkü Şevki Efendi, Mustafa İzzet Efendi'ye devam etseydi sadece, Kazasker mektebine mensup Mehmed Şefik Bey, Abdullah Zühüd ve Hasan Rızâ efendiler gibi ustalar zincirine bir yenisi eklenecekti.

Şevki Efendi, Harbiye Nezâreti'nde terçihan hattatların tayin edildiği Mektûbî-i Seraskerî Odası'nda Mart 1848'de memuriyete başladı. Askerî kâtiplerin yetiştirilmesi için Beyazıt'ta 1875'te açılan Menşe-i Küttâb-ı Askerî'ye de rik'a muallimi oldu; vefatına kadar her iki vazifesini de sürdürdü. II. Abdülhamid'in cülûsundan sonra Yıldız Sarayı'na bağlı olarak açılan Mekteb-i Şehzâdegân'da 25 Ekim 1877 tarihinde Başmâbeyinci Osman Bey'in delâletiyile hat muallimliğine getirildi. Bu mektebe bir müddet sonra padişaha yakınlığı olan has bendegânın çocukları da "zâdegân" ismi altında kabul edilmeye başlandı. Şevki Efendi burada birçok şehzade ve beyzadenin hocası oldu. Bu vazife için cumartesi, pazarı ve perşembe olmak üzere haftada üç gün oturduğu Haseki'den Yıldız'a giderdi. Ders saatleri dışında da Yıldız Kütüphanesi'ndeki mushaf, dua mecmuası ve murakka' gibi eserleri incelerdi. Kendisine teveccühü olan II. Abdülhamid ara



Mehmed
Şevki
Efendi'nin
sülûs-nesih
meşk kitabı
(Ekrem
Hakkı
Ayverdi
koleksiyonu)

sıra şehzadelerin hat meşklerine bakmaktan hoşlanır, bir yazı siparişi olursa Çit Kasrı'nda Şevki Efendi'yi doğrudan kabul ederek ona ihsanlarda bulunurdu. Şevki Efendi'ye 1883'te rütbe-i sâniye, sınıf-ı mütemâyizî ve üçüncü rütbeden Mecîdî nişanı tevcih edildi.

1870'li yıllarda hacca giden Şevki Efendi iffetli ve müstakim yaratılışıyla tanınır. Kendisine ve evine sadece resmî maaşını harcar, eserleri için ne verilirse kabul ederek bunun tamamını Kastamonu ve İstanbul'daki muhtaçlara dağıtırdı. Vefatında 27 lira parası çıkmış, fakat sonradan ele geçen hususi defterinde otuz fakiri aylığa bağladığı görülmüştür. Henüz hayatta iken birini kaybettiği üç kızı ve bir oğlu olmuştur. Şevki Efendi son zamanlarında felç geçirdi. 13 Şâban 1304'te (7 Mayıs 1887) vefat etti ve Merkezefendi Kabristanı'nda dayısı Hulûsi Efendi'nin yanına defnedildi. Kitâbesi oğlu ve talebesi Mehmed Said Bey tarafından Mehmed Şevki'ye lâıyık olmayan bir seviyede yazılmıştır.

Şevki Efendi, Haseki semtinde geniş bir bahçeye baktığı için kendisinin “yeşil oda” dediği yazı odasında sabah namazından sonra vazifeye gideceği saate kadar yazıyla meşgul olurdu. Tatil olan cuma günlerinde ise sabahtan cuma namazına kadar talebesiyle meşguliyetini sürdürür, onlara hat dersi verirdi. Cumadan sonra ziyaretine kalabalık halde askerî ve sivil erkân gelirdi.

Şevki Efendi, başta Hâfız Osman olmak üzere onun talebesi Yedikuleli Abdullah ve celî sülûsün önderi Mustafa Râkım'ın yazılarını inceleyerek sülûs, nesih ve rikâ'da “Şevki mektebi” ismiyle anılan bir üslûbun sahibi olmuştur. Kendisi, “Yazıyı bana rüya âleminde tâlim ettiler” dermiş.

Sanat hayatı boyunca her gün ilerleme gösteren Şevki Efendi, bilhassa 1873 yılından itibaren daha narin bir üslûpla nihai mertebesine eriştiği bu yazı nevelerinde günümüze kadar son merhale sayılmaktadır. Kendi üslûbunu bulduktan sonra bile ziyaretine gittiği hocası Hulûsi Efendi sırada bekleyen fazla talebe olduğunda bunların meşklerine bakmayı Şevki'ye havale edince gereken harf çıkartmalarını hocasının üslûbuyla yazacak kadar ona hürmet gösterirdi.

Hüs-n-i hattı kim için olursa olsun aynı dikkat ve itina ile yazan Şevki Efendi talebe için hazırladığı meşklerinde de aynı titizliği gösterirdi. Bu sebeple orta yaşlarından itibaren on talebeden fazlasını kabul etmemeye başlamıştır. Ancak Hacı Ârif Efendi gibi bu ilkesini bozduğu müstesna öğrencileri de vardır. Meşkin mürekkebat safhasında Hz. Ali'nin rivayeti olan hilye metnini yazmaya hususiyetle ehemmiyet verirdi (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 188). Pek çok talebesi arasında en fazla tanınanlar Filibeli (Bakkal) Hacı Ârif, Hâfiz Fehmi, Pazarcıklı Mehmed Hulûsi ve Ziyâeddin efendilerle Ferid Bey'dir.

Şevki Efendi sanat hayatı boyunca yirmi beş mushaf (Sakıp Sabancı Müzesi, nr. 57, Hacı Hüseyin Efendi tezhibi [1279/1862]; TSMK, Mehmed Reşad, nr. 4, Hüs-nü Efendi tezhibiyle [1295/1878]; Arda, nr. 32, Hasan Rızâ tarafından tamamlanan son mushafı [1304/1887]), sayısız cüz ve evrâd (Rado Koleksiyonu, Mevlevî evrâdı, [1296/1879]), kıta (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 309/96) ve murakka' ile (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 190/1; 195; Sakıp Sabancı Müzesi, nr. 216) hilyeler (Kubbealtı Kültür ve Sanat Vakfı, 2 adet) yazmıştır. Celî sülûsle on kadar levhası olup bunların çoğu müzehhip Hüs-nü Efendi tarafından zerendüd

usulüyle işlenmiştir (Aksaray Vâlîde Sultan Camii). Camilerde varak altınla hazırlanmış cihâyâr takımları da görülmektedir. Bazı kabirlere (dayısı Hulûsi Efendi'ninki en mükemmelidir, 1291/1874) ve Karagümrük'te Pertevniyal Vâlîde Sultan Çeşmesi'ne (1862) yazdığı celî sülûs kitâbeleri vardır. Fakat celî yazıda Sâmi Efendi mertebesine erişmemiştir.

Sülûs-nesih karalamalarını harfleri ekseriya birbirine çığnetmeden ferah görünüşlü bir temrin şeklinde yazan Şevki Efendi, talebesi arasında kullandığı kalem yüzünden iyi çalışmadığını söyleyen bulunursa harf çıkartmalarını bilhassa kusurlu denilen o kalemle yaparak meselenin kaleminden ziyade yazan elde olduğunu anlatırdı. Şahsen tanıyanların belirttiğine göre Şevki Efendi'nin yazıları kaleminden son derecede itinalı ve tekellüflü olarak çıkarmış; fakat bu pürüzsüz ve şiveli eserleriyle haklı bir şöhrete sahip olmuştur. Bu sebeple onu anlatmak için, “Yazısı da ahlâkı kadar pürüzsüzdü” denilmiştir. Yakın arkadaşı Sâmi Efendi, “Şevki'nin elinden istese de fena harf çıkmazdı” cümlesiyle bir gerçeği ifade etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

A. Süheyl Ünver'in *Not Defteri*, M. Uğur Derman özel kütüphanesi; Habîb, *Hat ve Hattâtân*, İstanbul 1305, s. 178; Cl. Huart, *Les calligraphes et les miniaturistes de l'orient musulman*, Paris 1908, s. 203-204; Rifat Yazgan, *Canlı Tarihler*, İstanbul 1946, IV, 1-8; A. Süheyl Ünver, *Hattat Mehmed Şevki*, İstanbul 1953; İbnülemin, *Son Hattatlar*, s. 397-399; Şevket Rado, *Türk Hattatları*, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 225; M. Uğur Derman, *Türk Hat Sanatının Şâheserleri*, İstanbul 1982, s. 23, 42; a.mlf., *Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonundan Seçmeler*, İstanbul 2002, s. 108-111; İslâm Kültür Mirasında *Hat San'atı* (haz. M. Uğur Derman), İstanbul 1992, s. 214-215; Ali Alparlan, *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi*, İstanbul 1999, s. 83-86; Muhittin Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*, İstanbul 2003, s. 174-177.

M. UĞUR DERMAN

MEHMED ŞÜKRÜ

İstanbul tekkeleri
ve tarikat silsilelerine dair
çalışmaları olan müellif.

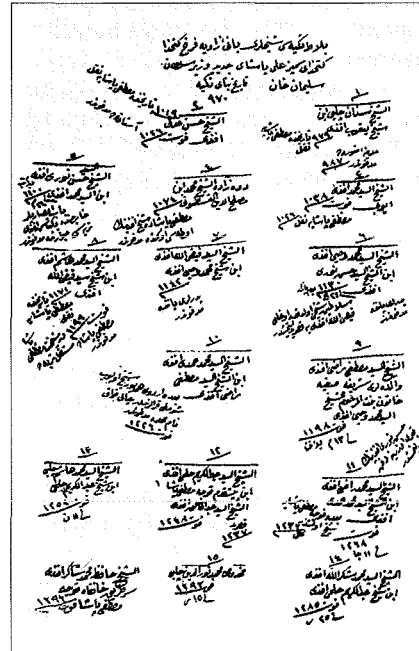
Hayatı hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Kendisinin eserlerinden birine düştüğü vakıf kaydında adı Tabibzâde Derviş Mehmed Şükrü İbn İsmâil olarak verilmiştir. Yine kendi kayıtlarından 15 Mayıs 1874 tari-

hinde Maliye kâtibi olarak görev yaptığı anlaşılmaktadır (Kut, XIX |1995), s. 4-5). Klaus Kreiser'in kaynak göstermeden verdiği bilgiye göre de Karagümrük Cer-râhî Tekkesi'nin son şeyhlerinden İbrâhim Fahreddin Erenden'e zâkirbaşılık etmiştir. Şinasi Akbatu'nun Cemalettin Serveroğlu'ndan naklettiğine göre Mehmed Şükrü Efendi Kocamustafapaşalı'dır ve iptilâ derecesinde bir tekke müdavimidir. Mütareke yıllarında, hatta Cumhuriyet devri başlarında hayatta olduğu tahmin edilmektedir. Onun ne zaman vefat ettiği ve nerede gömüldüğü konusunda da bir bilgi mevcut değildir (Akbatu, IV/4 |1980), s. 52).

Eserleri. Mehmed Şükrü Efendi'nin bibliyografik kaynaklarda zikredilmeyen üç eseri vardır. 1. *İstanbul Hankahları Meşâyihî*. Farklı adlarla üç neşri yapılan eserde İstanbul'da bulunan tekkeler ve bu tekkelerde postnişin olan meşâyih tarih sırasına göre verilmekte, bazan da tekkelerin bânileriyle kuruluş tarihleri belirtilmektedir. Uzun yıllar İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda mevcut olduğu bilinen yazmasından (Muallim Cevdet, nr. 75) eseri kütüphaneye teberru eden kişinin koyduğu bir şart sebebiyle okuyucular istifade edememekteydi. Son yıllarda Muzaffer Ozak'ın elde ettiği bir fotokopisinden yararlanılarak neşredilmiştir. *İstanbul Hankahları Meşâyihî*'nin ilk neşrini Klaus Kreiser ve Mehmet Serhan Tayşi gerçekleştirmişler (Zâkir Şükrü Efendi, *Die Istanbuler Derwisch-Konvente und ihre Scheiche, Mecmu'a-ı Tekaya*, Freiburg 1980). M. Serhan Tayşi'nin Latin harflerine aktardığı metne (s. 1-80) Klaus Kreiser bir önsözle (s. III-XV) bir indeks (s. 81-113) ilâve etmiştir. Eserin ikinci neşri Şinasi Akbatu (bk. bibl.), üçüncü neşri Turgut Kut (bk. bibl.) tarafından yapılmıştır. Son yayımda orijinal nüshası da kullanıldığı için daha sağlam bir metin ortaya çıkmıştır. Şinasi Akbatu'ya göre eser bütün İstanbul tekkelerini ihtiva etmediği gibi bazı şeyhler de noksandır. Vefat tarihlerinde de tutarsızlıklar görülmektedir. Bununla beraber bu sahada ilk teşebbüs ve yegâne rehber olduğundan önemli bir hizmette bulunmuştur. Akbatu ayrıca, meşâyih silsilelerinin tedkikinden eserin II. Abdühamid devrinde kaleme alındığını ve seneden seneye değişiklikler oldukça eklemeler yapıldığını ifade etmektedir (*İslâm Medeniyeti*, IV/4 |1980), s. 52). 2. *Silsilenâ-*

me-i Sûfiyye. Turgut Kut ve Şinasi Akbatu'nun araştırmalarına göre eser Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde kayıtlı (Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 1098) seksen sayfalık bir yazmadır. İçinde tertip eden zatın ismi daha doğru bir şekilde kaydedilmiştir: "Silsilenâme-i Sâdât-ı Sûfiyye: es-Seyyid Tabibzâde Derviş Mehmed Şükrü İbn İsmâil 22 Zilkade 1334." Bu kayda dayanarak Akbatu ve Kut, Tabibzâde Mehmed Şükrü Efendi'nin eserini neşrettikleri Zâkir Şükrü Efendi olduğu kanaatine varmışlardır. 3. *Mecmûa-i İlâhiyyât*. Şimdiye kadar bilinmeyen eserin tek nüshası İsmail E. Erünsal'ın özel kütüphanesinde bulunmaktadır. Klasik mânada bir güfte mecmuasının bütün unsurlarını taşıyan eserin baş tarafında bir makâmât fihristi yer almakta ve güfteler bu fihrist düzeninde sıralanmaktadır. Eserde otuz altı makam ismi yazılmış, ancak on tanesinin üzeri çizilmiştir. Güftelerin baş taraflarında şair ve bestekârın isimleri zikredilmiş, yeri geldikçe şair ve bestekârların kısa biyografilerine eserleriyle birlikte yer verilmiştir. 121 sayfadan oluşan eserde seksen altı mutasavvıf şair ve bestekârın biyografisiyle 214 ilâhi bulunmaktadır.

Mehmed Şükrü'nün *İstanbul Hankahları Meşâyihî* adlı eserinden bir sayfa (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet. nr. 75, vr. 3*)



BİBLİYOGRAFYA :

Zâkir Şükrü, *Mecmûa-i Tekâyâ* (Tayşi), tür.yer.; Zeynep Hümeysra Erünsal, *Mehmed Şükrü Efendi'nin "Mecmûatü'l-İlâhiyyât" Adlı Eserinin Transkripsiyonlu Çevirisi* (mezuniyet tezi, 1996), Boğaziçi Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü; Şinasi Akbatu, "İstanbul Tekkeleri Silsile-i Meşâyihî", *İslâm Medeniyeti*, IV/4, İstanbul 1980, s. 51-96; V/1 (1981), s. 81-103; V/2 (1981), s. 97-121; Turgut Kut, "İstanbul Hankahları Meşâyihî", *TÜBA*, XIX (1995), s. 1-156.



İSMAİL E. ERÜNSAL

MEHMED TÂHİR, Bursalı

(bk. BURSALI MEHMED TÂHİR).

MEHMED TÂHİR, Kadızâde

(bk. KADIZÂDE MEHMED TÂHİR).

MEHMED TÂHİR, Mâlûmatçı

(bk. MÂLÛMATÇI MEHMED TÂHİR).

MEHMED TÂHİR, Menemenlizâde

(1862-1903)

Şair ve yazar.

Adana'nın Karaisalı kazasında doğdu. Yörenin tanınmış ailelerinden Menemenliler'e mensuptur. Babası Dâire-i Ceñile-i Uzmâ Telgraf Kalemî müdürü Hâşim Habib Bey'dir. Adana'da başladığı öğrenimine İstanbul'da Soğukçeşme Askerî Rüşdiyesi'nde devam etti. 1883'te Mekteb-i Mülkiyye'nin âlî kısmından mezun oldu. Şûrâ-yı Devlet Tanzimat Dairesi, Ziraat Nezâreti Tercüme Kalemî ile Adana (1889), İzmir (1890) ve Selânik (1891) marif müdürlüklerinde bulundu. 1893'te Maarif Nezâreti Mektûbî Kalemî müdürü olarak İstanbul'a döndü. Maarif Müdürleri Vezâifini Tayin Komisyonu ile İdâdî Ders Programı Hazırlama Komisyonu üyesi, Maarif Nezâreti Mühimme Kalemî müdürü oldu. Bu arada Mekteb-i Mülkiyye'de edebiyat ve kitâbet-i resmîyye, Dârülfünun Edebiyat Şubesi'nde usûl-i tedris ve terbiye dersleri verdi. Maarif Nezâreti'ndeki başarılı çalışmalarından dolayı "ülâ sınıf-ı evveli rütbesi" ile ikinci dereceden Osmanlı nişanı aldı. 27 Ocak 1903'te kalp krizinden öldü ve Karacaahmet Mezarlığı'na defnedildi.

Tanzimat sonrası ile Servet-i Fünûn dönemi arasında "ara nesil" olarak adlandırılan edebî devrenin önde gelen şahsiyetlerinden olan Mehmed Tâhir daha çok şa-

ir, tenkitçi, retorikçi ve eğitimci olarak tanınır. Henüz Mekteb-i Mülkiyye'de okurken talebesi olduğu Recâizâde Mahmud Ekrem ile Abdülhak Hâmid ve Muallim Nâci'nin yeni tarz eserlerinin etkisi altında yazmaya başladığı ilk şiirleri *Tercü-mân-ı Hakikat* ve *Mir'ât-ı Âlem*'de yayımlanmıştır. O sırada yeni Türk şiirindeki değişimleri de yakından izleyen Mehmed Tâhir'in daha sonraki yıllarda Servet-i Fünûn edebiyatının kurulmasında önemli bir rol oynayan "abes-muktebes" tartışmasından çok önce birkaç şiirinde "göz yerine kulak için kafiye" şeklini uyguladığı görülmektedir. Şiirlerinde kullandığı yeni imajlar, tabiata bakış tarzı ve şiiri bir tür nesre yaklaştırma ve beyit bütünlüğünü kırma (enjambement) denemesiyle dikkati çeken şairin ilk eseri *Elhan*'in (1886) yayımlanması büyük bir polemige yol açmıştır. Devrin edebî otoritesi kabul edilen Recâizâde Mahmud Ekrem'in bu eseri değerlendirmek üzere kaleme aldığı *Takdir-i Elhan* (1886), eski belâgat anlayışını savunan Muallim Nâci ve taraftarlarıyla uzun süre devam eden bir tartışmaya sebep olmuş ve edebiyat çevrelerinde bir anda şöhret kazanmıştır.

Servet-i Fünûn hareketinin teşekkül ettiği yıllarda sosyal muhtevalı şiirler de kaleme alan Mehmed Tâhir, bunlarda daha çok devrin diğer şairleri gibi özellikle 1897 Türk-Yunan savaşıyla ortaya çıkan kahramanlık ve vatan sevgisiyle acı ve ıstırapı dile getirmiştir. Dinî muhtevalı şiirlerinde ise daha çok Allah'ın varlığı ve birliğiyle sıfatlarının eşyadaki tecellî ve tezahürleri üzerinde durmuş, kâinatta mevcut nizam ve âhenk karşısında duyduğu hayranlığı ifade etmiştir. Dönemin bir tür modası olan "kitâbe-i seng-i mezâr" tarzındaki manzumelerinde ölüm konusunu işlemiştir.

Devrinde edebî tenkitleriyle dikkati çeken Mehmed Tâhir, bilhassa *Ta'lim-i Edebiyyât* (İstanbul 1299) tartışmaları sırasında Recâizâde Mahmud Ekrem'i

eleştirenlere karşı onu savunanların arasında yer almış, Beşir Fuad'ın *Viktor Hugo* (İstanbul 1302) adlı kitabı dolayısıyla başlayan "hayâliyyûn - hakikiyyûn" tartışmasının ortaya çıkmasında önemli rol oynamıştır. Vezin konusunda aruz hâkimiyetine karşı "Usûl-i Teheccî" adlı makalesiyle (*Ma'lûmat*, nr. 288, 290, 291, Mayıs-Haziran 1901) hece veznini savunmuş, "Kafiye" (*Servet-i Fünûn*, nr. 258, Şubat 1895) adlı makalesiyle de kulağa göre kafiyenin daha zengin ve âhenkli olduğunu ileri sürmüştür.

Mekteb-i Mülkiyye'den mezun olduktan bir süre sonra Beşir Fuad'la birlikte 1884'te önce *Hâver*, onun kapanması üzerine aynı yıl *Güneş* dergilerini çıkaran Mehmed Tâhir 1886'da tek başına *Gayret*'i yayımlamıştır. Dönemin en önemli edebiyat dergilerinden olan *Gayret*'te bir yandan kendi şiirlerini ve edebî yazılarını neşrederken bir yandan da o sırada İstanbul'dan uzakta bulunan Nâmik Kemal ve Abdülhak Hâmid'in şiir ve mektuplarına yer vermiştir. Hâmid'in "Hayde Park'tan Geçerken", "Hiçâhîç", "Bir Hüsnün Hüznü" ve "Nâ-kâfi" adlı şiirleri ilk defa burada yayımlanmıştır. Menemenlizâde'nin yazılarının çıktığı diğer başlıca dergiler arasında *Hazine-i Fünûn*, *Mekteb*, *Maarif*, *Mütâlaa* ve *Servet-i Fünûn* sayılabilir. Mehmed Tâhir'in idâdilerde okutulmak üzere hazırlamış olduğu *Osmanlı Edebiyatı* o dönemde Batılı retorik kitaplarından hareket edilerek kaleme alınan, kendi edebî ve estetik zevklerini gösteren bir çalışmadır.

Eserleri. *Elhan* (İstanbul 1303), *Yâd-ı Mâzî* (İstanbul 1304) *Âsâr-ı Perişan* (İstanbul 1311), *Osmanlı Coğrafyası* (İstanbul 1312), *Terâne-i Zafer* (İstanbul 1313), *Osmanlı Edebiyatı* (İstanbul 1314), *Mükemmel Coğrafya-yı Osmânî* (İstanbul 1314), *İlm-i Servet* (İstanbul, ts.). Necat Birinci, *Menemenlizâde Mehmed Tahir: Hayatı, Eserleri* adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır (1981, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, s. 1818-1819; Ali Çankaya, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, Ankara 1968-69, III, 155-159; Necat Birinci, *Menemenlizâde Mehmed Tahir*, Ankara 1988; a.m.f., *Edebiyat Üzerine İncelemeler*, İstanbul 2000, s. 69-87; a.m.f., "Menemenlizâde Mehmed Tahir", *TDEA*, VI, 259-262; Beşir Fuad, *Şiir ve Hakikat* (haz. Handan İnci), İstanbul 1999, tür.yer.; "Tahir (Menemenlizâde)", *Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, II, 775-776.



ABDULLAH UÇMAN

MEHMET TÂHİR AĞA

(ö. 1202/1788'den sonra)

Hassa başmimarı.

Sultan I. Mahmud devrinde daha on iki yaşında iken babasıyla birlikte Rusya ve Avusturya seferlerine (1737-1738) katıldığı bilinmektedir. Zilkade 1173 (Haziran 1760) tarihinde Hacı Ahmed Ağa'nın vekili sıfatıyla başmimarlık görevinde bulundu ve 1174 yılı ortasında (1761 yılı başları) bu göreve asaleten tayin edildi. Arşiv belgelerinde 12 Şâban 1175'te (8 Mart 1762) mimarbaşı olarak tekrar Ahmed Ağa görünmesinden Mehmed Tâhir Ağa'nın bu ilk görevinin kısa sürdüğü anlaşılmaktadır (BA, Cevdet-Saray, nr. 7671). Aynı yıl içinde ikinci defa göreve geldiği kabul edilen Mehmed Tâhir Ağa'nın 2 Cemâziyelâhir 1177 (8 Aralık 1763) tarihli belgeden Edirne Sarayı'nı keşfe gittiği öğrenilmektedir (BA, Cevdet-Saray, nr. 599). 7 Rebülevvel 1181 (3 Ağustos 1767) tarihli Tersane Sarayı ile ilgili keşif defteri mimarbaşı İbrâhim Ağa tarafından hazırlanmışına göre Mehmed Tâhir Ağa daha önce görevinden ayrılmış olmalıdır (BA, Cevdet-Saray, nr. 4241). 1181 Zilhicce sonunda (1768 Mayıs ortaları) bu göreve Abdi Ağa getirildi. 1183 Zilhicce ortasında (Nisan 1770) üçüncü defa mimarbaşılığa tayin edilen Mehmed Tâhir Ağa 1189 (1775) yılına kadar görevini sürdürdü ve bu tarihte yerine Hâfız İbrâhim Ağa getirildi. 1191'de (1777) dördüncü defa görev alan Mehmed Tâhir Ağa 18 Ramazan 1198 (5 Ağustos 1784) tarihine kadar görevini devam ettirdi ve yerine tekrar Hâfız İbrâhim Ağa tayin edildi. Görevden ayrıldıktan sonra Şâban 1202'de (Mayıs 1788) I. Abdülhamid devrinde Avusturya seferi sırasında Fethülislâm civarında bir köprü'nün nâzırlığını yürüttü; çevredeki diğer köprülerin bakımı ve yeniden yapımı için gerekli çalışmalarda bulundu.

Özellikle III. Mustafa devrinde 22 Mayıs 1766 depremi sonrasında İstanbul'da başlatılan büyük imar faaliyeti sırasında görev yapan Mehmed Tâhir Ağa'nın birçok yapıda hizmeti mevcuttur. Bu dönemde imparatorluğun diğer bölgelerinde başta kaleler olmak üzere yoğun bir tamir faaliyeti gerçekleştirilmiştir. Bunların önemli bir kısmında planlamayı Mehmed Tâhir Ağa'nın yaptığı anlaşılmaktadır.



Menemenlizâde Mehmed Tahir

BİBLİYOGRAFYA :

BA, Cevdet - Saray, nr. 599, 4241, 7671; L. A. Mayer, *Islamic Architects and Their Works*, Genève 1956, s. 104; Mustafa Cezar, *Sanatta Batıya Açılış ve Osman Hamdi*, İstanbul 1995, I, 113; Banu Bilgicioğlu, *Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde Bulunan Belgelerin Sanat Tarihi Yönüyle İncelenmesi: 16. yy. Sonları ile 20. yy.'ın İkinci Çeyreği* (yüksek lisans tezi, 1998), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 137; Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Osmanlı'da Baş Mimarlar", *Türk Dünyası Kültür Atlası: Osmanlı Dönemi*, İstanbul 2002, IV, 315-317; a.mlf., "Mehmed Tahir Ağa", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, II, 194; İzzet Kumbaracılar, "Türk Mimarları", *Arkitekt*, II, İstanbul 1937, s. 60; Kemal Altan, "Mimar Mehmet Tahir", a.e., VII (1937), s. 193-195; Muzaffer Erdoğan, "Onsekizinci Asır Sonlarında Bir Türk San'atkarı Hassa Başmimarı Mehmed Tahir Ağa: Hayatı ve Mesleki Faaliyetleri", *TD*, VII/10 (1954), s. 157-180; VIII/11-12 (1956), s. 159-178; IX/13 (1958), s. 161-170; XI/15 (1960), s. 25-46; Şerafettin Turan, "Osmanlı Teşkilâtında Hassa Mimarları", *TAD*, I/1, s. 163, 165-166, 191-192; Muzaffer Erdoğan, "Osmanlı Mimarlık Tarihinin Otantik Yazma Kaynakları", *VD*, VI (1965), s. 129.



AHMET VEFA ÇOBANOĞLU

MEHMED TEVFİK AZAPAGİÇ

(1838-1918)

Bosna-Hersek Diyanet İşleri başkanı.

Tuzla'da (Bosna - Hersek) doğdu. Babası Osman Bey Tuzla'da Azap Ağa (Azapagiç) ailesine mensuptur. Medrese eğitimini Tuzla'da tamamladıktan sonra İstanbul'a gitti. 1862 yılında öğrenimini bitirip Saraybosna'ya döndü ve Saraybosna Rüşdiyesi müdürlüğüne tayin edildi. 1868'de Tuzla kadısı ve Tuzla Rüşdiyesi müdürü oldu. Her iki görevini Bosna - Hersek'in Avusturya-Macaristan işgaline uğradığı zamana kadar sürdürdü (1878). Avusturya-Macaristan Devleti tarafından Tuzla müftülüğüne getirildi. Bu görevde dokuz yıl aşkın bir süre kaldı. 1887'de Saraybosna'da yeni açılan Şer'î Hâkimler Okulu (Şeriatıska Sudačka Škola) müdürlüğüne tayin edildi. 1893 yılına kadar devam eden bu görevi sırasında okulun kadro ve programının oluşturulmasında önemli katkıları oldu. Avusturya-Macaristan Devleti tarafından tayin edilen ilk reisülulemâ (Diyanet İşleri başkanı) Mustafa Hilmi Efendi Hacıomeroviç'in görevinden ayrılması üzerine 25 Ekim 1893'te reisülulemâlığa getirildi. Onun döneminde, özellikle Bosna-Hersek'te Mostar müftüsü Ali Fehmi Câbiç'in önderliğinde Bosna-Hersek müslümanlarının din ve eğitim özerkliği için başlatılan çalışmalar olumlu sonuçlar verdi. 1909'da emekliye ayrıldık-

tan sonra hayatını Tuzla'da geçirdi. 22 Mayıs 1918 tarihinde vefat etti ve buradaki Hâfız Hanumina Camii hazîresine (Jalska Džamija) defnedildi.

Arapça, Farsça ve Türkçe yanında Almanca da bildiği söylenen Mehmed Tevfik, Avusturya-Macaristan Devleti'yle iyi ilişkiler içinde olmakla suçlanmıştır. Bosna - Hersek'in Avusturya-Macaristan işgaline uğramasından itibaren buradan Osmanlı Devleti hâkimiyetinde kalan bölgelere ve özellikle bugünkü Türkiye topraklarına başlatılan göçe karşı çıktığı, bu konuda yazılar yazdığı bilinmektedir. Ayrıca Bosna-Hersek ve Avusturya-Macaristan Devleti sınırları içerisindeki müslüman öğrencilere yardım için oluşturulan Gayret Yardım Kuruluşu ile (Prosvjetno Humanitarno Društvo Gajret) Behar Kültür Derneği ve dergisinin kuruluşunda önemli rol oynamıştır.

Eserleri. 1. Risâle fi'l-hicre. Bosna-Hersek'in Avusturya-Macaristan işgaline uğraması üzerine buradan göç edilmesine karşı çıkmak amacıyla yazılan bu Arapça risâlenin yazma nüshası Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde mevcuttur (Dobrača, II, 604-605, nr. 1496 [R-1343]). Müellifin Tuzla müftüsü iken 1884 yılında kaleme aldığı eserin mevcut nüshası Mehmed Hancı tarafından istinsah edilmiş olup Osman Laviç tarafından Boşnakça'ya çevrilmiş ve Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nin dergisi *Anali GHB*'de yayımlanmıştır (Mehmed Tevfik Azapagiç, "Risala o Hidžri" [prijevod sa arapskog i bilješke: Osman Lavić], *Anali GHB*, XV-XVI [Sarajevo 1990], s. 197-222). **2. Risâle-i Hicret.** Bir önceki eserin kısaltılmış Türkçe versiyonudur. Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi katalogunda *Hicret Hakkında Risâle* olarak zikredilen eser (Dobrača, II, 687, nr. 1618 [R-905]) Saraybosna'da yayımlanmıştır (1303/1885). **3. Keşfü'l-estâr şerhu Leâtâ'ifi'l-esrâr.** Mehmed Hancı ve Hâzîm Şabanoviç'in müellife nisbet ettikleri bu eser hakkındaki bilgiler yetersizdir. Hancı tarafından sadece adı zikredilmiş, Şabanoviç ise 1878'de Bosna - Hersek'in Avusturya-Macaristan Devleti tarafından işgalinden sonra bir kısım ulemânın bölgeden hicreti teşvik etmesi sebebiyle bunlara karşı yazılmış bir eser olduğunu belirtmiştir (Handžić, s. 35; Şabanoviç, s. 678). Herhangi bir nüshasına rastlanmayan eserin *Risâle fi'l-hicre* ile aynı kitap olması muhtemeldir.

Müellifin bunların dışında *Behar* ve *Bosna - Hersek Vilâyet Salnâmesi*'nde yayımlanmış makaleleri mevcuttur. "Zna-

menite Izreke" (Meşhur sözler [Behar, Sarajevo 1900, I/1, s. 3-4; I/2, s. 21-22]), "Arapski Jezik u Našim Gimnazijama" (Liselerimizdeki Arapça [Behar, Sarajevo 1902, III/6, s. 83-85; III/7, s. 102-103; III/8, s. 116-118]) ve "Poslovice i Mudre Izreke" (Atasözleri ve meşhur sözler [Bosna-Hersek Vilâyet Salnâmesi, VIII/1889, s. 75-79]) bunlar arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mehmed Tevfik Azapagiç, "Risala o Hidžri" (prijevod sa arapskog i bilješke: Osman Lavić), *Anali GHB*, XV-XVI (1990), s. 197-222; *Sarajevski List*, Sarajevo 1893, sy. 138 (22.11.1893), str. 1; Mehmed Handžić, *Književni Rad Bosansko-Hercegovačkih Muslimana*, Sarajevo 1934, s. 34-35; a.mlf., *el-Cevherü'l-esnâ fi terâcimi 'ulemâ'i ve şu'arâ'i Bosna* (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Kâhire 1413/1992, s. 170; Muhsin Rizvić, *Književno Stvaranje Muslimanskih Pisaca u Bosni i Hercegovini u Doba Austro-Ugarske Vladavine*, Sarajevo 1971, I, 260; a.mlf., *Behar-Književno-Istorijska Monografija*, Sarajevo 1971, s. 115-116, 510; Hâzîm Şabanoviç, *Književnost Muslimana BiH na Orijentalnim Jezicima*, Sarajevo 1973, s. 676-678; Kasim Dobrača, *Katalog Arapskih, Turskih i Perzijskih Rukopisa*, Sarajevo 1979, II, 604-605, 687-688 (nr. 1496 [R-1343]; nr. 1618 [R-905]); Refik Hadžimeroviç, "Tuzlanske Muftije", *Takvim*, Sarajevo 1983, s. 161-171; Ferhat Šeta, *Reis-ul-uleme u Bosni i Hercegovini u Jugoslaviji od 1882. do 1991. godine*, Sarajevo 1991, s. 23, 25-26; Mustafa Čeman, *Bibliografija Bošnjacke Književnosti*, Zagreb 1994, s. 500; Osman Lavić, "Risala fi al-Hidžra", *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih i Bosanskih Rukopisa*, London-Sarajevo 1423/2002, X, 110 (nr. 5907); a.mlf., "İseljavanje Bošnjaka Muslimana iz BiH za Vrijeme Austro-Ugarske Vladavine i Risala Mehmeda Tevfika Azapagića", *Anali GHB*, XVII-XVIII (1996), s. 123-130; "Bosansko-Hercegovački Glasnik i Rijaseti Ulema", *Bosansko-Hercegovački Glasnik*, sy. 42, Sarajevo 1906, s. 1; Safet-beg Bašagić, "Edhem Muhabdić i Kulturni Pokret Bosansko-Hercegovačkih Muslimana", *Novi Behar*, IV/14-15, Sarajevo 1930-31, s. 212; İbrahim Kemura, "Dva Patriotska Apela Bosanskih Muslimanskih Prvaka iz Prvih Godina Austro-Ugarske Okupacije", *Glasnik VJS*, XXXIII/9-10 (1970), s. 436-443; Alija Nametak, "Azapagić, Mahmud Tevfik (Hadži) Kadija i Muftija u Tuzli", *Hrvatska Enciklopedija*, Zagreb 1941, II, 25.



OSMAN LAVIĆ

MEHMED TEVFİK BEY

(1867-1956)

Son dönem devlet ve bilim adamlarından.

1867 Martında İstanbul'da doğdu. Ulemâdan Şirvanlı Ahmed Hamdi Efendi'nin oğludur. İlk eğitiminin ardından on üç yaşında girdiği Mülkiye Mektebi'ni 1885'te birincilikle bitirdi. Önce Bâbü'lî Tercüme

Kalemi'nde mülâzım olduysa da birkaç ay sonra zeki, çalışkan ve dürüst mülkiyelilerin tercihen alındığı Yıldız Sarayı'nda mâbeyin kâtibi oldu. Kendisinin bildirdiğine göre sıkıcı bulunduğu bu görevde uzunca bir süre kalıp 29 Ekim 1897'de Kudüs mutasarrıflığına tayin edildi ve 9 Mayıs 1901'e kadar burada kaldı. Ardından sırasıyla Selânik, Konya ve Yemen valiliklerinde bulundu. İstanbul'a döndüğünde 22 Mart 1906'da Divân-ı Muhâsebât reisliğine tayin edilmişken iki gün sonra Hudâvendigâr valiliğiyle Bursa'ya gönderildi. Bu görevden 15 Ocak 1909'da istifa etti. İstanbul'a dönünce Hukuk Mektebi'nde hukûk-ı esâsiyye, Ticaret Mektebi'nde usûl-i mâliyye derslerini vermeye başladı. Ancak 24 Mart 1909'da Meşrutiyet hükümetince Ankara valiliğine getirildi. Birkaç ay sonra Şûrâ-yı Devlet bünyesinde açılan Mülkiye Dairesi başkanlığına tayin edildi, 21 Aralık 1910'da Maliye ve Nâfia Dairesi reisliklerine nakledildi. 2 Ocak 1915 tarihinde ikinci defa Divân-ı Muhâsebât reisi olan Tefvik Bey, bu arada Yüksek Mühendis Mektebi'nde (İstanbul Teknik Üniversitesi) ve yeni açılan İnâs Dârülfünunu'nda iktisat muallimliği yaptı. Ardından Maliye nâzırlığı ile birlikte 16 Mart 1919'dan itibaren Âyan Dairesi üyeliği görevlerini üstlendi. Nâzırlık görevi Damad Ferid Paşa'nın birbirini izleyen ilk üç kabinesinde aralıksız sürdü. Ali Rızâ Paşa kabinesinde de aynı makamda kaldı, ancak Ali Rızâ Paşa'nın istifası üzerine nâzırlıktan ayrıldı (3 Mart 1920). Sâlih Paşa tarafından 8 Mart 1920'de kurulan kısa ömürlü kabine de tekrar Nâfia nâzırı olduysa da 4 Nisan 1920'de dahil olduğu heyetle birlikte istifasını verdi. Daha sonraki yıllarda Âyan Dairesi'ne devam etti ve Yüksek Mühendis Mektebi'nde derslere girdi. Tefvik Paşa kabinesinde Şûrâ-yı Devlet reisliğiyle birlikte vekâleten Maliye nâzırlığı görevini yürüttü. İstanbul hükümetinin sona erdiği 2 Kasım 1923'ten sonra Yüksek Mühendis Mektebi'ndeki iktisat ve idare hukuku derslerini vermeyi sürdürdü. So-yadı kanunu çıkınca Biren soyadını alan Mehmed Tefvik Bey hocalık görevine 31 Ocak 1943 tarihine kadar devam etti. 11 Şubat 1956'da İstanbul'da öldü ve Pendik Yenimahalle'deki aile mezarlığında defnedildi.

Milletlerarası Akademik Tarih Araştırma Derneği'nin üyesi olan Tefvik Bey'in Osmanlı Devleti'nin dağılma yıllarına rastlayan devlet hizmetlerinde başarılı bir mutasarrıf ve vali olduğu, fakat bağlı bulunduğu hükümetlere paralel

olarak kendisini pek gösteremediği söylenebilir. Genç yaşta girdiği mâbeyinde devlet tecrübesi edinmiş, Kudüs'te başarılı mutasarrıflık yapmış ve bu sırada II. Wilhelm'in takdirine mazhar olmuş, diğer valiliklerinde de yerli halk tarafından sevilip sayılmıştır. İttihat ve Terakkî Partisi'nin iktidarı zamanında da vazgeçilmez devlet adamlarından olan Tefvik Bey getirildiği görevlerde siyasi çekişmelerden uzak kalmış, Millî Mücadele döneminde ise daha ziyade üniversite hocası ve ilim adamı hüviyetiyle kendini göstermiştir.

Mehmed Tefvik Bey'in birçok eseri vardır. Bunlardan, Batı literatüründen de yararlanarak altı veya yedi cilt olarak hazırlanmakta olduğu *İktisad Premsipleri*'nin ilk üç cildi Yüksek Mühendis Mektebi Matbaası'nda basılmıştır (İstanbul 1930, 1936, 1940). Fakat onun asil önemli eseri hâtıratıdır. Hâtıratını Sultan Abdülhamid devrinde düzenli biçimde günü gününe yazmayı tehlikeli bularak çeşitli yerlerdeki görevleri sırasında küçük notlar halinde kaleme almış, daha sonra da genişletmiştir. Olayların vuku tarihlerini ve sebeplerini yazarken sık sık gazete koleksiyonlarına başvurmak zorunda kalmış ve müsveddelerini 1948'de bitirmiştir. İki ciltten oluşan eserinde Tefvik Bey çocukluğundan itibaren saltanatın ilgasına kadar şahidi olduğu olayları anlatır. Bunlar arasında özellikle mâbeyin kâtipliği devresi, bu kurumun işleyişi, Said, Tahsin ve Kâmil paşalar dönemi, üç semavî dince kutsal sayılan Kudüs sancağı mutasarrıflığı, o sırada Alman İmparatoru II. Wilhelm'in ziyareti, Selânik valiliğiyle Konya ve Yemen valilikleri sırasındaki olaylar, ilk Divân-ı Muhâsebât reisliği ve Bursa valiliğinin Meşrutiyet'ten önceki ve sonraki kısmı, Ankara valiliği, bu sırada İstanbul'da vuku bulan Otuzbir Mart Vak'ası ve Hareket Ordusu'nun İstanbul'a gelişi,

II. Abdülhamid'in hal'i ve Sultan Reşad'ın cülûsu ilk cildin dikkate değer kısımlarıdır. 18 Eylül 1909'da müellifin Şûrâ-yı Devlet üyeliğiyle başlayan II. ciltte Bâbüali Baskını, İttihat ve Terakkî'nin iktidarı dönemi olayları anlatılır. Ardından İstanbul hükümetlerinin siyasi tavırları, Millî Mücadele yılları, Ankara hükümetinin faaliyetleri, kendisinin Mustafa Kemal Paşa ile haberleşmesi, Büyük Millet Meclisi'nin İstanbul hükümetiyle ilgili kararı, saltanatın ilgası ve Sultan Vahdeddin'in ülkeyi terki hakkında orijinal bilgiler verilir. Mehmed Tefvik Bey'in hâtıraları, *Tahsin Paşa'nın Yıldız Hatıraları* ile Ali Cevad Bey'in *Tevfik Bey'in* ve bilhassa Ali Fuad Bey'in *Görüş İştiklakleri* adlı mâbeyin hâtıralarını tamamlar mahiyettedir. Muh-teva bakımından ise onlardan daha zengindir. Eser, müellifin torunu Fatma Rezan Hürmen tarafından "*Bir Devlet Adamının" Mehmed Tefvik Bey'in (Biren) II. Abdülhamid, Meşrutiyet ve Mütareke Devri Hatıraları* adıyla iki cilt halinde yayımlanmıştır (İstanbul 1993). Hürmen, annesi Nâciye Neyyal Hanım'ın *Ressam Nâciye Neyyal'in Mütalâkiyet, Meşrutiyet ve Cumhuriyet Hatıraları* adlı eserini de neşretmiştir (İstanbul 2000).

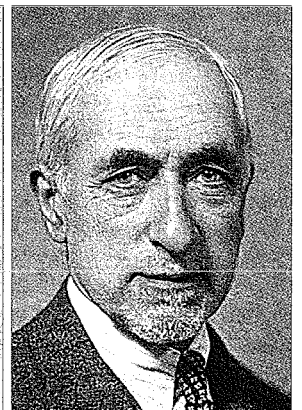
BİBLİYOGRAFYA :

Osmanlı Müellifleri, I, 246; Nahid Sırrı Örik, "Hayatta Kalan Eski Nazırlar, Eski Vekiller", *Cumhuriyet Gazetesi*, 17 Temmuz 1953; Halûk Y. Şehsuvaroğlu, "Bir İlim ve Siyaset Adamımızın Ölümü", a.e., 16 Şubat 1956; Mücellidoğlu Ali Çankaya, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, Ankara 1968-69, III, 192-193; Mehmet Zeki Pakalın, *Maliye Teşkilâtı Tarihi (1442-1930)*, Ankara 1978, IV, 399-405; Abdülkadir Özcan, "II. Abdülhamid Devriyle İlgili Yeni Bir Kaynak: Mâbeyin Kâtiplerinden Mehmed Tefvik Bey'in Hatıraları", *Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri (27-29 Mayıs 1992): Bildiriler*, İstanbul 1994, s. 29-33.

ABDÜLKADİR ÖZCAN



Mehmed Tefvik Bey'in gençlik ve yaşlılık dönemlerine ait iki fotoğrafı



MEHMED TEVFİK BOSNEVÎ

(ö. 1866)

Halvetî-Şâbânî şeyhi.

Bosnevî nisbesinin doğum yeri veya memleketinden hangisini belirttiği konusunda bilgi yoktur. Vefat ettiği sırada altmış üç yaşında olduğu şeklindeki bilgiden hareketle (Hüseyin Vassâf, IV, 81) 1220 (1805) yılında doğduğu söylenebilir. Öte yandan kaynak gösterilmeden 1200'de (1785) doğduğu da kaydedilmiştir (Öztürk, *Muhammed Tefvik Bosnevî*, s. 3). Fatih'te Zeyrek Hamamı'nı işlettiği için Hammâmî, Unkapanı civarındaki konağında ikamet ettiği için Unkapanî ve Kuşadalı İbrâhim Efendi mensupları arasında da "Büyük Aziz" diye anılır.

Hayatının ilk dönemleri, ailesi ve öğrenim durumu hakkında yeterli bilgi bulunmayan Mehmed Tefvik Efendi muhtemelen gençlik yıllarında Hüsrev Paşa adlı bir zâtın hizmetine girdi, ardından onun kâhyası oldu. Tasavvufla bu dönemde ilgilenmeye başladı. Sırasıyla on tarikata intisap ederek başta Nakşibendiyye olmak üzere birkaç tarikattan hilâfet aldıktan sonra Sa'diyye tarikatından Samatya'daki Etyemez Dergâhı şeyhi Mustafa Vehbi Efendi'ye intisap etti. Seyrû sülûkünü tamamlayıp bu tarikattan da hilâfet aldı. Bir süre sonra istiğrak haline girerek günde 40.000 adet "yâ kakhâr" zikri çekmeye başladı. Şeyhine başvurup eşyadan kendisine "enelhak" sesleri gelmeye başladığını söyledi ve derdine çare bulmasını istedi. Ancak şeyhi tarikatlarında böyle bir şey olmadığını belirttikten bununla meşgul olmamasını istedi. Mehmed Tefvik Efendi'nin durumunu yakından takip eden Hüsrev Paşa, ona dönemin büyük müşşidi Halvetî-Şâbânî şeyhi Kuşadalı İbrâhim Efendi'ye gitmesini tavsiye etti. Kuşadalı'nın huzuruna kâhyalara has gösterişli bir kıyafetle çıkan Mehmed Tefvik Efendi beklediği ilgiyi bulamadı ve ikinci görüşmeye derviş kıyafetiyle gitti. Kuşadalı ona dervişe benzediğini söyleyince o da intisap ettiği şeyhleri, içinde bulunduğu hali anlattı, ayrıca kendisinin halife olduğunu belirtti. Bu görüşme sırasında Kuşadalı, şimdiye kadar yaşadıklarının seyrû sülûküne sayılacağını bildirerek onu müridliğe kabul etti (Hüseyin Vassâf, IV, 80). Bosnevî bir mektubunda Kuşadalı'nın kendisini müridliğe kabulünü kurtuluşu olarak nitelemiş ve onun mübtedî müridi olmayı beş altı tarikatın hilâfetine tercih ettiğini söylemiştir.

Hüseyin Vassâf, Etyemez Dergâhı şeyhi Mustafa Efendi'nin, Kuşadalı'ya intisap etmesinden dolayı Mehmed Tefvik Efendi'ye darıldığını, hatta helâk olması için müridlerini toplayarak "yâ kakhâr" zikri yaptırdığını, Tefvik Efendi'nin aralarını bulması için Kocamustafapaşa'da Sünbüliyye Dergâhı'nda dönemin şeyhlerine ziyafet verdiğini, Sünbüli şeyhi Râzî Efendi'nin dargınlığa son vermesi ricasına rağmen Mustafa Efendi'nin bunu reddettiğini, bunun üzerine Râzî Efendi'nin Mehmed Tefvik Efendi'ye, "Allah feyzini arttırsın" diyerek dua ettiğini, Mehmed Tefvik Efendi'nin daha sonra Kuşadalı İbrâhim Efendi'nin emriyle, vefat edinceye kadar eski şeyhi Mustafa Efendi'nin hizmetinde bulunduğunu kaydeder. Onun Kuşadalı'ya ne zaman intisap ettiği ve bu sırada kaç yaşında olduğu bilinmemektedir. Zeyrek'teki hamamı satın alıp işletmeye başlaması Kuşadalı'ya intisabından ve daha güçlü bir ihtimalle onun vefatından sonra olmalıdır.

Kuşadalı'nın vefat ettiği ikinci hac seferi sırasında (1846) onun yanında bulunan Mehmed Tefvik Efendi, hilâfet sırnının kendisinde zuhur etmesi üzerine Kuşadalı'nın vârisi sıfatıyla irşad makamına geçti. Bu dönemde kırk yaşlarında olması gereken Mehmed Tefvik Efendi irşad görevini yirmi yıl kadar sürdürdükten sonra 1866'da vefat etti. Kabri Üsküdar'da Nalçacı Halil Dergâhı haziresindedir. Mensuplarından Tâlibî onun ölümünün ardından yazdığı beş kıtalık şiirin son iki mısraında (Rihletine "fergab" tam târîh çıktı / Tâlibî şu emrin esrârına bak) İnşirâh süresinin "rabbine yönel" anlamındaki son âyetinin son kelimesini (fergab) tarih düşürmüştür (1283).

Hüseyin Vassâf, Mehmed Tefvik Efendi'nin Sâdî şeyhi Mustafa Efendi'nin halifesi olduğu, şeyhinin ölümünden sonra Kuşadalı İbrâhim Efendi'ye intisap ederek onunla birlikte Şam'a gittiği, Kuşadalı vefat edince İstanbul'a dönüp onun halifesiymiş gibi davrandığı şeklindeki bir rivayeti zikreden Sâdık Vicdânî'yi eleştirir ve Kuşadalı'nın 1846'da, Mustafa Efendi'nin 1858'de vefat ettiğini söyleyerek bu rivayetin doğru olamayacağını belirtir.

Halvetî-Şâbânî tarikatının Kuşadaviyye kolunun pîri Kuşadalı İbrâhim Efendi'nin en önde gelen müridlerinden olan Mehmed Tefvik Efendi pîrinin izinde giderek tekke şeyhliğine, taç ve hırka gibi tarikat geleneğine rağmen rağbet etmemiş, yazılı eser bırakmamış, Kuşadalı gibi mensuplarına mektuplar gönderip onları irşad etmiştir.

Kuşadalı'nın derlenen mektuplarından sekizi kendisine yazılmıştır. Bosna Valisi Osman Paşa, Kudüs Valisi Hâfız Paşa'nın yanı sıra müftü ve müderrislerin de irşad amacıyla mektup gönderdiği kişiler arasında bulunduğu bakılarak onun devlet ve bürokrasi çevresinden seçkin bir mürid halkasına sahip olduğu söylenebilir. Tahsil durumu hakkında bilgi bulunmamakla birlikte mektuplarının muhtevassından dinî ilimleri ve özellikle tefsiri oldukça iyi bildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Firavun'un imanı konusunda Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'deki görüşlerini naklettikten sonra Celâleddin ed-Devvânî ve Abdurrahman-ı Câmî'den bahsedip sözü İsmâil Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-beyân*'ına getirerek eserin uzun yıllar boyunca telif edildiği için müellifin mübtedî, mutavassıt ve müntehî dönemlerindeki görüşlerini içerdiğini, eserdeki görüşlerin bu açıdan değerlendirilmesi gerektiğini söylemesi dikkat çekicidir. İbnü'l-Arabî'nin meşhur, "Kul rab, rab kuldur. Bir bilebilsem mükellef kimdir" sözünün şerhi de onun tasavvufta derin bir irfan sahibi olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Devamlı önüne bakarak yürüyen, çok az konuşan, tartışmaya girmekten kaçınan Mehmed Tefvik Efendi'nin Osman Nuri Ergin'in naklettiği, "İki sınıf insanla görüşmeyi istemem. Biri cahil hocalardır; bunlar delilsiz, ispatsız, körü körüne inanırlar. Diğeri de inatçı Bektaşiler'dir; bunlar da delilsiz, ispatsız inadına inkâr ederler" şeklindeki sözü onun şahsiyetini tesbit hususunda önemli bir göstergedir.

Mehmed Tefvik Efendi'nin irşad faaliyetine başladığı 1847 yılından 1865'e kadar çeşitli müridlerine yazdığı on üç mektupla tarihsiz beş mektubu Yaşar Nuri Öztürk tarafından sadeleştirilmiş metinleriyle birlikte yayımlanmıştır (İstanbul 1981).

Üç önemli halife yetiştiren Mehmed Tefvik Efendi'nin ardından yerine Mustafa Enverî Efendi geçmiş, onun vefatından (ö. 1872) birkaç ay sonra, Sultan Abdülaziz devrinde Kaşgar emîrinin elçisi olarak İstanbul'a geldiğinde Mehmed Tefvik Efendi'ye intisap eden *Fuşûş* şârihi Yâkub Han İstanbul'a dönmüş ve tarikat mensupları onun etrafında toplanmıştır. İstanbul'da yedi yıl irşad görevini sürdüren Yâkub Han Kaşgarî, Sultan Abdülhamid tarafından önce İzmir'de mecburi ikamete tâbi tutulmuş, ardından Hindistan'a sürgün edilmiştir.

Mehmed Tevfik Efendi'nin mensuplarından olup 1877'de memleketi Tirnova'dan İstanbul'a gelerek Fatih türbedarı olan ve bu unvanla tanınan Ahmed Amiş Efendi uzun yıllar irşad makamında bulunmuştur (ö. 1920). Kuşadalı İbrâhim Efendi'den sonra Mehmed Tevfik Bosnevî ile devam eden Halvetî-Şâbânî tarikatının bu kolu Ahmed Amiş Efendi mensuplarınınca sürdürülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Enderunlu Ali Âfî, *Hidâyetü'l-velî fi Menâkib-i Kuşadalı İû Ktp.*, TY, nr. 9849, vr. 7^b; *Tomar-Halvetiyye*, s. 79-81; *Tomar-Melâmilik*, s. 103-104; Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, IV, 80-94; Osman Nuri Ergin, *Balikesirli Abdülaziz Mecdi Tolun*, İstanbul 1942, s. 144-145, 234; Zâkir Şükrü, *Mecmûa-i Tekâyâ* (Tayşî), s. 61; Yaşar Nuri Öztürk, *Muhammed Tevfik Bosnevî, Hayatı, Mektupları, Halifeleri*, İstanbul 1981; a.mlf., *Kuşadalı İbrahim Halvetî, Hayatı, Düşünceleri, Mektupları*, İstanbul 1982, s. 42-43; Mehmed Nermi Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, İstanbul 2001, I, 288; Nihat Azamat, "Kuşadalı İbrahim Efendi", *DİA*, XXVI, 469.



NİHAT AZAMAT

MEHMED TULÛÎ EFENDİ

(ö. 1170/1757)

Dinî eserler bestekârı,
mutasavvif ve hattat.

Bolu'nun Mudurnu kazasında doğdu. Müstakimzâde yetmiş yaşında öldüğünü bildirdiğine göre (*Tuhfe*, s. 492) 1100 (1689) yılında doğmuş olmalıdır. Bir müddet sonra İstanbul'a gitti. İyi bir öğrenim görmesinin ardından Halvetiyye tarikatının kollarından Nasûhiyye'nin kurucusu Üsküdarlı Şeyh Mehmed Nasûhî Efendi'ye intisap etti. Mehmed Nasûhî Efendi'nin oğlu Şeyh Alâeddin Ali Efendi'den hilâfet aldı. Üsküdar'da Nalçacı Halil Efendi Tekkesi şeyhi Mehmed Efendi'nin 1155'te (1742) vefatı üzerine aynı tekkeye şeyh tayin edildi ve burada on beş yıl kadar şeyhlik yaptı. Memleketi Mudurnu'ya gittiği bir sırada orada hastalanarak "âsâr-ı hikmet" ibaresinin gösterdiği 1170 (1757) yılında vefat etti. Yerine damadı Hüseyin Efendi şeyh oldu.

Mehmed Tulûî Efendi hattat Sarı Yahyâ Efendi'nin talebesi olmuş, sülûs ve nesih-te ondan icâzet almıştır. Yazdığı şiirlerde Tulûî mahlasını kullanmıştır. Mehmed Tulûî Efendi'nin çok sayıda durak, ilâhi, tevşih vb. bestelediği bildirilmekteyse de bestelediği eserlerden günümüze ancak güftesi Gafûrî'ye ait, "Sürüp dergâhım rûy-i siyâhım" mısraıyla başlayan irak ve güftesi Yûnus Emre'ye ait, "Ben bende

buldum çün Hakki" mısraıyla başlayan sergâh durakları gelebilmiştir. M. Subhi Ezgi, bu iki durağın notasını neşrettiği eserlerinde (bk. bibl.) Mehmed Tulûî Efendi ile Akbaba İmamı Mehmed Zaîfî Efendi'yi birbirine karıştırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Suyolcuzâde, *Devhatü'l-küttâb*, s. 78; Müstakimzâde, *Tuhfe*, s. 491-492; Subhi Ezgi, *Nazarî-Amelî Türk Musikisi*, İstanbul 1940-53, IV, 136; V, 324-325; a.mlf., *Türk Musikisi Klasiklerinden Temcit-Na't-Salât-Durak*, İstanbul 1945, s. 43, 56-57; Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi*, İstanbul 1942, I, 160, 346; Zâkir Şükrü, *Mecmûa-i Tekâyâ* (Tayşî), s. 26; Özalp, *Türk Musikisi Tarihi*, I, 482; Şengül Sağman, *Müstakimzâde'nin "Mecmûa-i İlâhiyyât" Adlı Güfte Mecmuası* (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 527; Mehmet Nermi Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, İstanbul 2001, I, 286; II, 596; Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, İstanbul 2003, s. 187-188, 190, 659, 662-663, 709; Öztuna, *BTMA*, II, 41; Ömer Tuğrul İnançer, "Şabanilikte Zikir Usulü ve Musiki", *DBİst.A*, VII, 123-124.



HASAN AKSOY

MEHMED VASFİ, Kebecizâde

(ö. 1831)

Osmanlı hattatı.

Kebeci esnafından Süleyman isimli bir zatın oğlu olan Hâfız Mehmed Emin VASFİ, Konyalı Ebûbekir Râşid Efendi'den hüsn-i hat öğrenerek 1181'de (1767) icâzet aldı. Galata Sarayı'ndan sonra Topkapı Sarayı'nda da hat hocası olarak uzun yıllar çalıştı ve birçok talebe yetiştirdi. Sultan IV. Mustafa'ya ve II. Mahmud'a -tahta geçmelerinden önce- hüsn-i hat hocalığında bulundu; bunlardan II. Mahmud'a icâzet verdiği biliniyor (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 1353). Şehzade Mahmud ile hocasının bir araya gelmeden yazışarak hat derslerini sürdürdükleri halen Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde mevcut (*Hazine*, nr. 2288) meşklerinden anlaşılmaktadır. Bir gelenek halinde Arapça tertiplenen icâzetnâme cümlelerini -görebildiğimiz kadarıyla- ilk ve son defa olarak Türkçe yazmayı gerçekleştiren kişi Kebecizâde olmuştur. II. Mahmud'un henüz tahta geçmeden önce yazdığı bir hilye-i şerifin altına Kebecizâde şu izin cümlesini yazmıştır: "Ammâ bâ'dü, bu hatt-ı latif ve kelâm-ı münîf Hazret-i Şeyh İbnü's-Şeyh Hamdullah Efendi'nin intihab ettiği kavâid rûsumu üzere sâhibü'l-hatt-ı hümâyün azametlü, mehâbetlü, kudretlü İbnü's-Sultân Şehzâde Mahmûd-ı Adlî İbnü's-Sultân Abdülhamîd Han İbnü's-Sul-

tân Ahmed Han efendimiz hazretlerinin istihkâkı nümâyân olmağla hilyeleri ve kitâbetleri zeylinin kebbe tahrîrine izin verildi. Hüve'l-üstâd Mehmed VASFİ, 1222" (1807).

Muharrem 1247'de (Haziran 1831) vefat eden ve Karacaahmet Mezarlığı'na defnedilen Mehmed VASFİ'nin icâzet alış tarihi göz önünde bulundurulursa bu sıralarda seksen yaşını geçtiği muhakkaktır. Zamanına kadar yetişen hattatların hocalarını gösteren bir "silsele-i hattâtîn" tertipleyen Kebecizâde (ilâveli yeni neşri için bk. Rado, s. 281-295) bu silsilede kendine ayırdığı bölümde hacca 1816'da gittiğini, yazdıkları arasında yirmi mushaf, 150'ye yakın delâilü'l-hayrât ve en'âm-ı şerif, 250'ye yakın Hâfız Osman tarzı hilye, 200 civarında kitap şeklinde cep hilyesi, 230 kadar murakka', 3000 civarında kıta bulunduğunu belirttikten sonra bunları yazmaktan maksadının riyâ değil dua almak olduğunu belirtmektedir. Mehmed VASFİ Efendi'nin Lâleli Camii kapılarındaki 1197 (1783) tarihli cefî sülûs yazıları, kısa bir zaman sonra doğacak olan Râkım üslûbunun yanında pek kaba durmaktadır. Birçok eser bırakmış olmakla beraber Kebecizâde'nin asıl vASFİ hocalığıdır. Tertiplelediği silsilenâmede öğrencilerinden yetmiş dokuzunu kaydetmekteyse de bunlar arasında Eyyübî Râşid ve Çömez Mustafa Vâsîf efendiler

Kebecizâde Mehmed VASFİ'nin sülûs- nesih kitabı (Ekrem Hakkı Ayverdi hat koleksiyonu)



hüsn-i hattı daha sonraki nesillere taşıyan en mühim isimlerdir. Mehmed Vasfi Efendi'nin yazdığı mushaflardan üçü Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde (nr. 20), İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (AY, nr. 6650) ve Sakıp Sabancı Müzesi'ndedir (nr. 259). Sülûs nesih murakkaları na da koleksiyonlarda rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Sicill-i Osmânî, IV, 608; Habîb, *Hat ve Hatâtân*, İstanbul 1305, s. 447-450; Fethî İsfendi-yaroğlu, *Galatasaray Tarihi*, İstanbul 1952, s. 478; İbnülemin, *Son Hattatlar*, s. 447-450; Şevket Rado, *Türk Hattatları*, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 202-203; M. Uğur Derman, "Sultan İkinci Mahmud'un Hattatlığı", *Sultan İkinci Mahmud ve Reformları Semineri (28-30 Haziran 1989): Bildiriler*, İstanbul 1990, s. 37-47; a.mlf., *Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonundan Seçmeler*, İstanbul 2002, s. 142-145; Muhittin Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*, İstanbul 2003, s. 160-161.



M. UĞUR DERMAN

MEHMED VEHBİ EFENDİ

(1862-1949)

Hulâsatü'l-beyân adlı tefsiriyle tanınan son devir din âlimi ve siyaset adamı.

Konya'nın Hâdim ilçesinin Kongul köyünde doğdu. Babası ilimle de uğraşan Çelik Hüseyin Efendi'dir. Babasının lakabı sebebiyle Çelik soyadını almış, ilçesine izâfeten Hâdimî (Hâdimli) nisbesiyle anılmıştır. İlk tahsilini köyünde tamamladı. Anbarîzâde Mehmed Efendi'den Kur'ân-ı Kerîm'i hatmettikten sonra kıraat ve tecvid dersleri aldı. Tomakzâde Mehmed Efendi'den Arap diline dair ilk kitapları okumaya başladı. 1877'de Hâdim Medresesi'ne kayıtdı. Hâfız Ahmed Efendi'den sarf ve nahivle diğer ilimlere dair kitapları okudu. Öğrenimini tamamlamak için 1880 yılında Konya Şirvâniye Medresesi'ne geçti. Burada Konya müftüsü Kadınhanlı Hacı Hüseyin Efendi'den Arapça, Tavaslı Osman Efendi'den fıkıh ve usûl-i fıkıh okuyarak icâzet aldı (TA, XXIII, 431).

Mehmed Vehbi Efendi öğretim hayatına 1888'de Konya medreselerinde başladı. Mahmûdiye Medresesi müderrisi iken Konya Hukuk Mahkemesi üyeliğine seçilince (1901) buradan ayrıldı. 1903 yılında Konya'da yeni açılan Mekteb-i Hukûk'a vesâyâ (veraset ve itikal) müderrisi tayin edildi. 1908'de II. Meşrutiyet'in ilânıyla Konya mebusu olarak Meclis-i Meb'ûsan'a girdi. Meclisin kapatılmasından sonra

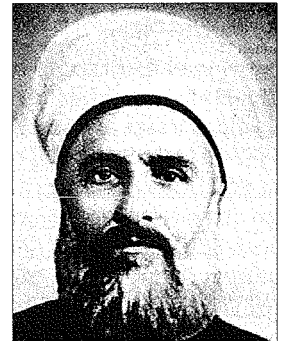
Konya'ya döndü (1911), yeniden tedrisata ve eser telifine başladı. Dört yıl içinde tefsirini tamamladı. Tekrar toplanan son Osmanlı Meclis-i Meb'ûsanı'na Konya mebusu olarak girdi ve İstanbul'un İngilizler tarafından işgali üzerine padişah ve Ankara ile görüşmek için seçilen heyette yer aldı. 16 Mart 1920'de Sultan Vahdeddin ile yapılan görüşmede ona düşmana karşı direnmeyi ve Anadolu'daki harekete destek vermeyi önerdi (Kutay, *Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevi Mimarları*, s. 76). Heyet ardından Ankara'ya giderek Mustafa Kemal Paşa ve arkadaşları ile görüştü.

Mondros Mütarekesi'nden sonra işgal güçlerine karşı Anadolu'da başlatılan Kuvâ-yi Milliye hareketi içerisinde aktif olarak çalışan Mehmed Vehbi Efendi yaptığı konuşmalarla vatandaşları düşmana karşı mücadeleye teşvik etti. Konya Valisi Cemal Bey'in halkla anlaşmazlığa düşüp görevini terketmesi üzerine şehrin ileri gelenlerinin isteğiyle Konya valiliği görevini kabul etti ve şehrin İtalyanlar'ca işgaline engel oldu (a.g.e., s. 71-80). İstanbul hükümetinin Kuvâ-yi Milliyeciler ile anlaşması üzerine valilik görevine tayin edilen Suphi Bey'in şehre gelmesiyle Mehmed Vehbi Efendi görevi ona teslim etti. Türkiye Büyük Millet Meclisi açılınca Konya mebusu olarak meclise girdi. Konya mebusu Celâleddin Ârif Bey'in Erzurum'a gitmesi dolayısıyla üç ay Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne başkanlık yaptı. Çumra ayaklanmasını bastırmak için Refet Paşa ile birlikte Konya'ya geldi. Mustafa Kemal Paşa tarafından Ankara'ya çağırılması üzerine geri döndü ve Fevzi Paşa kabinesinde Evkaf ve Şer'iyye vekili oldu. Sultan Vahdeddin'in İngilizler'in himayesinde İstanbul'dan ayrılmasından sonra onu pağışahlıktan ve halifelikten azleden meşhur fetvayı Mehmed Vehbi Efendi verdi. Aynı fetva gereğince hilâfet makamına Abdülmecid Efendi getirildi (Ceylan, I, 196-221; II, 39-40). Meclisin güvensizlik oyu sebebiyle düşen hükümetle birlikte vekillik görevi sona eren Mehmed Vehbi Efendi'nin 1923 Nisanında Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin feshedilmesinin ardından mebusluk sıfatı da kalkınca siyaseti tamamen bıraktı.

Kendisini ilme vermesine rağmen Mehmed Vehbi Efendi'nin zaman zaman baskılara uğradığı ve gözetim altında bulundurulduğu görülmektedir. İzmir suikastıyla (16 Haziran 1926) ilişkili olduğu gerekçesiyle Konya ve Ankara'da yirmi gün kadar gözetim altında tutuldu; suçsuz-

luğunun anlaşılması üzerine İstiklâl Mahkemesi'nde yargılanmaktan kurtuldu. Mehmed Vehbi Efendi 27 Kasım 1949 tarihinde vefat etti ve Konya'da Ankara yolu üzerindeki Musallâ Mezarlığı'na defnedildi. Mehmed Vehbi Efendi cesaret ve dirayet sahibi bir kimseydi. Daima vicdanî kanaatleriyle hareket etmiş, etki altında kalmamış ve düşüncelerinden tâviz vermemiştir (İz, s. 76-77). Osmanlı Meclis-i Meb'ûsanı'nda ve Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde hiçbir gruba bağlı kalmamış, yanlış gördüğü uygulamalara karşı çıkmış, baskılara boyun eğmemiştir. Bir Anadolu insanı olarak yaşamaya devam etmiş, vekilliği esnasında kılık kıyafetinde bir değişiklik yapmamıştır. Onun nüktedan ve hoşsohbet bir kişiliğe sahip olduğu belirtilir (*Hulâsatü'l-beyân*, Veli Ertan'ın girişi, I, 11-15).

Eserleri. 1. *Hulâsatü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân.** 1911-1915 yılları arasında Konya'da yazılan tefsir on beş cilt olarak iki ayrı zamanda basılabiliştir. Daha sonraki yıllarda çeşitli baskıları yapılan eserin Latin alfabesiyle ilk neşri 1966-1969 yıllarında gerçekleştirilmiştir. Tefsir ilmi bakımından yetersiz kabul edilen eser bazı özellikleriyle halk nezdinde rağbet görmüştür. **2. *el-'Aķâ'idü'l-ħayriyye fî tahriri mezhebi'l-fırkatî'n-nâciyye ve hüm Ehlü's-sünne ve'l-cemâ'a ve'r-red 'alâ muħâlîfihim.*** Arapça olarak hazırlanan eserde inanç konularıyla ilgili 133 mesele incelenmiştir. 1919'da tamamlanan kitap (Kahire 1334; Kahire, ts.) müellif tarafından *Aķâid-i Ħayriyye Tercümesi* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1921, 1924, 1925). Yazma nüshası Konya Yûsuf Aĝa Kütüphanesi'ndedir (nr. 3506). **3. *Aķâm-ı Kur'âniyye*** (İstanbul 1922, 1924, 1941, 1947, 1966, 1971). 482 hükmün yer aldığı eserde konular alfabetik sıraya göre ele alınmıştır. Bu eserin de Konya Yûsuf Aĝa Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunmaktadır (nr. 170). **4. *Sahîh-i Buhârî Tecrid-i Sarîh***



Mehmed Vehbi Efendi

Muhtasarı Tercümesi (I-IV, İstanbul 1966, 1981). Mehmed Vehbi Efendi'nin kaleme aldığı siyasî hâtıraları henüz basılmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Mehmed Vehbi, *Hulâsâtü'l-beyân ft tefsiri'l-Kur'ân*, İstanbul 1966, Veli Ertan'ın girişi, I, 11-15; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1974, II, 753; Mâhir İz, *Yılların İzi*, İstanbul 1975, s. 76-78; Cemal Kutay, *Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevi Mimarları*, Ankara, ts. (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları), s. 71-81; a.mlf., *Kurtuluşun "Kuvvaci" Din Adamları*, İstanbul 1998, s. 88-93; Veli Ertan – Hasan Küçük, *Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi, Din Müesseseleri ve Din Âlimleri*, İstanbul 1976, s. 85; Mehmed Sofuoğlu, *Tefsire Giriş*, İstanbul 1981, s. 370; *TBMM Gizli Celse Zabıtları*, Ankara 1985, III, 948-951; Vehbi Vakkasoğlu, *Osmanlıdan Cumhuriyete İslam Âlimleri*, İstanbul 1987, s. 111-138; İsmail Cerrahoğlu – Şevki Saka, *İmam-Hatip Liseleri İçin Tefsir Dersleri*, İstanbul 1991, s. 118; Remzi Ateşyürek, *Mehmed Vehbi Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsir İlmindeki Yeri* (yüksek lisans tezi, 1994), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 17-24; Hasan Hüseyin Ceylan, *TBMM Gizli Celse Zabıtlarında Saltanatın Kaldırılması: Büyük Oyun*, Ankara 1995, I, 88, 196-221; II, 39-40; *Türk Parlamento Tarihi* (haz. Fahri Çoker), Ankara 1995, II, tür.yer.; III, 675-676; "Mehmed Vehbi Hoca", *TA*, XXIII, 431; "Mehmed Vehbi", *Yeni Rehber Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, XIII, 352; Abdülhamit Birışık, "Mehmed Vehbi Çelik", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, II, 200-201.



REMZİ ATEŞYÜREK

MEHMED ZÂHİD EFENDİ

(bk. ZÂHİD KEVSERİ).

MEHMED ZÂİFİ EFENDİ

(ö. 1115/1703)

Dinî eserler bestekârı, hattat ve mutasavvıf.

İstanbul'da Beykoz'a bağlı Akbaba'da doğdu. Akbaba İmamı Hâfız Mustafa Efendi'nin oğludur. Suyolcuzâde, Mehmed Zaîfî Efendi'yi Mehmed Tulûf Efendi ile karıştırdığından onun Mudurnulu olduğunu kaydetmektedir (*Devhatü'l-kütâb*, s. 77). Mehmed Efendi genç yaşta hâfız oldu ve babasından müzik eğitimi gördü. Bu arada hat sanatına ilgi duyarak Kanlıca Mustafa Efendi'nin derslerine katıldı, ondan sülüs ve nesih hatlarında icâzet aldı. Babasının vefatı üzerine aynı camiye imam oldu. Bundan dolayı Akbaba İmamı lakabıyla da anıldı. İstanbul'da Âbid Çelebi Mescidi'nde imamlık ve yakınındaki mektepte muallimlik ya-

pan Mehmed Zaîfî Efendi, daha sonra Bursa'daki Celvetî şeyhlerinden Üftâde-zâde İbrâhim Sâdık Efendi'ye intisap etti. Bir müddet şeyhinin tekkesinde kalarak onun sohbetlerinden faydalandı ve kendisinden hilâfet aldı. III. Ahmed'in cülûsundan (22 Ağustos 1703) birkaç hafta sonra vefat etti ve Akbaba'da defnedildi.

Mehmed Efendi'nin talebeleri arasında, çocukluğunda sülüs ve nesih hattını öğrettiği Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi'nin babası da bulunmaktadır. Zaîfî mahlasıyla şiirler yazmış, sesinin güzelliği ve Kur'an okuyuşundaki hassasiyetiyle tanınmıştır. El yazması güfte mecmualarında pek çok dinî eseri rastlanmaktaysa da günümüze çok az eseri ulaşmıştır. Sadettin Nüzhet Ergun antolojisinde otuz üç eserinin güftesini yayımlamış, bunlardan sözleri Niyâzî-i Mısri'ye ait, "Habs için geldi gelip itlâk ile ferman bana" ve sözleri İsâ Mahvî'ye ait, "Sivâ efkârının cündü gönül mülkün harâb etti" mısralarıyla başlayan iki segâh ilâhisi zamanımıza kadar gelmiştir. Mehmed Suphi Ezgi'nin Mehmed Tulûf Efendi ile Mehmed Zaîfî Efendi'nin eserlerini birbirine karıştırdığı anlaşılmaktadır. Mehmed Zaîfî Efendi ayrıca küçük bir müzik risâlesi kaleme almıştır. Cahit Öztelli'nin özel kütüphanesindeki el yazması bir güfte mecmuasının içinde yer alan, müzikinin özellikleri, makamlar ve müzik öğrencilerine öğütler başlığı altında özetlenebilecek bu mecmuayı Cahit Öztelli bir makale ile tanıtmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Suyolcuzâde, *Devhatü'l-kütâb*, s. 77; Müstakimzâde, *Tuhfe*, s. 454; Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi*, İstanbul 1942, I, 142-143, 260-272; Subhi Ezgi, *Türk Musikisi Klasiklerinden Temcit-Na't-Salât-Durak*, İstanbul 1945, s. 56-57; Şengel, *İlâhiler*, V, 13, 18-20; Şerafettin Ural, *XIX. Yüzyıla Ait Bir Yazmada Dinî Müzik Güfteleri* (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 21, 39, 41, 45, 47-48, 53, 57, 59, 124, 130, 132, 135, 145, 147, 149, 162; Fatih Öznur, *XIX. Yüzyılda Yazıldığı Tahmin Edilen Bir Yazmadaki Dinî Müzik Güfteleri* (yüksek lisans tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 19, 36; Avni Erdemir, *Anadolu Sahası Musikîşinası Divan Şairleri*, Ankara 1999, s. 328, 498-499; Özalp, *Türk Musikisi Tarihi*, I, 397; Cem Murat Derya Dişçi, *XIX. Yüzyılda Yazıldığı Tahmin Edilen Bir Yazmadaki Dinî Müzik Güfteleri* (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilim Enstitüsü, s. 19, 63, 75; Şengül Sağman, *Müstakimzâde'nin "Mecmûa-i İlâhiyyât" Adlı Güfte Mecmuası* (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 92, 173, 193, 388, 530, 546; Cahit Öztelli, "Akbaba İmamı'nın Müzik Risalesi", *MM*, sy. 314 (1975), s. 4-7; Öztuna, *BTMA*, II, 41-42.



HASAN AKSOY

MEHMED ZEKÂİ DEDE

(bk. ZEKÂİ DEDE).

MEHMED ZEYNÎ EFENDİ

(ö. 1164/1751)

Osmanlı şeyhülislâmı.

19 Cemâziyelevvel 1078'de (6 Kasım 1667) İstanbul'da doğdu. Manisalı Kazasker Ak Mahmud Efendi'nin oğlu olduğundan Akmahmudzâde olarak da bilinir. Doğduğu sırada babası müderris olup henüz kadılığa geçmemişti. Babası iki yıl sonra Halep, ardından Bursa ve 1094'te (1683) İstanbul kadılığı yaparken o da medrese tahsilini sürdürdü. Öğrenim hayatı sırasında Şeyhülislâm Ebezâde Abdullah Efendi'ye damat oldu. Ankaravî Mehmed Emin Efendi'nin şeyhülislâmlığı zamanında 1098 Rebûlâhîrinde (Şubat 1687) müderrislik derecesini aldı. Çeşitli medreselerde müderrislik yapmasının ardından kadılığa geçti. 1116 Recebinde (Kasım 1704) Selânik, 1122 Muharreminde (Mart 1710) Mısır mevleviyetine tayin edildi. 1127'de (1715) İstanbul kadısı oldu. 1134 Cemâziyelevvelinde (Şubat 1722) önce Paşmakçızâde Abdullah Efendi'nin yerine nakîbüleşraflığa, aynı yılın ramazanında (Haziran-Temmuz 1722) Anadolu kazaskerliğine getirildi. 1140 Şevvali (Mayıs 1728) ve 1145 Muharreminde (Temmuz 1732) iki defa Rumeli kazaskerliği yaptı. Bir ay sonra Hocazâde Ömer Efendi'nin ölümüyle boşalan nakîbüleşraflığı da üstlendi. 1147'de (1735) hacca gitti, dönünce 1151 Zilkadesinde (Şubat 1739) üçüncü defa Rumeli kazaskerliğine getirildi. 1157 Zilkadesinde (Aralık 1744) Mehmed Dede Efendi'den boşalan nakîbüleşraflığa üçüncü defa tayin edildi. 1159 Recebinde (Ağustos 1746) dördüncü defa Rumeli kazaskeri olan Mehmed Zeynî Efendi, 9 Şevval 1159'da (25 Ekim 1746) Hayâtizâde Emin Efendi'nin azli üzerine şeyhülislâmlığa getirildi. Şeyhülislâmlığa başladığı sırada seksen yaşına gelmiş bir ihtiyar olduğundan görevi boyunca önemli bir faaliyet gösteremedi. Bir yıl on ay kadar bu makamda kaldı. 24 Receb 1161'de (20 Temmuz 1748) görevinden alındı. Anadoluhisari'ndeki sahilhânesine çekildi. 1164 Zilkadesi sonuna doğru (Ekim 1751) vefat etti. Eyüp'te Küçük Emîr Efendi Türbesi hazîresinde babasının mezarı yanına defnedildi.

Kaynaklarda iyi huylu, iffet sahibi, mütevazi, dervişâne bir hayat tarzını benimsemiş, şefkatli ve merhametli bir şahıs olarak anılır. Kâdirî tarikatından olup Edirne'deki Kâdirî Tekkesi'nin şeyhi Kasabzâde Şeyh Mehmed Efendi'ye müntesipti. Ayrıca Kocamustafapaşa'da Sünbül Efendi Tekkesi şeyhi Nüreddin Efendi ile uzun yıllar arkadaşlık etmiş, tarikatın âdâb ve esrarı üzerine onunla uzun sohbetlerde bulunmuştu. Kaynaklarda herhangi bir eserinden bahsedilmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, İbnülemin- Tevcihat, nr. 2215; Râşid, *Târîh*, V, 440; İzzî, *Târîh*, İstanbul 1199, vr. 70^b-71^a, 175^b-176^a, 262^{a-b}; *Devhatü'l-meşâyih*, s. 95; İsmet, *Tekmilâtü's-Şekâik*, s. 186-190; *Sicill-i Osmânî*, II, 443; *İlmiyye Sahnâmesi*, s. 522-523 (fetvasından bir örnekle); Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/2, s. 476; a.mif., *İlmiye Teşkilâtı*, s. 184; Danişmend, *Kronoloji*, V, 140; Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, İstanbul 1972, s. 131.



MEHMET İPŞİRLİ

MEHMED ZİHNİ EFENDİ

(1846-1913)

Son devir
Osmanlı âlimi, müderris.

10 Temmuz 1846'da İstanbul'da doğdu. "Zihnî" mahlası çok zeki ve kavrayışlı olmasından dolayı hocası tarafından verilmiştir. Babası Kaymakam Mehmed Reşid Efendi, annesi Güzide Gülsüm Hanım'dır. Küçük yaşta Kur'an'ı ezberledi ve cami derslerine devam etti. Hocaları bilinmemekle birlikte ciddi bir öğrenim gördüğü eserlerinden anlaşılan Mehmed Zihni Efendi ulûm-i âliye (medrese öğretim üyeliği) şehâdetnâmesi aldı. 1864 yılında Bâbîâlî Meclis-i Vâlâ Mazbata Odası'na mülâzım oldu. Bir süre sonra Matbaa-i Âmire Takvîm-i Vekâyi' kâtiplik ve musahhihliğine getirildi (1868). Burada on yıl kadar çalışarak birçok dinî ve edebî eserin hatasız bir şekilde basılmasını sağladı. 1877'de Hasan Râsim Paşa'nın çocuklarına öğretmenlik yapmak üzere üç aylığına İskenderiye'ye gitti (*Meşâhîrü'n-nisâ*, II, 64, 91). Ardından Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi ulûm-i Arabiyye ve dîniyye muallimliği (1879), Mekteb-i Mülkiyye usûl-i fıkıh muallimliği (1883), Tedkîk-i Mûellefât Komisyonu üyeliği (1891), Meclis-i Kebîr-i Maârif üyeliği (1894), Maarif Nezâreti Encümen-i Teftîş ve Muâyene üyeliği ve başkanlığı (1902) görevlerinde bulundu. 1906 yılında Mekteb-i Mülkiyye

ye'deki müderrislik görevinden istifa ettiyse de Meclis-i Kebîr-i Maârif'teki vazifesi devam etti. 1908'de yaş haddinden emekliye ayrılması gerekirken Meclis-i Vükelâ kararıyla görevini sürdürdü. Halvetiyye-Şâbâniyye tarikatı şeyhi Necib Efendi'ye intisap eden Mehmed Zihni Efendi, Meclis-i Kebîr-i Maârif üyesi iken 16 Aralık 1913 tarihinde İstanbul'da vefat etti ve Küplüce Mezarlığı'ndaki aile kabristanına defnedildi.

Ülke içinde üstün başarı madalyaları ile taltif edilen Mehmed Zihni Efendi, Eylül 1889'da Stockholm'de toplanan Müsteşrikler Kongresi'ne gönderdiği matbu eserlerinin ilmîliği, ayrıca Arap dili ve öğretimine yaptığı hizmetlerden dolayı kongrenin teklifi üzerine birleşik krallık olan İsveç-Norveç hükümeti tarafından bir altın madalya ile ödüllendirilmiştir. Bu madalya günümüzde Galatasaray Lisesi Müzesi'nde muhafaza edilmektedir. Mehmed Zihni Efendi'nin okuduğunu iyi anlayan, eleştiren, dikkatli ve düzenli yazar bir âlim olduğu belirtilmektedir. Bu husus eserlerinin incelenmesinden de anlaşılmaktadır. Üstlendiği görevleri hakkıyla yerine getiren, şahsî hayatında dürüstlükten ayrılmayan nazik bir insan olduğu nakledilmektedir. Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi'nde ve Mekteb-i Mülkiyye'deki hocalığı sırasında çığır açıcı öğretimi sayesinde birçok değerli talebe yetiştirmiştir. Babanzâde Ahmed Naim, Ali Nazîma, Kenan Rifâî, Hanbelîzâde Muhammed Şâkir ve Abdülhak Şinasi Hisar bunlardan bazılarıdır. Arap, Türk, İran dil ve edebiyatlarına vâkıf olan Mehmed Zihni Efendi 1025 kitaptan oluşan kitaplığını Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ne bağışlamıştır. Mehmed Zihni Efendi'ye göre Arapça öğrenmenin zor olduğu yolundaki kanaat doğru değildir. Kelimelerinin önemli bir kısmının dilimize girmiş olması sebebiyle Arapça'nın öğrenimi Avrupa dillerinden daha kolaydır. Dil öğrenmenin en iyi yolu kişinin öğreneceği dilin kurallarını kendi diliyle öğrenmesidir. Bu sebeple Türkçe hazırlanmış bir Arapça gramer kitabını okuyup anlayabilen kişi kendi kendine Arapça öğrenebilir (*el-Müntehab*, s. 4). Mehmed Zihni Efendi Arapça öğretimi için bir dizi kitap yazmış ve bu hususta yeni bir çığır açmıştır.

Eserleri. A) Arap Dili ve Öğretimi. 1. *el-Müntehab fi ta'limi lugati'l-Arab* (İstanbul 1303). Arap sarfına dair kapsamlı bir eser olup sarf kalıplarıyla ilgili çok sayıda kelime Türkçe karşılıklarıyla birlik-

te "temrin" başlığı altında; âyet, hadis ve diğer Arap edebiyatı kaynaklarından seçilmiş nesir ve şiir örnekleri de "emsile" adıyla verilmiştir. 2. *el-Muktedab mine'l-Müntehab fi ta'limi lugati'l-Arab* (İstanbul 1304). Bir önceki eserin özeti olup i'lâl ve idgam konuları "Teznîb" başlığı altında eserin sonuna eklenmiştir. 3. *el-Müşezzeb (Mektebû edeb fi sarfi ve nahvi lisâni'l-Arab, el-Mürteeb fi sarfi ve nahvi lisâni'l-Arab; "Sarf kısmı"*, İstanbul 1307, 1311, 1327). Önceki iki eserin özettir. Ali Nazîma bu üç kitabı *Miftâhu'l-Müntehab ve'l-Muktedab ve'l-Müşezzeb* adıyla özetlemiştir (İstanbul 1307). 4. *el-Muktedab* (İstanbul 1303-1304) "Nahiv kısmı". Arap nahvine dair kapsamlı bir eser olup sonunda Arapça edatlar alfabe sırasına göre açıklanmıştır. Birinci ve dördüncü kitap *el-Müntehab ve'l-Muktedab fi kavâidi's-sarf ve'n-nahv* adıyla tekrar yayımlanmıştır (İstanbul 1981). 5. *el-Müşezzeb fi sarfi ve nahvi lisâni'l-Arab* (İstanbul 1311) "Nahiv kısmı". Bir önceki eserin özettir. Sarf ve nahve dair *el-Müşezzeb* adlı özetlerle ilgili olarak Gökhan Sebati Işkın tarafından Arapça'ya tercüme edilerek *Muhammed Zihnî Efendi ve kitâbühû el-Müşezzeb fi sarfi ve nahvi lisâni'l-Arab* adıyla Pakistan'da yüksek lisans çalışması yapılmıştır (Arslan, s. 108). 6. *el-Kavlü'l-ceyyid fi şerhi ebyâti't-Telhis ve şerhayhi ve hâşiyeti's-Seyyid* (İstanbul 1304, 1327; Kazan 1321/1903). Hatîb el-Kazvîni'nin belâgata dair *Telhîşu'l-Miftâh*'i ile Teftâzânî'nin buna yazdığı *el-Muṭavvel ve Muḥtaşarü'l-me'âni* adlı şerhlerde ve Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin *el-Muṭavvel'e* yazdığı hâşiyedeki 649 beytin Türkçe izahı ile şairleri hakkında bilgi veren bir eserdir. Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi, bu eseri *Be-yânü'l-Hak* mecmuasında (sy. 36-69), "Reddî 'alâ mâ fi'l-ḳavli'l-ceyyid mine'r-redî" başlığı altında yirmi beş makalede tenkit etmişse de devamı gelmemiştir (a.g.e., s. 113-116). 7. *Kitâbü't-Terâcim* (İstanbul 1304). Arapça öğretiminde okuma metni olarak kullanılmak amacıyla 160 kadar âlim ve edibin Arapça biyografilerini ihtiva etmektedir. 8. *Feyz-i Yezdân Tercüme-i Nasîhatü'l-ihvân* (İstanbul 1292). Zeynüddin İbnü'l-Verdî'ye ait yetmiş yedi beyitlik *Lâmiyye*'nin izahlı tercümesidir. 9. *Atvâku'z-zehab Tercümesi* (İstanbul 1290). Zemahşerî'ye ait eserin Said Efendi ile birlikte yapılan açıklamalı çevirisidir.

B) İslâmî İlimler. 1. *Ni'met-i İslâm*. Eserin birinci kısmında (İstanbul 1310, 1313, 1316, 1320) akaidle ilgili çok kısa bir girişten sonra tahâret, namaz, oruç ve zekât konuları, ikinci kısımda (İstanbul 1322, 1329) hac, avlanma, hayvan kesimi, kurban ve akıka bahisleri işlenmiştir. Üçüncü kısım (İstanbul 1324) *Münâkehât ve Müfârakât* adıyla hazırlanmış olup fikhin nikâh, talâk, eymân ve radâ bölümlerini içermektedir. Eser müellife büyük şöhret kazandırmıştır. 2. *Usûl-i Fıkıh* (*Husûlû'n-nekh fi usûlî'l-fikh*; İstanbul 1309, 1312, 1314). 3. *Elgâz-ı Fıkhiyye* (İstanbul 1309). İbrahim Halilcan tarafından sadeleştirilerek *Fıkıh Bilmece* adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1978). 4. *Hanımlar İlmihali* (İstanbul 1313). 5. *Kızlar Hocası* (*Küçük Hanımlar İlmihali*; İstanbul 1312, 1316, 1324). 6. *el-Muhtasarât fi mesâilî't-tahârât ve'l-ibâdât* (İstanbul 1332). *Ni'met-i İslâm*'ın özeti olup Diyanet İşleri Başkanlığı'nca *el-Muhtasarât* ismiyle tekrar neşredilmiştir (Ankara 1957). 7. *el-Hakâik mimmâ fi'l-Câmiî's-sagîr ve'l-Meşârik min hadîsi hayri'l-halâik* (İstanbul 1310; II, 1311). Eserin yazma halindeki cüzleri Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi'ndedir (nr. 293, 294, 295). 8. *el-Kavlü's-sedîd fi ilmi't-tecvîd* (*Tecvîd-i Cedîd*; İstanbul 1328). 9. *Tuhfetü'l-erîb fi'r-redî alâ ehli's-salîb Tercümesi* (İstanbul 1291). Abdullah b. Abdullah et-Tercümân'a ait eserin Said Efendi ile birlikte yapılan çevirisi olup *Hristiyanlığa Reddiye* adıyla yeni harflerle de yayımlanmıştır (İstanbul 1965). 10. *el-Münkızı mine'd-dalâl Tercümesi* (İstanbul 1287). Gazzâlî'nin eserinin Said Efendi ile birlikte tercümesidir. 11. *Sihâmü'l-İsâbe fi kenzi'd-daavâti'l-müstecâbe Tercümesi* (İstanbul 1313). Süyûtî'nin makbul dualara ve duanın kabul şartlarına dair eserinin çevirisidir.

C) Biyografi. 1. *Meşâhîrü'n-nisâ* (I-II, İstanbul 1294-1295). İslâm öncesi ve İslâm döneminde ilim, edebiyat ve siyaset alanında meşhur olmuş Arap, Türk ve İranlı 1165 kadar hanımın biyografisini içeren bir ansiklopedidir. Zamanın kız öğretmen okullarında okutulmak üzere Marif Nezâreti'nin isteği üzerine hazırlanan eseri Muhammed Hasanhan İ'timâdüs-saltana *Hayrât-ı Hisân* adıyla Farsça'ya çevirmiştir (I-III, Tahran 1304-1307). Kitap, *Tarihte İz Bırakan Kadınlar* ismiyle Bedrettin Çetiner tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır (İstanbul 1982), ancak giriş kısmı ile "Fasl-ı Mahsûs" bölümü çir-

karılmıştır. 2. *Buğyetü't-tâlib fi tercemeti Tuhfetü'r-râgîb* (İstanbul 1332). Kalyûbî'nin, Mısır'da kabirleri meşhur olan bazı Ehl-i beyt büyüklerinin biyografisi ve menkıbelerini içeren *Tuhfetü'r-râgîb* adlı eserinin tercümesidir.

D) Tashih ve Ta'likleri. *Sahih-i Buhârî* (I-VIII, İstanbul 1315); *Sahih-i Müslim* ("Kitâbü'l-cihâd"ın kırk üçüncü babı "Gazvetü Hayber"e kadar; İstanbul 1329-1332); Sâgânî, *Meşâriku'l-envârî'n-nebeviyye* (İstanbul 1311); İbn Melek, *Şerhu Menârî'l-envâr* (İstanbul 1292); Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu's-Şâfiyye* (İstanbul 1290); Seyyid Abdullah el-Hüseynî, *Şerhu's-Şâfiyye* (İstanbul 1293). Kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Sarf-ı Arabî*, *Teshîlû't-tahsîl*, *Şerhu ebyâti'l-İsfehendî*, *Mekteb-i Sultânî*, *Kavâid-i Türkiyye Risâlesi*, *İktibâsü'l-envâr fi tercemeti'l-Menâr*, *Düstûrû'l-muvahhidîn*, *Terceme-i Tuhfetü'l-mülûk*.

Mehmed Zihni Efendi'ye dair şu çalışmalar yapılmıştır: Mevlüt Kuyucu, *Mehmed Zihni Efendi'nin Hayatı ve Eserleri* (mezuniyet tezi, 1970; İÜ Ed. Fak. Arap-Fars Filolojisi); Ömer Güzel, *el-Kavlü'l-ceyyid'in Mahiyeti ve İndeksi* (Mezuniyet tezi 1970, İÜ Ktp., Tez, nr. 7693); Candemir Doğan, *Hacı Mehmed Zihni Efendi ve Yeni Arapça Öğretim Metodu* (doktora semineri, 1993, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Ahmet Turan Arslan, *Son Devir Osmanlı Âlimlerinden Mehmed Zihni Efendi* (İstanbul 1999); Cansel Kılıç, *el-Kavlü'l-ceyyid: Ebyat Şerhi* (mezuniyet tezi, 1999, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi); Osman Güman, *XIX. Yüzyılda Nimet-i İslâm Kitabı Çerçevesinde İlmihal Fıkıhı* (yüksek lisans tezi, 2000, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA:

BA, *Sicill-i Ahvâl Defteri*, nr. 66, s. 185-186; Mehmed Zihni, *Meşâhîrü'n-nisâ*, İstanbul 1294-95, I, 159; II, 64, 91; a.m.f., *Nimet-i İslâm*, İstanbul 1957, oğlu Ali Rânâ Tarhan'ın yazdığı hal tercümesi, s. 5-7; a.e. (s.nşr. M. Rahmi), İstanbul 1978, neşredeninin yazdığı hal tercümesi, s. 7-10; a.e. (nşr. Bayram Ali Öztürk), İstanbul 1986, neşredeninin yazdığı hal tercümesi, s. 19-32; a.m.f., *el-Müntehab*, İstanbul 1981, s. 4; Ahmed Naim – Mustafa Cemil, *Sarf-ı Arabî ve Temrînât*, İstanbul 1321, s. 1-10; *Osmanlı Müellifleri*, I, 310-312; *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 400; *Şahîhu Müslim* (nşr. M. Fuâd Abdülbâki), Kahire 1374/1954, neşredeninin girişi, I, 2; Ali Çankaya, *Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, Ankara 1954, I, 290, 409; a.m.f., *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, Ankara 1968-69, II, 1041-1043; Ağâh Sırrı Levent, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1984, I, 421; Hasan Duman, *Bayezit Devlet Kütüphanesi 100 Yaşında*, İstanbul 1984, s. 19;

Sadi Çögenli, *Müderris Hacı Mehmed Zihni Efendi Bibliyografyası*, Erzurum 1989; Ahmet Turan Arslan, *Son Devir Osmanlı Âlimlerinden Mehmed Zihni Efendi*, İstanbul 1999, s. 108, 113-116; Mehmet Kanar, *Çağdaş İran Edebiyatı'nın Doğuşu ve Gelişmesi*, İstanbul 1999, s. 78; Zeyneb Fewâz, *ed-Dürrü'l-menşûr fi tabakâti rabbâti'l-ğudûr* (nşr. M. Emîn ed-Dannâvî), Beyrut 1420/1999, I, 13; "Mehmed Zihni Efendi", *TDEA*, VI, 223.

☞ HULÛSİ KILIÇ

MEHMEKULUZÂDE, Celil

(1869-1932)

Azerbaycanlı yazar, gazeteci ve fikir adamı.

Doğum tarihi eski kaynaklarda 1866 olarak gösterilmişse de İsâ Hebibbeyli'nin elde ettiği belgeler onun 22 Şubat 1869'da doğduğunu ortaya koymaktadır. Mirze (Mirza) Celil veya takma ad olarak kullandığı Molla Nasreddin olarak da bilinir. Güney Azerbaycan'ın Hoy şehrinde Nahçıvan'a gelip yerleşmiş bir inşaat ustası olan Meşhedî Hüseyinkulu'nun oğludur. Nahçıvan'da başladığı medrese eğitiminde (1873-1879) Kur'an okuma yanında biraz da Arapça, Farsça öğrendi. 1879'da üç sınıflı Rus okulunda öğrenimine devam etti. 1882'de Gürcistan'ın Gori şehrindeki Rus öğretmen okulunun Azerbaycan şubesine girdi. 1887'de mezun olarak önce Revan'ın (Erivan) Uluhanlı köyünde, ardından Başnoraşen'de ve Nehrem köyünde çalıştı. Öğretmenliği sırasında yazarlık faaliyetine de başladı. *Çay Destgâhı* (manzum alegorik dram), *Kışmış Oyunu* (piyes), *Danabaş Kendinin Ehlvalıları* (büyük hikâye) gibi eserlerini yazdı. 1898'de öğretmenlikten ayrılarak Erivan'da bir müddet dava vekilliği yaptı. 1899-1901 yılları arasında Nahçıvan'da polis yardımcısı olarak çalıştı. 1903'te Tiflis'te *Şark-ı Rus* gazetesini çıkaran Azerbaycanlı gazeteci Mehmedağa Şahtahtlı'nın teklifini kabul edip gazetenin idarehanesinde çalışmaya başladı.

Önceki eşleri vefat ettikten sonra 1907'de üçüncü evliliğini yaptı. Karabağ hanları soyundan bir bey kızı olan Hamîde Hanım'la evliliği Mirza Celil'in sosyal ve edebî faaliyetlerini olumlu şekilde etkiledi. Hamîde Hanım o dönemde Azerbaycan'da sayıları çok az olan, iyi eğitim görmüş, Rusça'yı çok iyi bilen aydın kadınlardandı. Babasından miras kalan geniş topraklara ve mülklere sahipti. Hayatı boyunca kocasına destek olan Hamîde Hanım'ın daha sonra Rusça yazdığı, Abbas Zamanov tarafından Azerî Türkçesi'ne çevrilerek bas-

tırılan hâtıratında sadece Mirza Celil hakkında değil XX. yüzyıl başlarındaki Azerbaycan'ın siyasi, içtimai ve edebî hayatı hakkında değerli bilgiler bulunmaktadır.

Şahtahtlı'nın maddî sıkıntılar yüzünden gazetesini kapatması üzerine Mirza Celil ve Türkiye'de eğitim görmüş Ömer Faik Nûmanzâde birleşip bu işe maddî imkân sağlayan Nahcıvanlı tüccar Meşhedî Alias-ker Bağırzâde ile ortak olarak *Şark-ı Rus* gazetesinin matbaasını satın aldılar ve ona Gayret Matbaası adını verdiler. Kafkasya Türk-İslâm toplumunun millî, dinî, kültürel ihtiyaçlarını çok iyi bilen iki arkadaş, 1905'teki Rus ihtilâlinin getirdiği serbestlikten yararlanarak 7 Nisan 1905'te *Molla Nasreddin* adlı, kısmen renkli karikatürlü mizah dergisini çıkarmaya başladılar. Dergi ilk sayısından itibaren büyük ilgi gördü ve çok geçmeden Çarlık Rusyası'nda Türkler'in ve müslümanların yaşadığı her yerde geniş okuyucu kitlesine ulaştı; İran'daki Türk ve Fars edebiyatlarını, fikir hareketlerini de derinden etkiledi.

Tiflis'te bir yandan öğretmenlik yapan Mirza Celil ve Nûmanzâde 1905'te, Rus okullarına girmek isteyen Azerbaycanlı öğrencileri imtihana hazırlamak için yatılı bir pansiyon ve üç sınıflı bir okul açtılar. *Molla Nasreddin* yayımlandıktan bir süre sonra Nûmanzâde bu işten çekilince dergi tamamen Mirza Celil'e kaldı. Kendisi Molla Nasreddin imzasıyla büyük şöhret kazandı ve zamanla derginin adıyla özdeşleşti. Dergi II. Meşrutiyet'ten sonra İstanbul'da da okunur oldu; mizah dergilerinde (özellikle *Cem'de*) *Molla Nasreddin*'in etkisi açıkça görülmektedir. Zaman zaman Rus hükümeti tarafından kapatılan dergi üzerinde I. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla hükümetin baskısı iyice arttı. Ruslar, o dönemde Kafkasya'da oldukça güçlü bir akım haline gelmiş olan Türkçülük-İslâmcılık düşüncesinin daha da gelişmesinden ve müslüman ahalinin Türkiye taraftarı tavır takınmasından çekiniyordu. Bu yüzden bölgedeki bütün Türk basını üzerinde büyük bir baskı ve kontrol oluşmuştu. Baskılara karşı daha fazla direnemeyen Mirza Celil *Molla Nasreddin*'i kapattı. Eşinin mülklerinin bulunduğu Ağdam'daki Kehrizli köyüne çekildi ve orada bazı eserleriyle ilgili çalışmalarına devam etti.

1917 Bolşevik İhtilâli'nden sonra kurulan Azerbaycan Cumhuriyeti'nin ömrü fazla olmadı. Azerbaycan Bolşevikleri içinde bulunan Ermeniler müslümanları ve

Türkler'i kitleler halinde ortadan kaldırmaya, Büyük Ermenistan'ı kurmak için katliamlar yapmaya başladılar. Hızla gelişen bu hadiseleri Kehrizli köyünde izleyen Mirza Celil mücadeleyi sürdürmek için Tebriz'e göç etti; fakat kısa zaman içinde Türkler'in Tebriz'deki hürriyet hareketi İngilizler'in yardımıyla İran hükümeti tarafından bastırıldı. Bu olayın ardından Mirza Celil *Molla Nasreddin*'i Tebriz'de neşretmeye başladığıysa da İran hükümetinin baskılarının gittikçe artması üzerine 24 Mayıs 1921'de Bakü'ye döndü. Ancak Kasım 1922'de aydınların baskısı ile *Molla Nasreddin*'i çıkarmasına, aynı yılın sonunda *Yeni Yol* adlı gazetenin redaktörlüğünü yapmasına, *Şark Kadını*, *Maarif* ve *Medeniyet*, *Yeni Kend* adlı yayın organlarında yazılar yazmasına izin verildi. Fakat yeni rejimin gözünde şüpheli bir kişi olduğundan bir süre sonra *Molla Nasreddin*'in kontrolü elinden çıktı. Ondand habersiz yazılar yayımlanıyor, kendi yazdıkları bile değiştiriliyor, Azerbaycan Komünist Partisi mensupları tarafından sert bir şekilde eleştiriliyordu. 1925'ten itibaren dergi "Hey'et-i Tah-rîriyye" adına çıkarıldı; 1930'dan sonra Azerbaycan Mübariz Allahsızlar İttifakı'nın yayım organı haline getirildi. Derginin kendisinden habersiz böyle bir cemiyetin organı haline getirilmesi ve özellikle "Allahsız" olarak adlandırılmasını Mirza Celil kabul etmedi. Bu olayı sert bir şekilde eleştirerek *Molla Nasreddin*'in kapatılmasını veya kendi adının dergiden çıkarılmasını istedi. Böylece toplam yirmi beş yıl kadar yayımlanan *Molla Nasreddin* 1931'de kapatıldı. Mirza Celil, hayatının son yıllarında çektiği sıkıntılar sebebiyle geçirdiği bir kalp krizi neticesinde 4 Ocak 1932'de Bakü'de vefat etti. Mezarı aynı şehirdeki Fahrî Kabristanı'ndadır.

Celil Mehmedkuluzâde, Mirza Feth Ali Ahundzâde'nin açmış olduğu çığırda ilerleyerek sadece realist-demokratik-satirik edebiyat anlayışını geliştirmekle kalmamış, *Molla Nasreddin*'in çatısı altında bu derginin adıyla anılan ve Ömer Fâik Nûmanzâde, Mirza Alekber Sâbir, Neriman Nerimanov, Abdürrahim Bey Hakverdili, Ali Nazmi gibi şahsiyetlerden oluşan realist-demokratik edebî bir mektep kurmayı da başarmıştır. Azerbaycan milliyetçiliğinin oluşmasında onun ve arkadaşlarının büyük rolü vardır.

Türkler'in Arap alfabesini bırakarak Latin alfabesine geçmeleri gerektiğine ina-

nan Mirza Celil, "Eşeğin Kaybolması" adlı hikâyesini Radloff'un ilmi neşirlerde kullandığı Kiril harfleriyle yazmış, *Şark-ı Rus* gazetesinde Gaspıralı İsmâil ile Mehmedağa Şahtahtlı arasında alfabe reformu üzerine başlayan tartışmayı takip etmiştir. Bu tecrübelerinden Rus ihtilâlinin sonra da yararlanılan Mirza Celil 1924'te Yeni Elifba Komitesi'ne üye seçildi. Bu faaliyetle ilgili olarak Sovyetler Birliği'nin özellikle Türk halklarının yaşadığı şehirlerde çeşitli görüşmelere ve toplantılara katıldı, bu arada Azerbaycan edebiyatı ve kültürü hakkında konuşmalar yaptı. Sovyetler'in amacı ileride değiştirilecek alfabe için zemin hazırlamaktı. Nitekim 1926 Bakü Türkoloji Kongresi'nde bu mesele gündeme getirildi.

İdealist bir halkçı olan Mirza Celil toplumdaki haksızlıkların, cehaletin, geri kalmışlığın ortadan kaldırılmasını, kadınların haklarına kavuşturulmasını, beylerin, hanların menfaatperest, fırsatçı din adamlarının cahil halkı sömürmelerinin önlenmesini istiyordu. Aydın geçinen yarı okumuşlar, idealsiz kişiler onun şiddetli tenkit ateşine hedef olmuştur.

Azerbaycan edebiyatında modern hikâyeciliğin en güzel örneklerini veren Mirza Celil tiyatro eserleriyle de çığır açmıştır. *Ölümler* adlı dramında cehalet sebebiyle bütün hayatı fonksiyonlarını yitirmiş, hıraların esiri olmuş, din şarlatanlarının elinde perişan hale gelmiş Azerbaycan toplumunu yaşayan ölümlere benzetmiş ve bu hakikati cesaretle ortaya koymuştur. Eser 1916'dan itibaren Azerbaycan tiyatrosunda birçok defa sahnelenmiştir. *Anamın Kitabı* adlı piyesinde ise Azerbaycan üzerinde tarihin her döneminde büyük ölçüde etkili olmuş üç muhitin, Osmanlı, İran ve Rus kültürünün zararlı etkilerini komik bir şekilde ele almış, bu üç ülkede okuyan üç erkek kardeşin şahsında bir ailenin (Azerbaycan) nasıl içinden çıkılmaz duruma düşürüldüğünü anlatmıştır. 1918'de yazdığı *Kamança* (kemençe) adlı dramda Ermeni-Türk çatışmalarının emperyalizmin bir oyunu olduğu ortaya konuluyor, iki komşu halkın ortak kültürel yönlerine dikkat çekiliyordu.

Eserleri. 1903'te *Şark-ı Rus*'ta çıkan "Poçt (posta) kutusu" adlı bir hikâye ile neşir hayatına giren Mirza Celil, Türkçe edebî ve siyasi yazılarını *Şark-ı Rus* ve *Molla Nasreddin* gibi süreli yayınlarda neşretmiş, ayrıca *Kaspi* (Bakü), *Tifliski Listok*, *Vozrojdeniye*, *Kavkazki Raboçi Listok* gibi yayım organlarında Rusça yazıları

çıkıştır. Mirza Celil'in eserleri Sovyet döneminde derli toplu bir şekilde -yine de bazıları yok sayılarak- üç (Bakü 1966-1967) ve altı ciltlik (Bakü 1982-1985) külliyyatlar halinde, ayrıca münferit olarak da birçok defa basılmıştır. Yayımlanmış eserlerinin başlıcaları şunlardır: *Hikâyeler. Poçt Kutusu* (Tiflis 1905, 1912), *Usta Zeynal* (Tiflis 1906), *Gurbaneli Bey* (1906), *İran'da Hürriyet* (1906), *Atlar Dayanak* (1907), *Tiyatrolar. Ölüler* (Bakü 1925), *Kamança* (1918), *Anamın Kitabı* (1919), *Danabaş Kendinin Mektebi* (1922), *Delî Yığınçağı* (1927). Hakında yüzlerce araştırma yapılan ve birçok kitap yayımlanan Mirza Celil üzerine 1990'lı yıllardan sonra daha objektif araştırmalar, değerlendirmeler ortaya konmuştur. *Molla Nesreddin*'le ilgili olarak da çok sayıda araştırma bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Celil Memmedquluzade, *Cümhuriyyet* (haz. İsa Hebibbeyli), Nahçıvan NDU Neşriyyatı 2002 (makale ve hikâyelerinden seçmeler); Mirze İbrahimov, *Böyük Demokrat*, Bakı 1939; M. Paşayev, *Celil Memmedquluzade Arxivinin Tesviri*, Bakı 1961; M. Cefer, *Celil Memmedquluzade*, Bakı 1966; Gulam Memmedli, *Molla Nesreddin*, Bakı 1966; a.mlf., *Molla Nesreddin Salname*, Bakı 1973; Ferman Bayramov, *Celil Memmedquluzade*, Bakı 1966 (bibliyografiya); *Celil Memmedquluzade Heyat ve Yaradıcılığı* (ed. Kâmrân Memmedov), Bakı 1974 (makaleler mecmuası); Abbas Zamanov, *Emel Dostları*, Bakı 1979; Eziz Mirehmedov, *Azərbaycan Molla Nesreddini*, Bakı 1980; *Molla Nesreddin* (I. cildinin transliterasyonlu neşri), Bakı 1982; İsa Hebibbeyli, *Celil Memmedquluzade'nin Heyat ve Yaradıcılığının Esas Tarixleri*, Bakı 1986; a.mlf., *Celil Memmedquluzade: Mühiti ve Müasirleri*, Bakı 1997; Zeynelabidin Makas, *Azərbaycan Dramaları*, Ankara 1990, s. 180; *Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi: Azərbaycan Türk Edebiyatı*, Ankara 1993, IV, 153-155; Yavuz Akpınar, *Azeri Edebiyatı Araştırmaları*, İstanbul 1994; a.mlf., "Celil Mehmed Kuluzâde", *TDEA*, II, 31; Yaşar Karayev, *Belli Başlı Dönemleri ve Zirve Şahsiyetleriyle Azərbaycan Edebiyatı*, İstanbul 1999; *Mirze Celil ve Memmedquluzadeler (Mektuplaşma)* (haz. İsa Hebibbeyli), Bakı 2003; "Memmedquluzade, Celil", *Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası*, Bakı 1982, VI, 494-496; "Memmedquluzade-Cavanşir, Hemide Xanım Ehmədşir Qızı", a.e., VI, 496.



YAŞAR KARAYEV – YAVUZ AKPINAR

MEHMET ALİ AYNİ

(bk. AYNİ, Mehmet Ali).

MEHMET EMİN EFENDİ, Neyzen

(bk. YAZICI, Mehmet Emin).

MEHTER

(مهتر)

Osmanlılar'da
resmî-askerî mûsiki takımı
ve buna ait mehterhâne teşkilâtında
görevli kişi.

Farsça'da "daha büyük, en büyük" anlamına gelen **mih-ter** kelimesinin Türkçeleşmiş şekli olan **mehter** (çoğulu mehterân), Osmanlı saray teşkilâtında **mehterhâne** de denilen mûsiki takımından başka yüksek rütbeli hizmetkâr, kavas, Bâbîâlî çavuşu, rütbe-nişan müjdecisi (çaylak), at uşağı ve çadır uşağı görevli sınıfları için de kullanılmıştır.

Mehter teşkilâtının geçmişi Türk ve İslâm tarihinin en eski devirlerine kadar giderse de bunu ifade eden mehter ve mehterhâne terimlerine ancak XVI. yüzyıl Osmanlı belgelerinde rastlanır. Türk askerî mûsikisine dair ilk bilgiler VIII. yüzyıla ait Orhun kitâbelerinde bulunmakta ve burada hükümrânlık sembolü "tuğ" ile birlikte geçen "köbrüğe (kö'ürge; bk. Clauson, *Dictionary*, s. 690) kelimesiyle kös veya nevbet davulunun kastedildiği görülmektedir. *Divânü lügâti't-Türk*'teki, "Tuğum tikip uruldu (tuğ dikilip nevbet davulu vuruldu)" cümlesiyle (I, 194-195) Türk hakanının sarayının önünde beyler için her gün 360 nevbet davulu vurdurduğundan bahsedilirken kullanılan, "Han tuğ urdu" cümlesi de (III, 127) yalnız tuğ kelimesiyle tuğ-davul ikilisinin (Cengiz Han'ın hanlık âlâneti "tuk-gü'ürge"; bk. İA, XII/2, s. 5) birlikte ifade edildiğini göstermekte ve bu cümlelerden, Gök-türkler'den beri devletin hâkimiyet âlâmetlerinden olan davul veya kösle hakan çadırı yahut sarayının önünde nevbet vurulması geleneğinin XI. yüzyıl Türk-İslâm devletlerinde de sürdürüldüğü anlaşılmaktadır (geniş bilgi için bk. DAVUL).

Savaşlarda müzikle kendi askerlerini cesaretlendirirken düşmanı korkutma veya ürkütme anlayışının bütün eski kavimlerde mevcut olduğu kaynaklardan öğrenilmektedir. Aslı Aristo'ya nisbet edilen *Kitâbü's-Siyâse*'de seslerin insan ruhu üzerindeki etkisi sebebiyle savaşlara müzikle gitmenin düşmanı korkutmaya yönelik olduğu ve ordularda bu işi yapacak teşkilâtların bulundurulduğu hususu üzerinde durulmuştur. Grekler'in savaşlarda borazan ve lavta kullandıkları, Büyük İskender'in askerî mızıkasına davul ve yüksek sesli borular ilâve ettirdiği bilinmektedir. Yine kaynaklarda Hintli-

ler'in ve Partlar'ın düşmanlarını büyük davullar çalarak ürküttükleri bildirilmektedir. Câhiliye devri Arapları askerlerini coşturmak için savaşlarda def çalarak kahramanlık şiirleri okuyan muganniye-lerden faydalanmışlardır; Bedir ve Uhud gazvelerinde de bu uygulama sürdürülmüştür. İbn Haldûn'un belirttiğine göre askerlerini cesaretlendirmek için bir çeşit beste ile kahramanlık şiirleri okuyan Araplar savaşlarda mûsiki icrasını başka kavimlerden öğrenmişler ve alem (sancak) dışındaki hükümrânlık âlâmetlerinin başında yer alan askerî bandoyu Abbâsiler zamanında muhtemelen Bizans'tan veya daha kuvvetli bir ihtimalle İran'dan almışlardır. İbn Haldûn, oluşturulan mûsiki heyetlerinin zaman içinde gelişip yaygınlaşarak Endülüs'e ulaştığını ve saz sayılarının artıp çeşitlendiğini belirtmekte, Fâtımîler'den Azîz-Billâh'ın Suriye'yi fethederken ordusunda 500 alem ve davul bulundurduğunu, Türkler'in de özellikle davul sayısının çok olmasına ve kös kullanmaya önem verdiklerini bildirmektedir. *Kutadgu Bilig* ve *Divânü lügâti't-Türk* gibi eserlerle Firdevsî ve Nizâmî-Gencevî gibi şairlerin şiirlerinden anlaşıldığına göre XI. yüzyılda Orta Asya, Hindistan ve Ortadoğu'da yaşayan Türk toplulukları arasında tanınan küvrüg (kös), tabl (davul), borguy (boru), nây-i Türkî (zurna), çeng (zil) gibi sazların bazı küçük farklılıklarla Yemen'den Sudan'a, Hindistan'dan Endülüs'e kadar İslâm dünyasının hemen her bölgesinde kullanılması bu konudaki etkileşimi göstermektedir. Bu sazlar, eski askerî mızıkâ takımlarının günümüzdeki tek örneği sayılabilecek Türk mehter takımlarında kullanılan kös, davul, nakkare, zurna, boru, zil ve çevgânla hemen hemen aynıdır.

XIX. yüzyıla kadar Türk ve İslâm devletlerinin teşkilâtlarında yer alan bando takımlarının barışta ve savaşta icra ettikleri göreve "nevbet vurma", bu takımlara da "tablhâne, nakkârehâne, mehterhâne"nin yanı sıra "nevbethâne" de deniliyordu. Mehterhâne sahibi olmak gibi nevbet vurdurmanın da bazı şartları vardı. Müstakil devletler bu teşkilâtları diledikleri gibi kurmakta ve günde beş namaz vakti nevbet çaldırmakta iken bağlı devletler ancak tâbi oldukları büyük devletin izniyle bunlara sahip olabilmekte ve sadece müsaade edildiği kadar nevbet çaldırabilmekteydi. Meselâ Abbâsî Halifesi Mutî-Lillâh, nakkârehâne kurmak için kendisine başvuran Büveyhî Emîri Muizzüddavle'ye izin vermemiş, Halife

Tâi' - Lillâh da yine Büveyhiler'den Aduddüdevle'nin sadece üç defa nevbet vurdurmasını uygun görmüştü. Tuğrul Bey, Selçuklu Devleti'ni kurduktan sonra halife istediği unvanları ve hükümlerini kendisine verdiği onun hem başşehirdeki sarayının hem de Bağdat'taki Selçuklu hükümet konağının önünde günde beş vakit nevbet vurdurmasına müsaade etmişti.

Tablhânelerin Emevîler, Abbâsîler, Fâtîmîler, Hârizmşahlar, Gazneliler, Büyük Selçuklular, Anadolu Selçukluları, Timurular, İlhanlılar, Memlûkler ve Anadolu beyliklerinde mevcudiyetiyle savaşlarda ve törenlerdeki bazı faaliyetleri devrin kaynaklarına intikal etmiştir. Büyük Selçuklu Devleti'nin kuruluşu sırasında Tuğrul Bey'in Gazneli Sultan Mesud ile 430 Ramazanında (Haziran 1039) ve bayram ertesinde yaptığı savaşlara şahit olan tarihçi Muhammed b. Hüseyin el-Beyhaki, tarafların tablhânelerinin vurduğu nevbetlerle etrafı dolduran kös, davul ve borazan sesleri yüzünden cihanın yerinden oynadığını ve Sultan Mesud'un ordugâhının saldırıya geçmesi sırasında nevbet seslerine karışan kılıç ve kalkan şakırtılarıyla muazzam bir gürültünün dünyayı sardığını belirtmiştir (Köymen, *Büyük*

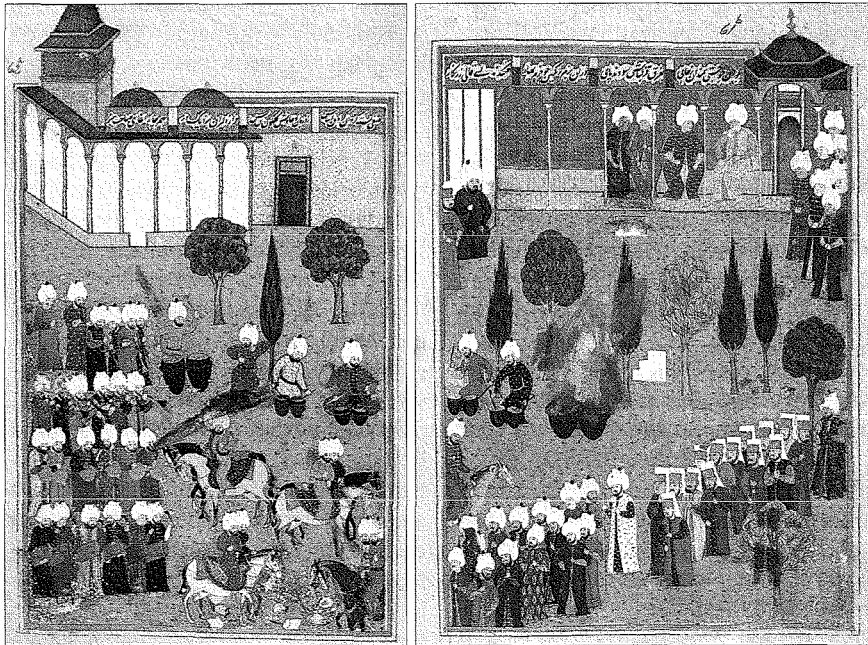
Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, I, 290, 292, 294). Bu tasvir, tarafların askerî müzik takımlarının gücü ve savaş sırasında oynadıkları rol hakkında yeterli fikir vermektedir. Tuğrul Bey, halifeden günde beş vakit nevbet vurdurma iznini aldıktan sonra tablhâne takımını daha teşkilâtli hale getirmiş ve büyük devletlerde nevbetlerin ezan vakitlerinde vurulması âdeti onun zamanında yaygınlaşmaya başlamıştır. Mehmet Altay Köymen, Alparslan dönemi Selçuklu saray teşkilâtı hakkında bilgi verirken sultanın nevbet vurulması konusunda titiz davrandığını, ayrıca mütat nevbetlerden başka her istediğinde de gönül rahatlatıcı, iç açıcı müzik (nevbet-i şâdiyânî, nakkâre-i şâdmânî) çaldırıldığını belirtmektedir (*Alp Arslan ve Zamanı*, II, 25-26). Büyük Selçuklular'daki bu teşkilât daha sonra Anadolu Selçukluları'na, onlardan da Osmanlılar'a geçmiştir.

Osmanlı mehterhâne teşkilâtının kuruluşu hakkında kesin bilgi yoktur. Bunun, Anadolu Selçuklu sultanının Osman Gazi'ye hâkimiyet sembolü olarak tabl ve alem göndermesiyle başlatılması yaygın bir rivayet olmakla beraber vesikalarla tevsik edilememiştir. Bununla birlikte XIV. yüzyıl Anadolu topraklarında Osman-

lılar'ın yanı sıra teşkilât ve teşrifatta Selçuklular'ı örnek alan diğer beyliklerin de tam teşkilâtli olmasa bile savaşı yönlendirmek üzere savaş müziği çalan mehterhâneye benzer çalgı takımlarına sahip olması gerekir. XV. yüzyılın başında ise Ankara Savaşı'nda çarpışan Yıldırım Bayezid'in ve Timur'un ordularının her ikisinde de savaş müziği çalındığı Nizâmeddin Şâmî'nin Timur'un zaferlerine dair kaleme aldığı *Zafernâme* adlı eserindeki (s. 305), "Gürgâ, nefir, borğu, nakkâre sesleri sūr-ı İsrâfîl gibi âlemi kapladı" ifadesinden anlaşılmaktadır.

Bu teşkilâtta ilk ciddi gelişmenin Fâtih Sultan Mehmed döneminde gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Fetih'ten sonra Demirkapı'daki nevbethâneyi Fâtih kurdu, ayrıca bir fermanla Eyüp, Kasımpaşa, Galata, Tophane, Beşiktaş, Rumelihisarı, Yeniköy, Rumelienihisarı, Kavakyenihisarı, Beykoz, Anadoluhisarı, Üsküdar ve Yedikule'de seher vaktiyle öğle ve yatsı namazlarından sonra günde üç nevbet çalınmasını emretmiştir. Kanûni Sultan Süleyman zamanında toprakların genişlemesiyle birlikte devlet teşkilâtı da buna paralel olarak değiştiğinden vezir ve paşaların mehter kullanımına dair yeni düzenlemeler yapılmıştır. XVII ve XVIII. yüzyıllarda bu kuruma özellikle müşkişinas padişahlar tarafından ilgi gösterilmiş, bunlardan III. Selim, ayrıntılarıyla dahi bizzat meşgul olarak Galata Kulesi ve Demirkapı nevbethânelerine ilk defa kös koydurmuştur. Mehterhâne-i Âl-i Osmân, tabl-ı Osmânî, tabl-ı Âl-i Osmân, cemâat-i mehterân-ı alem, mehterân-ı tabl ü alem-i hâssa gibi adlarla anılan padişah mehterhânesi saltanat sancaklarını taşımak ve korumakla görevli aledarlarla müzik icrasını gerçekleştiren tabl mehterlerinden oluşuyordu. Alem mehterleri ve tabl mehterleri ayrı bölükler halinde düzenlenmişti. Çeşitli devirlerde 187 ile 237 arasında değişen rakamlarla ifade edilen padişaha bağlı tabl ü alem mehterlerinin sayısı savaş zamanı iki misline kadar yükseltiliyordu. Bu sayı, savaşlarda orduya katılan esnaf mehterleriyle paşaların mehter takımları da eklendiğinde binleri buluyordu. Tabl mehterlerinin yetiştirilmesinden ve idaresinden, mîralem-in maiyetinde bulunan ve aynı zamanda sâzendebaşı da olan mehterbaşı ağa sorumlu idi; bu görevliye diğerlerinden ayırmak için hünkâr mehterbaşı, sermehterân, sermehterân-ı tabl ü alem-i hâssa da deniliyordu. Tabl mehterleri köszenân, tabbâfîn, nakkârezenân, zur-

Sultan III. Murad'ın huzurunda mehterani gösteren minyatürlü iki sayfa (Lokman b. Hüseyin, *Şehinşahnâme*, İÜ Ktp., FY, nr. 1404, vr. 61^b-62^a)



nazenân, zenciyân, nefiriyân ve şâkirdân bölüklerinden meydana geliyordu. Çevgân taşıyanların ise (çevgâniyân) yalnız icra sırasında mehtere katıldıkları, bunun dışında vezir iç oğlanı başçavuşu ve çavuşlarının hizmetinde buldukları bilinmektedir. Acemiler bölüğü (şâkirdân), daha çok acemi oğlanları arasından seçilen ve Enderun'a devam eden yetenekli gençlerden oluşuyordu.

Mehterlerin barındığı binalara mehterhâne, mehterânhâne, mehter kışlası; devamlı nevbet vurdıkları yerlere de nevbethâne denilmekteydi. Mehter kışlası büyük merkezlerde, mehterhaneler küçük kalelerde, nevbethaneler ise çeşitli yerlerde bulunuyordu. Evliya Çelebi Anadolu, Rumeli ve İstanbul'un çeşitli yerlerinde mehterhâne bulunan kalelerden söz etmektedir (listesi için bk. Sanal, s. 22-23). Bu kalelerde nevbetin icrası için özel kuleler inşa edilmişti. Bunlar çalınan müziğin uzak yerlerden duyulmasını sağlamak amacıyla en yüksek yerlerde yapılırdı. Kaynaklarda XVIII. yüzyıldan itibaren Galata Kulesi'nin de mehterhâne ile yangın gözetleyicilerine tahsis edildiği bildirilmektedir.

Mehter takımında mevcut her sazın adedine "kat" adı verilir ve takımın büyüklüğü katlarla ifade edilirdi. Önceleri dokuz adet davul, zurna, nakkâre, boru, zil ve çevgândan meydana gelen ve padişaha ait olan en büyük takıma "dokuz kat mehter" deniliyordu. XVII. yüzyılda bu mehterhâne on iki kata çıkarıldı (savaş sırasında yirmi dört kat) ve dokuz kat mehter sadrazamla üç tuğlu paşalara tahsis edildi. En küçük mehterhaneler ise bir tuğlu paşalara verilen üç kat olanlardı. Her ne kadar kat sayıları çalgı sayılarına bağlı ise de bunu etkileyen çeşitli çalgıların daima eşit sayıda olmadığı anlaşılmaktadır. Meselâ Vehbî'nin *Surnâme*'sinde yer alan yürüyüş ve icra halindeki bir mehter takımı minyatüründe (resim için bk. *DİA*, IX, 54; XXVI, 272) at sırtında sekiz davul, üç devenin sırtında altı (üç çift) kös ve yine at sırtında çalınan altı çift zil ile altı boru görülmektedir. Buna göre kat sayısına esas teşkil eden çalgının davul olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü nevbet vurmanın, dolayısıyla mehterin ana unsuru davuldur, nitekim "vurmak" tabiri de doğrudan davulîa iigiliidir.

Resmî mehterlerden başka İstanbul'da "esnaf mehteri" denilen, halkı eğlendirmeyi iş edinmiş müzisyenler de vardı. Bunlar mehterbaşı vasıtasıyla tabl ü alem

mehterleri teşkilâtına bağlıydılar. Eğlence yerlerindeki faaliyetlerinden ayrı olarak İstanbul'da resmî nevbethanelerin dışında kalan nevbet yerlerinde günde üç fasıl nevbet vururlar, gerektiğinde savaşa da katılırlardı. Mehterlerin kıyafetleri göz alıcı renklerde ve biçimlerdeydi. Ağalar, arkalarına cübbeden daha geniş ve kolları uzun bir elbise olan kırmızı kaput veya çuha biniş, bacaklarına kırmızı çuhadan çakşır, ayaklarına sarı mest-pabuç giyerler, başlarına kırmızı kavuk üzerine sarık sararlardı. Çalgıcılar ise mor, lâcivert veya siyah çuhadan biniş, kırmızı bezden çakşır ve kırmızı mest-pabuç giyer, başlarına yeşil kavuk üzerine sarık sararlardı. Mehterlerin müzikleri ve göz alıcı kıyafetleri kadar kendilerine has tören yürüyüşleri de dikkat çekiciydi. Yürümeye sağ ayakla başlanır, üç adımdan sonra durularak sağa dönülür, sonra sol ayakla tekrar yürümeye başlanıp üç adımdan sonra aynı şekilde sola dönülürdü. Mehterlerin, kendilerini seyredenlere cephe göstererek daha azametli görünmeyi ve seslerini daha geniş bir alana yaymayı hedefledikleri anlaşılan bu yürüyüş tarzı bazı çevrelerde, "çağdaş medeniyet yolunda alaturka zihniyetle ilerleme" anlamı taşıyan ve tamamen yanlış olan "mehter gibi iki ileri, bir geri" sözünün ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Tarihî geleneğe göre Osman Gazi'ye istiklâl fermanınin Söğüt'te bir ikinci vakti ulaştığı kabul edildiğinden bunun hâtırası olarak barış zamanlarında da mehterhâne her gün ikinci zamanı av partileri dahil padişah her nerede bulunuyorsa huzurunda nevbet vururdu. Nebbeti cihada davet kabul eden Osman Gazi ayrıca Selçuklu sultanına karşı hürmet göstermek için ayakta dinlediğinden bu uygulama Fâtih'in buna son vermesine kadar devam etmiştir. Padişah cülûslarında, kılıç alaylarında, zafer haberi geldiğinde ve arefe divanlarında da nevbet vurulurdu. Hassa mehterleri savaşa pa-

dışah veya serdarla birlikte giderler, intikallerde saltanat sancaklarının arkasından at sırtında çalarak yol alırlardı. Savaşa sadece padişah ve serdâr-ı ekrem mehterlerinde bulunan kösler de götürülür ve çift olarak fil veya deve sırtında taşınırdı. Serdâr-ı ekrem mehterinde kös bulunmasının sebebi, padişahların bizzat sefere çıkmadıklarında saltanat sancaklarını serdâr-ı ekreme teslim etmeleriydi; sancak münasebetiyle onun ayrılmaz eşi olan kösler de birlikte gidiyordu. Mehterler, çarpışmalar başladığında askerin cesaretini arttırmak ve düşmana korku vermek için daha büyük bir coşkuyla çalarlar, özellikle kale muhasaralarında düşmanı uyutmamak amacıyla çalmaya surların dibinde sabaha kadar devam ederlerdi. Mehter takımı ordunun ric'at ve hatta bozgun hallerinde dahi görevini sürdürür, ancak en son birlik geri çekildikten sonra yerini terkederdi. Bundan dolayı mehterler II. Viyana Kuşatması bozgunu sırasında da en arkadan ve korumasız olarak çekildikleri için serdâr-ı ekrem mehterhânesi dahil neredeyse bütün takımların çalgıları düşman tarafından ele geçirilmiştir ve bugün çeşitli Avrupa müzelerinde sergilenmektedir.

Mehter takımı nevbet vurmaya üzere hilâl şeklinde toplanır, ortada tabbâlin (tablzenân, davulcular), arkalarında zenciyân (zilzenân, zilciler), tabbâlinin sağında çevgâniyân (çevgânzenân, çevgâncılar), solunda zurnazenân (zurnacılar), çevgâniyânın yanında nefiriyân (boruzenân, borazancılar) ayakta durarak ve zurnazenânın yanında nakkârezenân (nakkareciler) bağdaş kurmuş vaziyette oturarak yer alırlardı. Mehterbaşı ağa elinde bir zurna olduğu halde hilâlin ortasına gelir ve "merhaba ey mehteraaan!" diyerek sağ eli göğsünde hafifçe eğilip selâm verirdi. Mehterlerin de aynı hareketle "merhaba mehterbaşı ağa!" diye mukabele etmelerinden sonra mehterbaşı "hasduuur (aslı "rast dur" [doğru dur]), nevbete salâaaa!" (hazır

Mehteran kıyafetlerini gösteren bir resim (M. Şevket Paşa, *Osmanlı Teşkilât ve Kıyâfet-i Askeriyyesi*, İÜ Ktp., TY, nr. 9391)



ol, haydi nevbet vurmaya) nidasıyla mehterleri esas duruşa geçirir ve ardından hangi makamda fasil yapılacaksa onun veya çalınacak marşın adını "der fasl-ı ..." ifadesiyle belirtip "haydi yallah!" komutuyla nevbet icrasını başlatırdı. Çevgânzenler ellerindeki çevgânlarını sağa sola, aşağı yukarı sallayarak icraya katıldıkları gibi zaman zaman "ala ala heey!" diye de bağırırlardı. Nebbetler mehter gülbangi denilen dua ile son bulur, mehterler mehterbaşına birer birer temennâ ederek çekilirlerdi.

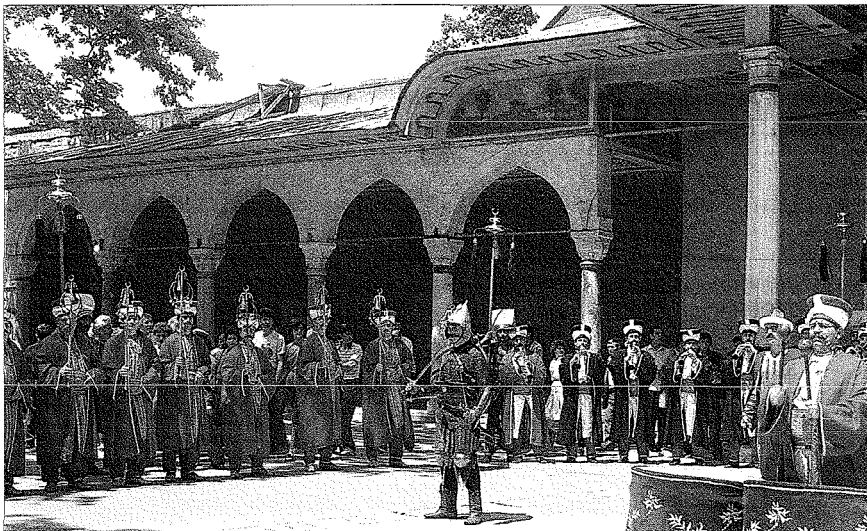
Mehter gülbangi biri normal günlerdeki nevbetlerden sonra okunan "eyyâm-ı âdiye gülbangi", diğeri ordunun sefere çıkışında ve savaş sırasında okunan "cenk gülbangi" olmak üzere iki çeşittir. Eyyâm-ı âdiye gülbanginin metni şöyledir: "Allah Allaaah, celîlü'l-cebbâr, muînü's-settâr, hâlikü'l-leyli ve'n-nehâr, lâ yezâl, zül'-celâl. Birdir Allah, O'nun birliğine, resûl-i enbiyâ peygamberimiz cenâb-ı Ahmed-i Mahmûd-ı Muhammed Mustafâ (bu ifade okunurken bütün mehterler elleri göğüslerinde olduğu halde rûkûa gider gibi eğilirler, padişah geldiğinde ise sadece baş eğmekle yetinirler), âl-i evlâd-ı resûl-i müctebâ imdâd-ı rûhâniyyetine, pîrân, mürşidân, âşikân, vâsılîn, hamele-i Kur'ân, gûzeştegân, ehl-i îmân ervâhına, avn ü inâyetine; Halîfetü'l-İslâm es-Sultân İbnü's-sultân'ın (padişahın ad ve lakapları) ve bilcümle ehl-i İslâm'ın necât ve saâdet ve selâmetine; pîrler, erenler, üçler, yediler, kırklar, göçenler demine,

devrânına hû diyelim, huuu!" Gülbank tamamlanınca davullar ve ziller şiddetle vurularak bütün takım dokuz defa "hû" çeker (eğer varsa sonunda üç defa kös vurulur) ve tören sona ererdi. Cenk gülbanginin metni ise farklıydı: "Eûzübillâh, eûzübillâh. Hudâ'ya şükr-i bî-had, lâ ilâhe illallah el-melikü'l-hakku'l-mübîn Muhammedün resûlullâh sâdiku'l-va'di'l-emîn. İnnâ fetahnâ leke fethan mübînâ ve yensurake'llâhu nasran azizâ. Ey pâdişah u halifetullâh-ı İslâm, aleyke avnul-lah. Sensin hâris-i dîn-i mübîn, hâris-i şeriatullâh. Uğrun açık olsun ey pâdişahım, ömr ü ikbâlin mezîd. Hudâ kılıcını keskin eylesin, nûr-ı şân-ı safvetini gün gibi bedîd. İşte furkân-ı adâlet, işte seyf-i şeriat. Tahtgâh-ı mülkünü eylesin tâ haşre kadar medîd. Rûh-i pâk-i fahr-i âlemi hoşnûd ettin; Hak gazâ-yı ekberin etsin mübârek ve saîd". Takımın içinden güzel sesli biri tiz perdeden, "Nasrun minallâhi ve fethun karîb ve beşşiri'l-mü'minîn" âyetini okur ve üç defa "Allah" diyecek kadar durulduktan sonra bütün aletlerle beraber davullar ve kösler hafifçe vurularak devamlı nüans yapılırken hep bir ağızdan "Allah Allah" denir. Gülbankçı tiz sesiyle "Allah Allah" deyince susulur ve gülbank devam eder: "Eli kan, kılıcı kan, sinesi üryan, ciğeri püryan, meydân-ı şehâdette Allah yoluna revan. Guzât u şühedâyâ cemâl-i Hak görünür ayan. Kahrımız, gazabımız düşmana ziyân, yâ rahman" denir ve eyyâm-ı âdiye gülbangindeki "Birdir Allah ..." kelimeleriyle başla-

yan son kısımla devam edilerek "hû diyelim hû!" nidası ile gülbank bitirilir, ardından da bazan "yektir Allah!" veya "yâ fetâh!" diye bağırılırdı. Bu gülbangin diğeri bir metninde ise bitiş, "Kahrımız, gazabımız düşmana ziyân. Adüvden korkmadık, korkmayız hiçbir zaman. Kur'an'da zafer va'dediyor hazret-i Yezdân. Uğrun açık olsun ey serdâr-ı mücâhid. Hudâ kılıcını keskin eylesin, ömrünü gün gibi bedîd. Fahr-i âlemi hoşnûd ettin; Hak gazâ-yı ekberin etsin mübârek ve saîd" cümleleriyle olurdu.

Mehter müzikisi tamamıyla orijinal ve millî bir müzikidir. Mehter havaları, canlı ve hareketli nağmeleriyle askerlerin mâneviyatı üzerinde son derece etkili olmuş ve Osmanlı ordusunun kazandığı zaferlerde büyük rol oynamıştır. Günümüzde de bu müzik halk arasında mehter marşı, ceng-i harbî, seymen havası, cirit havası, koşu havası gibi adlarla yaşamakta ve millî gururu okşamaya, gerektiğinde vatanseverlik duygularını coşturmaya devam etmektedir. Hekimbaşı Abdülaziz Efendi, *Mecmûatü'l-letâif sandûkatü'l-maârif* adlı güfte mecmuasında "Usûlât-ı Mehterân-ı Alem" başlığı altında mehter müzikisine ait yirmi beş usul ismi vermektedir. Bugüne kadar tesbit edilmiş mehter usullerini Haydar Sanal şu şekilde sıralamıştır: Ahlatî ve yarım ahlatî, berefşan (berevşan), büyük hafif, ceng-i harbî, çember, darbeyn, darb-ı fetih, def, değişme, devr-i hindî, devr-i kebîr, düm sakil, düm devir, düyek, fahte ve fahte-i kebîr, fer' (fer'-i muhammes), hafif (büyük hafif) ve nîm hafif (küçük hafif), peşrev, revânî, saf, sakil, semâi, semâi-i harbî, semâi-i raks (günümüzdeki aksak semâi). Çeşitli mehter havalarına ait nota metinlerinin ana kaynakları, Ali Ufkî Bey'in *Mecmûa-i Sâz ü Söz* adlı nota mecmuasıyla Kantemiroğlu'nun *Kitâbü İlmi'l-mûsikî alâ vechi'l-hurûfât* adlı eseri ve XIX. yüzyılın ilk yarısında mehterhânenin son çağını idrak etmiş olan Hamparsum Limonciyan'ın kendi adını taşıyan nota sistemiyle yazılmış mecmualarıdır. Günümüze ulaşan mehter havalarının en eskileri XVI. yüzyılda yapılmış bestelerdir. Mehter müziğinin önemli bestekârları arasında Hasan Can Çelebi, Şahkulu, Nefîrî Behram Ağa, Emîr-i Hâc, II. Gazi Giray Han, Zurnazen Edirneli Dâğî Ahmed Çelebi, Zurnazenbaşı İbrâhim Ağa, Solakzâde Ahmed Çelebi, Hammâlî, Mehterbaşı Kemânî Hızır Ağa, Şah Murad (Sultan IV. Murad) ve Müstakim Ağa en önde gelenlerdir.

Topkapı Sarayı'nda bir mehter gösterisi




Avrupa'da müzik sanatının doruğa çıkmaya başladığı XVII. yüzyılın son çeyreğinde vuku bulan II. Viyana Kuşatması sırasında şehrin etrafında çeşitli yerlerde gece gündüz nevbet vuran mehter takımları halk üzerinde çok etkili olmuş, mehterlerin kıyafetleri kadar müzikleri de Batı'da bir moda meydana getirmiştir. Özellikle kuşatmanın olumsuz etkilerinin yavaş yavaş unutulmasından sonra XVIII. yüzyılda davul başta olmak üzere bazı mehter çalgıları veya eldeki örneklerden geliştirilen benzerleri orkestralara dahil edildi ve Glöck, "üç Viyana klasiği" denilen Mozart, Beethoven, Haydn ile Weber, Rossini ve Saint-Saëns gibi ünlü bestekârlar "alla turca" (Türk tarzı) adını verdikleri, Osmanlı askerî mûsikisini hatırlatacak ritim ve nağme düzeni içinde bazı besteler yapmışlardır (bk. ALATURKA).

1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla birlikte tabl ü alem mehterleri de lağvedilmiş ve yerine Avrupa bandosu örnek alınarak ihdas edilen Muzika-i Hümayun getirilmiştir. Uzun bir aradan sonra yeni mehterhâne, Ahmed Muhtar Paşa tarafından Mehterhâne-i Hâkânî adıyla 1914'te Müze-i Askerî-i Osmânî'ye bağlı olarak kurulmuş ve mehterbaşılığa Eyyübî Ali Rıza Bey (Şengel) getirilmiştir. Eski marşlar unutulduğundan Ali Rıza Bey ilk iş olarak kendi besteleriyle Muallim İsmâil Hakkı Bey, Hoca Kâzım (Uz) ve Kaptanzade Ali Rıza Bey gibi bestekârların yaptıkları bestelerden yeni bir repertuar oluşturmuş, buna klasik fasılları da dahil etmiştir. Ancak Cumhuriyet'in kurulmasından sonra yeni Askerî Müze idaresine devredilen bu takım 1935'te bir defa daha lağvedilmiştir.

Cumhuriyet döneminin ilk mehter takımı, 1952 yılında Genelkurmay Başkanı Nuri Yamut tarafından altı kat olarak kuruldu ve 29 Mayıs 1953'te düzenlenen İstanbul'un fethinin 500. yılı kutlama törenlerine katılıp halkın büyük bir heyecanla ortaya koyduğu beğenisiyle karşılandı. Bu takımın yerine 1968'de zamanın Askerî Müze müdürü Sabahattin Doras'ın teklifiyle dokuz katlı bir mehter takımı oluşturuldu. Bu takım halen Askerî Müze ve Kültür Sitesi Komutanlığı'na bağlı Mehteran Bölüğü adı altında faaliyet göstermektedir. Ayrıca Kültür Bakanlığı İstanbul Tarihî Türk Müziği Topluluğu'nun ve bazı belediyelerin bünyesindeki mehter takımları da bu tarihî kültür mirasını yaşatmak amacıyla çalışmalarını sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

- Divânü lugâti't-Türk Tercümesi*, I, 194-195; III, 127; Clauson, *Dictionary*, s. 690; Nizâmeddin Şâmî, *Zafername* (trc. Necati Lugal), Ankara 1949, s. 89, 100, 105, 115, 156, 202, 239, 288, 300, 305, 314, 319; *Timur ve Tüzükâtü* (trc. Mustafa Rahmi), İstanbul 1339, s. 76-77; İbn Haldûn, *Mukaddime* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 659-662; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, tür.yer.; H. G. Farmer, *Turkish Instruments of Music in the Seventeenth Century*, Glasgow 1937, s. 9, 13-20; a.mlf., *Studies in Oriental Music* (ed. E. Neubauer), Frankfurt 1997, II, 679-692; a.mlf., "Tablhâne", *İA*, XI, 604-610; Mahmut Ragıp Gazimihal, *Türkiye-Avrupa Musiki Münasebetleri*, İstanbul 1939, I, 7-31; a.mlf., *Türk Askerî Müzikleri Tarihi*, İstanbul 1955, s. 1-40; a.mlf., *Yüzyıllar Boyunca Mehterhane ve Türk Müzik Kalkınışı*, İstanbul 1957; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 2, 29-30, 74; a.mlf., *Saray Teşkilâtı*, s. 273-278, 388-392, 449-454; Konyalı, *İstanbul Sarayları*, tür.yer.; a.mlf., "Türk ve Müslüman Devletlerin Hayatında Mehter ve Mehterhâne", *Tarih Konuşuyor*, IV/19, İstanbul 1965, s. 1522-1525; Haydar Sanal, *Mehter Musikisi*, İstanbul 1964; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Ankara 1965, s. 319-322; Etem Ün-gör, *Türk Marşları*, Ankara 1965, s. 10-30; Mehmet Altay Köymen, *Tuğrul Bey ve Zamanı*, İstanbul 1976, s. 77; a.mlf., *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, Ankara 1979, I, 290, 292, 294; a.mlf., *Alp Arslan ve Zamanı*, Ankara 1983, II, 25-27; *Türkiye Maarif Tarihi*, I, 41-44; Bahaeddin Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş: Türklerde Devlet ve Ordu Mehteri*, Ankara 1987, VIII; a.mlf., "Tuğ", *İA*, XII/2, s. 5; Muzaffer Erendil, *Dünden Bugüne Mehter*, Ankara 1992; Ruhullah Hâlikî, *Sergüzeşt-i Müsiki-yi İrân* [baskı yeri ve tarihi yok], I, 197-205; Haşmet Altınöççek, "Askerî Müsiki Geleneği ve Mehterhânenin Bir Kurum Olarak Yerleşme Süreci", *Osmanlı*, Ankara 1999, X, 751-755; a.mlf., "Mehterhane", *DBİst.A*, V, 371-372; T. Nejat Eralp, "Osmanlı'da Mehter", *Osmanlı*, X, 741-750; a.mlf., "Tarihi, Teşkilâtı, Şerifâtı ile Osmanlı Mehteri ve Günümüze Yaşamları", *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi Tebliğleri* (haz. Hidayet Yavuz Nuhoğlu), İstanbul 2001, s. 293-318; Mehmed Zeki, "Mehterhâne-i Hâkânî", *Edebîyyât-ı Umûmiyye Mecmuası*, sy. 3, İstanbul 1332/1335, s. 72-76; M. Çağatay Uluçay, "Mehterhane ve Sazendelere Dair Bir Kaç Vesika", *MM*, sy. 41 (1951), s. 9-10, 19-22; M. Kemal Özgerin, "Evliya Çelebi'ye Göre XVII. Yüzyılda Osmanlı Ülkesinde Çalgılar", *TFA*, XIII/262 (1971), s. 5955-5958; XIII/263, s. 6006-6009; XIII/264, s. 6031-6034; XIII/265, s. 6046-6052; İsmail Kayabalı - Cemender Arslanoğlu, "Mehter Musikisi", *TK*, XI/130-131 (1973), s. 1118-1209; Ateş Arcasoy, "Mehter Müziği ve Batıya Etkisi", *Sanatsal Mozaik*, I/3, İstanbul 1995, s. 18-20; Ayhan Erol, "Mehterhane ve Toplum", *TT*, XXVI (1996), s. 220-226; Pakalın, II, 444-450, 683-685; W. Feldman, "Mehter", *El²* (İng.), VI, 1007-1008; K. S. Lambton, "Nakkâra - khâna", a.e., VII, 927-930; O. Wright, "Nawba", a.e., VII, 1042-1043; Cenap Çürük, "Çadır Mehterleri", *DİA*, VIII, 165-166; İsmet Binark - Mustafa Kutlu, "Mehter", *TDEA*, VI, 224-228; Öztuna, *BTMA*, II, 42-43.

 NURİ ÖZCAN

MEHTERÂN-ı HAYME

(bk. ÇADIR MEHTERLERİ).

MEHTERHÂNE

(bk. MEHTER).

MEIER, Fritz

(1912-1998)

İsviçreli şarkiyatçı.

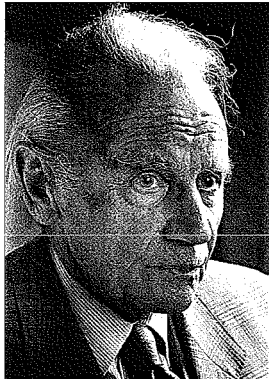
10 Haziran 1912'de Basel kantonuna bağlı Gelterkinden'de doğdu. Lise öğrenimini Basel'deki Humanistisches Gymnasium'da tamamladı. 1932'de Basel Üniversitesi'ndeki Semitische und Griechische Philologie und Assyriologie bölümüne kaydoldu, kısa bir süre sonra Islamwissenschaft bölümüne geçti. Rudolf Tschudi'nin tavsiyesiyle 1935 yılında araştırmalarda bulunmak üzere İstanbul'a geldiğinde Hellmut Ritter'in yanında yazmalar üzerine çalıştı. 1936-1937 öğretim yılında Rudolf Tschudi'nin yönetiminde hazırladığı *Die Vita des Scheich Abū Ishāq al-Kāzarūnī* adlı teziyle doktor unvanını aldı. 1937'de İstanbul'a giderek oradan İran'a geçti; bir süre Tahran, İsfahan ve Şiraz'da kaldı. 1938'de Necmeddîn-i Kübrâ'ya dair hazırladığı bir çalışmayla Basel Üniversitesi'nden ödül kazandı. Aynı yıl tekrar İstanbul'a gitti ve tasavvufu ilgili yazmalar hakkında çalışmalarına devam etti. 1941'de, XII. yüzyılda yaşayan kadın şairlerden Mehsetî-i Gencevî üzerine hazırladığı çalışmasıyla doçent, 1946'da profesör oldu. İskenderiye'deki Fârûk Üniversitesi'nden aldığı bir davet üzerine Mısır'a gidip burada 1948 yılına kadar Farsça okuttu. Ertesi yıl hocası Rudolf Tschudi'nin yerine Orientalische Philologie kürsüsünün başkanlığına tayin edildi. 1959'da ilmi çalışmalarda bulunmak için dokuz aylığına İran'a gitti. 1982 yılında emekli oluncaya kadar üniversitedeki görevine devam etti. Emekliliğinden sonra ilmi çalışmalarını evinde sürdürdü. 10 Haziran 1998'de doğum gününde Basel'de öldü.

Fritz Meier'e 1974'te Tahran Üniversitesi ve 1992'de Freiburg Üniversitesi tarafından fahri doktor unvanı verildi. 1984'ten itibaren Deutsche Morgenländische Gesellschaft'ın şeref üyesi olan Meier, Heidelberger Akademie der Wissenschaften'in de üyesiydi. Meier'in alt-

mişinci doğum gününe armağan olarak öğrencileri tarafından bir kitap hazırlanmıştır (*Islamwissenschaftliche Abhandlungen. Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag*, nşr. Richard Gramlich, Wiesbaden 1974). Rudolf Mach, Benedikt Reinert, Hermann Landolt, Karl Teufel, Hartwig Cordt, Edward Badeen, Gudrun Schubert, Bernd Radtke ve Richard Gramlich gibi şarkiyatçılar onun talebesidir. Nâdir eserleri de ihtiva eden kütüphanesi Basel Üniversitesi Kütüphanesi tarafından satın alınmıştır.

Birçok konuyla ilgilenen Meier özellikle tasavvuf ve Fars şiiri alanlarında yaptığı çalışmalarıyla tanınmıştır. Tasavvufa dair eserleri, geniş bir coğrafyayı ve İslâm tarihinin başlangıcından XX. yüzyıla kadar uzanan zaman dilimini kapsar. Çalışmalarında filolojik metot ve metin yorumlaması ön plana çıkar. Ona göre filoloji fikirlerin, duygu ve tecrübelerin bir kültürden diğerine aktarılması için gerekli yorumsal en önemli araçtır. Öte yandan son zamanlarda şarkiyatçılar arasında da yaygınlaşan, İslâm kültürünü kültürel-antropolojik teorilere dayanarak anlama eğilimine ihtiyatla yaklaşmaktadır (*Essays on Islamic Piety*, s. 11).

Eserleri. 1. *Vom Wesen der islamischen Mystik* (Basel 1943). Doçentlik dersinin basılmış şekli olup sûfilerin gündelik hayatlarıyla ilgilidir. 2. *Die Vita des Scheich Abū Ishāq al-Kāzarūnī, in der persischen Bearbeitung von Maḥmūd b. ‘Uṭmān* (Leipzig 1948). Doktora tezi olan eserde, Ebū İshak el-Kāzerūnī'nin hayatı hakkında Hatīb Ebū Bekir'in kaleme aldığı, günümüzde kayıp olan Arapça eserin Mahmūd b. Osman tarafından 728'de (1328) *Firdevsü'l-mürşidiyye fî esrârî's-şamediyye* başlığıyla Farsça'ya yapılan tercümesinin edisyon kritiğidir. 3. *Die Fawā'ih al-ğamāl wa-fawātiḥ al-ğalāl des Nağm ad-dīn al-Kubrā. Eine Darstellung mystischer Erfahrun-*



Fritz Meier

gen im Islam aus der Zeit um 1200 n. Chr (Wiesbaden 1957). Meier, kitaba yazdığı girişte Necmeddīn-i Kübrâ'nın görüşleri ve Kübreviyye tarikatı hakkında geniş bilgi vermiştir. 4. *Die schöne Maḥsatī. Ein Beitrag zur Geschichte des persischen Vierzeilers* (Wiesbaden 1963). Doçentlik tezinin basılmış şeklinin ilk cildi olan bu eserde müellif Mehsetî-i Gencevi'nin biyografisini ele almış ve rubâîlerini tercüme ederek filolojik açıklamalarda bulunmuştur. Hayatta iken neşretmediği *Der Volksroman* alt başlığını taşıyan II. cilt yayıma hazırlanmaktadır. 5. *Abū Sa'īd-i Abū'l-Ḥayr (357-440/967-1049). Wirklichkeit und Legende* (Leiden 1976). Mihrâfâk Bâybûrdî tarafından Farsça'ya çevrilen eserde (Tahran 1999) Ebū Sa'īd-i Ebū'l-Hayr'in hayatı çerçevesinde sûfî yaşayış tarzı, sosyal hayat ve tasavvuf tarihi ele alınmıştır. 6. *Bahâ'î Walad. Grundzüge seines Lebens und seiner Mystik* (Leiden 1989). Bahâeddin Veled'in hayatı hakkındaki bu çalışmasında onun Ma'ârif'inin büyük bir kısmını Almanca'ya tercüme etmiştir. 7. *Bausteine. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft* (nşr. Erika Glassen – Gudrun Schubert, I-III, Istanbul-Stuttgart 1992). Meier'in sekseninci doğum gününe armağan olarak hazırlanan kitap onun yayımlanmış makalelerinden oluşmaktadır. 8. *Zwei Abhandlungen über die Naqşbandiyya* (Istanbul-Stuttgart 1994). I. *Die Herzenbindung an den Meister* ve II. *Kraftakt und Faustrecht des Heiligen* alt başlıklarını taşıyan eserde Nakşibendîlik'teki râbîta ve tasarruf kavramları ayrıntılı biçimde incelenmiştir. 9. *Essays on Islamic Piety and Mysticism* (trc. John O'Kane, nşr. Bernd Radtke, Leiden 1999). Meier'in tasavvufu ilgili makalelerinden meydana gelmektedir. 10. *Bemerkungen zur Mohammedverehrung* (nşr. Bernd Radtke – Gudrun Schubert, Leiden 2002). Hz. Muhammed'e saygı duyulması hakkında yayımlanmamış çalışmalarını ihtiva eden eserin II. cildi hazırlanmaktadır. 11. *Rückert's Morgenländische Sagen und Geschichten* (nşr. Kim Sitzler – Gudrun Schubert, Würzburg 2003).

Meier'in *The Encyclopaedia of Islam* (new edition), *Asiatische Studien*, *Eranos-Jahrbuch*, *Der Islam*, *Oriens*, *Die Welt des Islams* ve *Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft* gibi ansiklopedi ve dergilerde, çeşitli armağan kitaplarında çok sayıda makalesi ve kitap tanıtım yazısı, *Neue Zürcher Zeitung*

ve *Basler Nachrichten* gibi bazı gazetelerde makaleleri yayımlanmış (eserlerinin tam listesi için bk. *Essays on Islamic Piety*, s. xii-xx), ayrıca hocası Rudolf Tschudi'nin yetmişinci doğum gününe armağan olarak bir kitap neşretmiştir (*Westöstliche Abhandlungen. Rudolf Tschudi zum siebzigsten Geburtstag überreicht von Freunden und Schülern*, Wiesbaden 1954). Onun yayımlamayı planladığı ve büyük ölçüde tamamladığı çalışmaları öğrencileri tarafından neşre hazırlanmaktadır (bunlardan bazıları için bk. Radtke, *Oriens*, XXXVI [2001], s. 372-373).

BİBLİYOGRAFYA :

F. Meier, *Bausteine. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft* (nşr. E. Glassen – G. Schubert), Istanbul-Stuttgart 1992, I, s. xvii-xxvi; a.m.f., *Essays on Islamic Piety and Mysticism* (trc. J. O'Kane, nşr. B. Radtke), Leiden 1999, s. xi-xx, 1-21; *Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVI, 86-88; Ahmed el-Hamû, "Aḥcârü'l-binâ' li'l-üstâz Fritz Mayer", *MMLADm.*, LXVIII/3 (1993), s. 543-548; A. Schimmel, "In Memoriam Fritz Meier", *WI*, XXXIX/2 (1999), s. 143-148; G. Schubert, "Fritz Meier (1912-1998)", *ZDMG*, CL/1 (2000), s. 5-10; H. Landolt, "Fritz Meier", *Slr.*, XXIX/1 (2000), s. 143-146; B. Radtke, "Fritz Meier (10.6.1912 – 10.6.1998)", *Persica*, XVI, Leiden 2000, s. 1-7; a.m.f., "Fritz Meier (10.6.1912 – 10.6.1998)", *Oriens*, XXXVI (2001), s. 369-376.

İHLAL GÖRGÜN

MEKÂN (المكان)

Nesnenin kapladığı yer, uzay.

Sözlükte "olmak" anlamındaki **kevn** (**kiyân**, **keynûne**) masdarından türetilmiş ism-i mekândır ve "oluşun meydana geldiği yer" demektir. Çoğulu **emkine**, bunun da çoğulu **emâkindir**. Kelimenin kökünün "saygın bir yere sahip olmak" mânasındaki **mekâne** masdariyle da irtibatı vardır. Nitekim klasik fikrî eserlerde "yer kaplamak" anlamında kullanılan ve bu masdardan türetilen **temekkün** aynı kökten gelmeyen mekân terimiyle kavramsal bir ilişki içindedir. Kur'ân-ı Kerim'in birçok yerinde geçen mekân kelimesi (meselâ bk. Yûnus 10/22; Meryem 19/22; el-Hac 22/26; Sebe' 34/51) gündelik dildeki mânasıyla nesnelere veya kişilerin bulunduğu yeri ifade etmektedir.

Kelimenin kavramlaşma süreci eski Yunan felsefesine kadar gider. Eski felsefe metinlerinde "yer" (İng. place, space) karşılığı olarak **khora**, **topos** ve **pou** terimleri kullanılmıştır (Peters, s. 30, 90,

163, 197). Cürcânî, geleneksel İslâm düşüncesinde görülen mekân ve hayyiz terimlerini aynı şekilde tanımlayarak ikisini eş anlamlı saymaktadır. Müellifin tesbitine göre İslâm kelâmcıları mekânla hayyizi -cisim gibi uzam yahut boyutlara sahip olan veya atom gibi uzamı bulunmayan- “nesnelerin kapladığı, varlığı zihinde olan bir boşluk” olarak, İslâm filozofları ise “kuşatan cismin kuşatılan cismin dış yüzeyiyle örtüşen iç yüzeyi” şeklinde tanımlamıştır (*et-Ta'rifât*, “hayyiz”, “mekân” md.leri). Bu tanım farklılığının ardında kelâm ve felsefe geleneklerinin uzun çözümlenme ve tartışmaları yer almaktadır. Latince *locus* terimi de hem mekân hem hayyiz karşılığı kullanılmıştır.

Eflâtun'a kadar gelişen eski Yunan felsefesinde mekânın mahiyeti hakkındaki tartışmalar daha ziyade doluluk-boşluk kavramları etrafında olmuştur. Elea okulu filozofları boşluğu hiçlikle özdeşleştirerek reddederken atomcular onu evrenin ilkesi saymışlardır. Eflâtun için mekân (khora) öncelikle oluş ve bozuluşun üzerinde gerçekleştiği yerdir. Fakat filozof mutlak anlamdaki mekânı geometrik yüzeylerle sınırlı olan maddenin yer kapladığı, ezeli ve evrensel kap (hipodokhe) gibi tasavvur etmiştir (*Timeaus*, s. 633-635). Aristo, hocasının oluş ve mekân arasında kurduğu ilişkiyi ilk madde ile mekânı birbiriyle aynı saydığı şeklinde yorumlamış ve eleştirmiştir (*Physics*, IV, 2, 209^b). Filozofa göre cisimler yer değiştirdiğine göre yerin (topos), içerdiği cisimden farklı olması gerekmekte olup mekân “kaplayan cismin hareketsiz ilk sınırı” şeklinde tanımlanmalıdır (*a.g.e.*, IV, 4, 212^a). Bu tanım aynı zamanda boşluğun imkânsızlığını da ifade etmektedir. Nitekim Aristo boşluğu (kenon) “içinde hiçbir şeyin bulunmadığı yer” olarak tarif etmiş (*a.g.e.*, IV, 6, 213^b) ve realiteden yoksun olduğu için reddetmiştir. Filozof, oluş ve bozuluş dünyasında hareketin yöneldiği tabii mekân kavramına da başvurmuştur. Buna göre her unsura has tabii hareket yine ona has tabii bir mekâna doğrudur. Bu mekâna ulaşıldığında unsurun hareketi sona erer (*On the Heavens*, I, 2, 269^a, 7-8, 276^a-277^a; IV, 3-5, 311^{a-b}, 312^a). Aristo'ya göre kavram mantığı açısından yer yahut mekân (pou) aynı zamanda bir konuya yüklem olan tümel kategorilerden biri olup (*Categories*, 1^b-2^a) “nerede” sorusuna cevap teşkil eder.

İslâm düşüncesinde mekân kavramı kelâm ve felsefe geleneği arasındaki koz-

molojik tartışmalarda önemli yer tutar. Atomcu bir kozmolojiyi benimseyen kelâmcılar, Bağdat Mu'tezile okulu gibi bazı eğilimler dışında boşluk kavramını benimsemişlerdir. Mekân konusunda Demokritosçu-Eflâtuncu (Ebû Bekir er-Râzî) ve Aristocu (Fârâbî, İbn Sînâ) fikirlerle mücadele etme gereği duyarak giriştikleri tartışmalar, kelâmcıların boşluk kavramıyla ilgili düşüncelerini giderek daha ayrıntılı ve belirgin hale getirmiştir. Bu belirginliğin bir yansıması olarak geç dönem Sünnî kelâmcıları arasında yaygın biçimde benimsenen mekân tanımı Cürcânî tarafından kesin ifadelerle ortaya konmuştu (yk. bk., boşluk kavramı hakkında geniş bilgi için bk. HALÂ).

Bazı istisnalar dışında İslâm filozoflarının çoğunluğu mekân konusunda Aristocu çizgiyi takip etmiştir. Bu istisnaların erken dönemdeki örneklerinden olan Ebû Bekir er-Râzî atomcu-Eflâtuncu bir mekân anlayışına sahiptir. Filozofa göre ontolojik bir ilke olarak mekân içinde yer kaplayan cisimlerin varlığından bağımsız olduğu için mutlaktır; ezeli olduğu için sonsuzdur; atomlar arası mekanik ilişkilere yer sağladığı için de boş bir uzaydır (halâ). Buna karşılık cisimlerin kapladığı ve ancak cismin varlığıyla birlikte düşünülebilen yere “izâfî mekân” denmelidir (*et-Tıbbü'r-rûhânî*, s. 254, 257-259, 265, 305-307).

İlk İslâm filozofu Kindî'nin “kuşatanla kuşatılan cismin son sınırlarının karşılaşması” şeklindeki mekân tanımı izlenecek Aristocu çizgiyi önceden belirlemiş gibidir. Filozofa göre cismin mekânını terkedilmesi veya aynı yerin bir başkası tarafından işgal edilebilmesi, mekânın yer kaplayan cisimle özdeş olmayan bir gerçekliğe sahip olduğunu göstermektedir (*Felsefi Risâleler*, s. 187, 284-285).

Aristocu bir mekân anlayışına sahip görünmekle beraber İhvân-ı Safâ'nın çözümlenmeleri yeterince açık değildir (*Resâ'il*, II, 12, 28-29; III, 387). Fârâbî'ye gelindiğinde mekân tanımı biraz daha belirginleşmektedir. Filozofa göre kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyine mekân denir. Buna göre evrenin ötesinde onu dıştan kuşatan bir şey bulunmadığına göre evrenin mekânı yoktur. Aristo'daki tabii mekân kavramına da atıfta bulunan Fârâbî evrenin ötesinde doluluk veya boşluğun olmadığını vurgular (*'Uyûnü'l-mesâ'il*, s. 71-72). Ancak mekânın mahiyetini tanımlayan asıl kavram filozofa göre “kuşatıcı sınır”dır. Kavrama kategori mantığı açısından bakıldığında “o

nerede” sorusunun meselâ “evde” şeklindeki cevabı her zaman mekânın *Fizika'* da (*es-Semâ'u't-tabî'i*) yer alan “kuşatıcı yüzey” şeklindeki tanımına uygun düşmeyebilir. Nitekim evde bulunan kimse ev tarafından kuşatılıyor değildir. Zira tabiat felsefesi açısından anlamlı olan kuşatan-kuşatılan arasındaki izâfet ilişkisi mantık kategorisi olarak yer ve yer işgal eden arasındaki ilişkiyle her durumda aynı değildir (Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 88-89; krş. *Kitâbü'l-Makûlât*, s. 110).

İbn Sînâ, mekânın ontolojik gerçekliğini ortaya koymak üzere yer değiştirme ve bir cismin yerini başkasının almasına olgusuna dikkat çeker. Buna göre yer değiştirme olgusu değiştirilen bir yerin var olduğunu, bir cismin yerini başkasının alması olgusu ise geride bırakılan bir yerin bulunduğunu göstermektedir. Mekân adını alan bu yerler cismin cevherinden, onun kendine ait nitelik ve niceliklerden bağımsız olarak orada bulunmaktadır (*eş-Şifâ' et-Tabî'yyât (I)*, s. 113-114, 139). Mekânı “başkasının değil kuşatıcı cismin sınırı olan yüzey” şeklinde tanımlayan İbn Sînâ (*a.g.e.*, s. 137) bu tanımın dışarıda bıraktığı alternatif görüşleri de eleştirmiştir. Buna göre mekân madde ve sûret olamaz; çünkü cisim mekânından ayrılırken madde ve sûret kendisinden ayrılmaz. Mekânı cismin üç boyutuyla veya boşluğun boyutlarıyla tarif eden görüşler de yanlıştır; zira boyutun kuşatıcı olma niteliği yoktur. Ancak eni boyu olan, fakat derinlik boyutu bulunmayan bir yüzey bir cisim mekânı olarak kuşatır. Boşluğa gelince, filozofa göre boşluğu bir hiçlikten ya da mutlak boyutlardan ibaret gören görüşlerin hepsi yanlış bir cismanî varlık görüşünden hareket etmektedir. Çünkü birçok aklî gerekçeden ötürü cismin bulunmadığı bir mekân düşünülemez (Hasan Mecîd el-Ubeydî, s. 107-118, 146-157). Mekânın izâfeti cismin madde ve sûret denilen oluşturucu ilkelerine değil bu iki ilkedен oluşan cismedir. Cismin yer kaplaması ile mekân fikri arasındaki mantıksal ilişki sebebiyle yer kaplamayan cisim düşünülemez gibi cisimsiz bir yer de düşünülemez. Dolayısıyla evrende boşluk imkânsızdır. Yer kaplama niteliğinin yanı sıra cisimlerin sonlu olması ve boyutlarının bir diğer cisminkiyle geçişmemesi de (tedâhül) söz konusudur. Çünkü sonsuz boyutlara sahip bir cismin ne yer değiştirmesi ne de kendi sabit eksenindeki dönüş hareketini tamamlaması mümkündür. Bir cismin boyutlarının diğeriyle geçişmemesi fikri de yine

böyle bir geçişimi mümkün gören boşluk fikrinin reddiyle ilgilidir. Bunların mantıksal sonucu olarak tek bir yerde iki cisim bulunamayacağı gibi tek bir cisim de iki yerde bulunamaz (a.g.e., s. 65-70).

İbn Rüşd de problemi ele almaya mekânın ontolojik gerçekliğini vurgulayarak başlar. Eğer mekândan cismin zâtî yüklemi olarak söz edebiliyorsak -ki öyledir- cisim mekânsız düşünülemez. Yer kaplayan cisimden daha büyük veya daha küçük olmamasına karşılık mekân cisimden farklı, onu kuşatan bir gerçekliktir. Mekân ile kastedilen bir cismin başka cisimlerle ortaklaşa paylaştığı yer değil onun gerçek yeridir. Bu şekildeki kuşatan -kuşatılan ilişkisi cismanî âlemin sınırına kadar söz konusu olduğuna göre mekânın, yüzeylerin kendisiyle ayrıldığı bir boyut ya da boş bir uzay olduğu ileri sürülemez. Hareket kavramı açısından bakıldığında mekânı, "içinde hareketin gerçekleştiği ve son bulunduğu kuşatıcı sınır" olarak da tanımlamak mümkündür (*Risâletü's-Semâ'î't-tabî'î*, s. 59-60).

Modern felsefenin öncü isimleri de mekân problemiyle ilgilenmiştir. Descartes'a göre maddenin mahiyeti uzam ya da yer kaplamaktır. Dolayısıyla mekân ve cisim aynı şey olup boşluktan söz edilemez. Monadolojisiyle ünlü Leibnitz, mekânın hiçbir şekilde cevher sayılamayacağını ileri sürerek mekânı yalnızca "bölünemeyen cevherlerin (monad) içinde yer aldığı bir ilişkiler sistemi" olarak tanımlamıştır. Kant ise mekânın nesnel gerçekliği olmayan, yalnızca bilen özünde deney öncesi var olan bir sezgi yahut fenomenleri görme biçimi olduğunu ileri sürmüştür. Her ne kadar pozitivist açıdan metafizik ve hatta teolojik nitelikte olduğu vurgulansa da ünlü izâfiyet teorisinin ortaya konuluşuna kadar modern bilime egemen olan Newtoncu mutlak mekân kavramı yerini dört boyutlu uzay-zaman (space-time) kavramına bırakmıştır (*The Encyclopedia of Philosophy*, VII, 506-508; mutlak mekân ve dört boyutlu uzay kavramlarının felsefî çözümlemesi için ayrıca bk. Swinburne, s. 42-59, 114-130).

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rîfât, "hayyiz", "mekân" md.leri; Eflâ-tun, *Timeaus* [50^b, 51^a, 52^{a-c}], (trc. B. Jowett, *The Dialogues of Plato III* içinde), Oxford 1875, s. 633-635; *Aristoteles, Physics (Physica)*, [IV, 1-6, 208^a-213^b], (trc. R. P. Hardie - R. K. Gaye, *The Works of Aristotle* içinde), Chicago-London 1952, I, 287-292; a.m.f., *On the Heavens (De Coelo)*, [I, 2, 269^a, 7-8, 276^a-277^a; IV, 3-5, 311^{a-b}-312^a], (trc. R. P. Hardie - R. K. Gaye, a.e. içinde), I, 360, 367-368, 402-404; a.m.f., *Categoriae*

(*Categoriae*), [1^b-2^a], (trc. E. M. Edghill, a.e. içinde), II, 5-6; Kindî, *Felsefî Risâleler* (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2002, s. 187, 284-285; Ebû Bekir er-Râzî, *et-Ṭibbû'r-rûhânî* (nşr. P. Kraus, *Resâ'il felsefiyye* içinde), Kahire 1939, s. 254, 257-259, 265, 305-307; Fârâbî, *'Uyûnü'l-mesâ'il (el-Mecmû'* içinde), Kahire 1325/1907, s. 71-72; a.m.f., *Kitâbü'l-Hurûf* (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1971, s. 88-89; a.m.f., *Kitâbü'l-Makûlât* (nşr. Refik el-Acem, *el-Mantîk 'inde'l-Fârâbî* içinde), Beyrut 1985, s. 110; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et-Tabî'iyât (I)*, s. 111-147; İhvân-ı Safâ, *Resâ'il*, Beyrut 1376-77/1957, II, 12, 28-29; III, 387; İbn Rüşd, *Risâletü's-Semâ'î't-tabî'î* (nşr. Cîrâr Cihâmî - Refik el-Acem), Beyrut 1994, s. 59-67; F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms*, New York-London 1967, s. 30, 90, 163, 197; R. Swinburne, *Space and Time*, London 1981, s. 42-59, 114-130; Hasan Mecid el-Ubeydî, *Nazarîyyetü'l-mekân fi felsefeti İbn Sînâ*, Bağdad 1987, s. 65-70, 107-118, 146-157, ayrıca bk. tür.yer.; J. J. C. Smart, "Space", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. P. Edwards), New York-London 1972, VII, 506-511.

İLHAN KUTLUER

MEKHÛL b. EBÛ MÜSLİM

(مكحول بن أبي مسلم)

Ebû Abdillâh Mekhûl b. Ebî Müslim
Şehrâb b. Şâzel
eş-Şâmî ed-Dımaşkî el-Hüzelî
(ö. 112/730)

Tâbiîn fakihî.

Künyesi Ebû Müslim ve Ebû Eyyûb olarak da zikredilmektedir (İbn Mâkûlâ, V, 1; Mizzî, XXVIII, 468). Kaynakların çoğu, Mekhûl'ün Kâbil kökenli bir aileye mensup âzâtî bir köle olduğunda birleşmektedir. Rivayete göre Saîd b. Âs, Mekhûl'ü Hüzeyl kabilesinden bir kadına bağışlamış, bu kadın da onu Mısır'da âzat etmiştir. Mekhûl Mısır'da başladığı ilmî çalışmalarını Irak, Hicaz ve Şam'da sürdürdü, sahâbe ve tâbiîn âlimlerinden faydalandı. Onun hangi sahâbîlerden hadis dinlediği hususunda farklı rivayetler bulunmakla beraber Enes b. Mâlik, Vâsile b. Eska' ve Ebû Hind ed-Dârî ile görüştüğü ve onlardan hadis rivayet ettiği konusunda ittifak vardır. Mekhûl'ün Hz. Âişe, Übey b. Kâ'b, Ubâde b. Sâmit, Ebû Hüreyre gibi sahâbîlerle Ebû Müslim el-Havlânî ve Mesrûk b. Ecda' gibi tâbiîlerden kendilerine ulaşmadığı halde rivayette bulunduğu kaydedilir. İbn Sa'd ve ona atfen diğer bazı âlimler tarafından, Hz. Peygamber'e veya karşılaşmadığı sahâbeye bir senedle ulaştırıldığı müdelles rivayetleri sebebiyle zayıf sayılan Mekhûl'ü Rib'î b. Hırâş sadûk, İbn Hibbân, Ebû'l-Hasan el-İclî ve İbn Hacer el-Askalânî sika olarak nitelemiştir. *Kütüb-i Sitte* müelliflerinden Bu-

hârî, Müslim, İbn Mâce, Tirmizî ve Nesâî onun hadislerine yer vermiştir. Kendisinden hadis alanların başında Saîd b. Abdülazîz, Evzâî, Rebîa b. Ebû Abdurrahman, Haccâc b. Ertât, Humeyd et-Tavîl gelmektedir. Saîd b. Abdülazîz, Mekhûl'den rivayetlerinin çokluğu yanında onun hayatına dair kaydettiği bilgilerle de temayüz etmiştir.

Tâbiîn neslinin orta tabakasından sayılan Mekhûl, Saîd b. Abdülazîz'e göre akranı İbn Şihâb ez-Zührî'den üstündür. Dımaşk'ta döneminin en önde gelen fakihî kabul edilen Mekhûl'ün Muâz b. Cebel ve Ebû'd-Derdâ'nın vefatından ardından bölgedeki fikhî faaliyetlerde merkezi bir rol üstlendiği anlaşılmaktadır. Daha Abdülmelik b. Mervân zamanında (685-705) fetva vermekle meşgul olduğu kaydedilen Mekhûl, sahâbe neslinden sonra ilmi ve özellikle fikhî temsil eden tâbiîler arasında sayılmaktadır. Nitekim II. (VIII.) yüzyılın başlarında İslâmî ilimlerin merkezlerini sayan kaynaklar Basra'da Hasan-ı Basrî ve Medine'de Saîd b. Müseyyeb (veya Hicaz'da İbn Şihâb ez-Zührî) ile birlikte Dımaşk'ta Mekhûl'ün halkasını zikretmektedir. Fikhî kaynaklarında kendisine atfedilen görüşler incelendiğinde özellikle Dımaşk'ta yaşayan sahâbeden rivayetleri ve bunlar hakkındaki yorumları ile bölgedeki fikhî uygulamalara dair verdiği bilgiler dikkat çekmektedir (meselâ bk. İbn Kudâme, I, 247; II, 65). Kendisine yapılan kadılık tekliflerini geri çeviren Mekhûl'ün ölüm tarihi hakkında farklı kayıtlar bulunmakla birlikte yaygın rivayete göre 112 (730) yılında Dımaşk'ta vefat etmiştir.

Mekhûl'ün Dımaşk'ta ortaya çıkan Kaderiyye düşüncesiyle ilişkisi hakkında çelişkili rivayetler bulunmaktadır. Önde gelen tâbiîn fakihleri arasında kader konusunu tartışan sayılı kişilerden biri olduğu söylenen Mekhûl'ün Kaderiyye taraftarlığı yapmasa da Emevî iktidarına yakın âlimleri tenkit ettiği, kelâm tartışmalarına katıldığı ve Gaylân ed-Dımaşkî gibi Kaderiyye önderleriyle ilişkilerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Kendisinin kaderî olduğuna dair sözleri yalanladığı kaydedilen Mekhûl'ün (İbn Kuteybe, s. 453) Ebû Hüreyre'den, "Kaderîler bu ümmetin Mecûsileridir" meâlinde müdelles bir hadis rivayet ettiği belirtilmektedir (İbn Ebû Âsım, I, 151; Dârekutnî, VIII, 289; ayrıca bk. Âcurrî, s. 191).

İbnü'n-Nedîm, birçok kaynakta rivayetlerine rastlanan Mekhûl'e *Kitâbü's-Sünen fi'l-fıkḥ* ve *Kitâbü'l-Mesâ'il fi'l-*

fıkh adlı iki eser nisbet etmektedir. Şam bölgesinin ilim tarihine dair özgün bazı kaynakların müellifi olan Ebû Zür'a ed-Dımaşkî, *Tesmiyetü aşhâbi Mekhûl* adlı bir eser kaleme almıştır. Heyza' Nâsır Ahmed el-Berekâtî, *Fıkhü'l-İmâm Mekhûl eş-Şâmî fi't-tahâre ve's-şalât mukârenen bi-fıkhil-l-e'immeti'l-erba'a* adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır (1414/1995, Câmîatü Ümmi'l-kurâ külliyyetü's-şerfa [Mekke]).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *e't-Tabakât*, V, 287; VII, 230; Yahyâ b. Maîn, *et-Tarih*, II, 584; Halife b. Hayyât, *e't-Tabakât* (Zekkâr), II, 794; Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* (Vasiyyullah), I, 158, 233, 511, 536; II, 304, 400, 449; III, 280-281; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VIII, 21-22; İclî, *eş-Sikât*, s. 439; İbn Kuteybe, *el-Ma'arif* (Ukkâse), s. 452-453; Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh* (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Medine 1410/1990, II, 389, 399, 410; Ebû Zür'a ed-Dımaşkî, *Târîh* (nşr. Şükrullah b. Ni'metullah el-Kücânî), Dımaşk 1980, tür.yer.; İbn Ebû Âsım, *Kitâbü's-Sünne* (nşr. M. Nâsirüddin el-Elbânî), Beyrut 1400/1980, I, 151; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VIII, 407-408; a.mlf., *el-Merâsil* (nşr. Şükrullah b. Ni'metullah el-Kücânî), Beyrut 1402/1982, s. 211-213; İbn Hibbân, *eş-Sikât*, V, 446-447; a.mlf., *Meşâhirü 'ulemâ'l-emşâr* (nşr. M. Fleischhammer), Wiesbaden 1959, s. 114; Âcurrî, *eş-Şerî'a* (nşr. M. Hâmid el-Fikî), Beyrut 1403/1983, s. 191; Dârekutnî, *el-İlel* (nşr. Mahfûzürrahmân Zeynullah es-Sileffî), Riyad 1412/1991, VIII, 289; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), s. 283; Kâdî Abdülcebâr, *Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 100-101, 230, 339; İbn Mencûye, *Ricâlü Şahîhi Müslim* (nşr. Abdullah el-Leysi), Beyrut 1407/1987, II, 275-276; Ebû Nuaym, *Hilye*, V, 177-193; İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, V, 1; Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ'* (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut, ts. (Dârü'l-kalem), s. 70; İbnü'l-Kayserânî, *el-Cem' beyne ricâlî's-Sahîhâyn*, Beyrut 1405/1985, II, 526; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LX, 197-234; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ'* (nşr. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî), Beyrut 1406/1986, III, 138; İbn Kudâme, *el-Muğnî* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki - Abdülfettâh M. el-Hulvi), Kahire 1412/1992, I, 247; II, 65; İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 270-272; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXVIII, 464-475; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, V, 155-160; a.mlf., *Divânü'd-du'afâ' ve'l-metrûkin*, Beyrut 1408/1988, II, 377; Alâî, *Câmi'u't-tahşîl fi aḥkâmî'l-merâsil* (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Seleffî), Beyrut 1407/1986, s. 285-286; İbnü'l-İrâkî, *Tuḥfetü't-tahşîl fi zikri ruvâti'l-merâsil* (nşr. Abdullah Nevvâre), Riyad 1419/1999, s. 314-315; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 41; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, X, 289-293; Şa'rânî, *e't-Tabakât*, I, 45; Münâvî, *el-Kevâkib*, I, 170; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. Ruhi Fiğlali), Ankara 1981, s. 84, 106, 135, 138.



EYYÜP SAİD KAYA

MEKHÛL en-NESEFÎ

(bk. NESEFÎ, Mekhûl b. Fazl).

MEKÎL

(bk. KEYLÎ).

MEKÎN

(المكين)

Ebû'l-Mekârim el-Mekîn Circîs (Abdullâh) b. el-Amîd Ebi'l-Yâsir b. Ebi'l-Mekârim İlyâs (ö. 672/1273-74)

Süryânî tarihçisi.

8 Receb 602'de (18 Şubat 1206) Kahire'de doğdu. İbnü'l-Amîd olarak da tanınır. Irak'ın Tikrît şehriden Süryânî bir aileye mensuptur; Kiptî asıllı olduğu da ileri sürülmektedir. Fâtîmî Halifesi Âmir-Biahkâmillâh zamanında (1101-1130) bir ticaret kafilesiyle Kahire'ye gelen dedesi halifenin ilgi ve sevgisini kazanarak saraya intisap etmiş ve divan teşkilâtında görev almıştı. Babası da Eyyûbîler döneminde divan teşkilâtında görevlendirilmişti. Mekîn önce Mısır'da, ardından Suriye'de Eyyûbîler'in hizmetine girdi ve Divânü'l-ceyş'te çalışmaya başladı. Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil'in Suriye'deki nâibi Emîr Alâeddin Taybars el-Vezîrî sultanın gazabına uğradığında Divânü'l-ceyş'te çalışmakta olan diğer memurlarla birlikte Mekîn ve babası da Mısır'a gönderilerek hapse atıldı. Babasının hapisanede vefat etmesinden (636/1238-39) sonra affedilerek Suriye'deki görevine iade edildi. Ardından rakiplerinin jurnali ve maliye sahasındaki tasarrufları yüzünden tekrar hapsedildi. Hürriyetine kavuşunca Dımaşk'a dönüp uzlete çekildi. Dımaşk'ta bulunduğu sırada Süryânî tarihçisi İbnü'l-İbrî ile görüştü (652/1254). Moğol istilâsı esnasında (658/1260) Sûr şehrine sığındı ve beş ay boyunca burada kaldı. Moğollar'ın Aynicâlût'ta ağır bir yenilgiye uğramasının ardından bazı hıristiyan gruplarla birlikte Moğollar'la iş birliği yapmakla suçlanarak tekrar hapse atıldı. Ölümünden kısa bir süre önce serbest bırakılan Mekîn Dımaşk'ta vefat etti. Zeki, güzel ahlâklılı, fazilet sahibi ve mert bir insan olduğu kaydedilmektedir.

Mekîn'in bilinen tek eseri *el-Mecmû'u'l-mübârek* (*et-Târîhu'l-câmi'*, *Kitâbü't-Tevârih*), Memlük Sultanı el-Melikü'z-Zâhir I. Baybars zamanına (658/1260) kadar gelen umumi bir dünya tarihidir. Eser başlıca iki bölüme ayrılmıştır. Yaratılıştan İslâmiyet'in doğuşuna kadar geçen dönem kapsayan ilk bölüm kâinat ve ülke

lere dair bazı mâlûmat yanında çeşitli milletler, peygamberler ve özellikle Hz. Mûsâ ve Hz. İsbâ, Büyük İskender, Roma, Bizans ve Sâsânî imparatorlukları hakkında bilgi içerir. Mekîn, eserin "Târîhu'l-müslimîn" adını verdiği ikinci bölümünde İslâmiyet'in doğuşundan 658 (1260) yılına kadar meydana gelen olayları kronolojik sırayla anlatmış, Hz. Âdem'den başlayarak ünlü simaların hayatları hakkında bilgi vermiştir.

el-Mecmû'u'l-mübârek Batı dünyasında çok erken tarihlerden itibaren ilgi görmeye başlamış ve Hz. Peygamber'den Zengiler'e kadarki dönemde kapsayan ikinci kısmının tahkiki metni ve Latince tercümesinin Thomas Erpenius'un ölümü üzerine öğrencisi J. Golius tarafından tamamlanarak yayımlanmıştır (*Historia Seracenica*, Leiden 1625). Aynı kısmı S. Purchas İngilizce'ye (Oxford 1626) ve P. Vattier *Histoire mahométane oules quarante-neuf chalifer de Macine* adıyla Fransızca'ya (Paris 1657) tercüme etmiştir. Claude Cahen, eserin şarkiyatçıların İslâm tarihi konusunda başlıca kaynaklarından biri olan 602-658 (1205-1260) yıllarını içeren kısmını *Aḥbârü'l-Eyyûbiyyin* (*Chronique des ayyoubides*) adıyla neşretmiştir (*BEO*, XV [1958], s. 127-184). Müstakil kitap olarak da yayımlanan bu bölüm (Kahire 1991) Anne-Marie Eddé ve Françoise Micheau tarafından *al-Makin Ibn al-'Amid, chronique des ayyoubides* adıyla Fransızca'ya çevrilmiştir (*Documents relatifs à l'histoire des croisades*, XVI, l'Académie des Incriptions et Belles-Lettres, Paris 1994). Mufaddal b. Ebû'l-Fezâil *en-Nehcü's-sedîd ve'd-dürri'l-ferîd fi mâ ba'de Târîhi İbnî'l-'Amîd*, İbnü's-Sukâi *Zeylû Târîhi'l-Mekîn b. el-'Amîd* adıyla esere birer zeyil yazmışlardır. Makrîzî'nin *el-Mecmû'dan* seçtiği bölümler Eymen Fuâd Seyyid tarafından neşredilmiştir (Kahire 1981).

el-Mecmû'u'l-mübârek, Mekîn'in Divânü'l-ceyş'te görev alması ve birçok olayın görgü şahidi olması dolayısıyla Eyyûbîler dönemi tarihi için önemli bir kaynaktır. Eserin 647-658 (1249-1260) yıllarına ait hadiselerini içeren kısmı IX. Louis'nin liderliğinde gerçekleştirilen VII. Haçlı Seferi. Memlükler'in kuruluşu, Moğol istilâsı ve Aynicâlût savaşı, Sultan Kutuz'un katli ve Baybars'ın sultan olması gibi konularda önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Mekîn ayrıca, ilk Memlük hükümdarı İzzeddin Aybek et-Türkmânî'nin aslında bir Türkmen olmayıp eski efendisinin dolaylı Türkmenî nisbesini taşıdığını kay-

deder. Eser Şark kilise tarihi için de önemli bir kaynaktır. Mekîn *el-Mecmû'u'l-mübârek*'in birinci bölümünü yazarken Kitâb-ı Mukaddes'ten ve Taberî'nin *Târîh*'inden, ikinci bölümde Taberî başta olmak üzere Ya'kûbî, Saîd b. Bîtrîk, Agapius el-Menbicî, İbnü'r-Râhib ve adını zikretmediği daha birçok tarihinin eserlerinden yararlanmıştı. İbn Haldûn *el-İber*'in bazı bölümlerini kaleme alırken, İbnü's-Sukâif de *Vefeyâtü'l-a'yân*'a yazdığı zeyilde *el-Mecmû'u'l-mübârek*'i kaynak olarak kullanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü's-Sukâif, *Tâli Kitâbi Vefeyâtü'l-a'yân* (nşr. ve trc. J. Sublet), Dimaşk 1974, s. 110-111; Safe-dî, *el-Vâfi*, XVII, 666-667; Makrîzî, *el-Mukâffa'l-kebir* (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1411/1991, III, 16-18; M. Şemseddin [Günaltay], *İslâmîda Tarih ve Müverrihler*, İstanbul 1339-42, s. 191-193; Kehhâle, *Mu'cemû'l-mû'ellifin*, III, 122-123; N. Elisséef, *Nûr ad-Din*, Damas 1967, I, 55-56; D. P. Little, *An Introduction to Mamluk Historiography*, Wiesbaden 1972, s. 32-33; C. Zeydân, *Âdâb*, III, 194; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih ve Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s. 149-150; Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-mû'errihûn*, Beyrut 1990, s. 109-111; A. Ferré, "Ibn al-'Amid al-Makin, chrétien d'Égypte, source importante d'Ibn Khaldûn", *En hommage au père Jacques Jomier* (ed. Marie - Thérèse Urvoay), Paris 2002, s. 61-67; C. F. Seybold, "Zu El Makin's Weltchronik", *ZDMG*, LXIV (1910), s. 140-153; Cl. Cahen, "La chronique des ayyoubides d'al-Makin b. al-'Amid", *BEO*, XV (1958), s. 109-115; a.mlf., "Documents et notules à propos d'al-Makin Ibn al-'Amid", *Arabica*, VI/2, Leiden 1959, s. 198-199; a.mlf., "al-Makin Ibn al-'Amid et l'historiographie musulmane: Un cas d'interpénétration confessionnelle", *Orientalia Hispanica*, I, Leiden 1974, s. 158-167; P. M. Holt, "Al-Makin Ibn al-'Amid, chronique des ayyoubides", *BSOAS*, LIX/1 (1996), s. 144-145.



ABDÜLKERİM ÖZAYDIN

MEKKÂRE

(مكارة)

Yük taşıyan hayvan, araba ve bunların sahipleri için kullanılan tabir.

Kelimenin aslı olan Arapça *mükârî* sözlükte "ev ve hayvan gibi malları kiraya veren kişi" anlamına gelir. Osmanlı Devleti'nde taşımacılık hayvan gücüne dayalı nakil vasıtaları aracılığıyla yapılırdı; bu iş için devletin elinde çeşitli yük hayvanları bulunur, özellikle sefer dönemlerinde ihtiyaca kâfi gelmeme durumunda kiralama usulüne gidilirdi. Seferlerde cephaneye ve mühimmatın, ordudaki efrad ve hayvanlar için gerekli erzak ve yemin vaktinde önceden belirlenmiş menzillerde harzlanması gerekmekteydi. Bu iş için bir-

çok kazanın kadısına hükümler gönderilir ve her kazadan ne kadar at, deve, katır ve araba istendiği bildirilirdi. Bu şekilde taşrada askerî maksatlarla da olsa önemli bir istihdam sahası ve organizasyon oluşturuldu.

XVII. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti'nde taşıma işiyle uğraşan deveci, katırcı gibi zümreler esnaf teşekkülleri haline gelmiştir. Diğer esnafta olduğu gibi çeşitli vilâyetlerde bulunan bu zümrelerin başlarına devlet tarafından şeyh tayin edilmesi ve Dîvân-ı Hümâyûn'dan mekkâre / mükârîbaşıya hitaben hükümler gönderilmesi bunların artık birer esnaf grubu halinde örgütlendiğini gösterir (BA, MAD, nr. 9880, s. 145). Taşıma işiyle görevlendirilen mekkâre esnafından bazı şartlara uymaları istenirdi. Kendilerinin güvenilir olduğuna (kefil bi'n-nefs) ve taşıdıkları mala herhangi bir zarar geldiği takdirde zararı karşılayacaklarına (kefil bi'l-mâl) dair kefiller göstermeleri gerekirdi. İstenen arabaların zamanında orduya ulaşmasını temin için her kazadan sözü geçen bir kişi arabacıbaşı tayin edilirdi. Her biri elli arabaya nezaret eden arabacıbaşılara kontrol etmek için ayrıca hasekiler görevlendirilirdi. Katır, deve, beygir ve öküz gibi kira hayvanlarının genç, sağlıklı, kuvvetli ve uzun yol ve iklim şartlarına dayanıklı olmasına özen gösterilir; havut, çuval, semer, urgan, raht vb. aletlerinin iyi olması hususunda mükârî araba ve hayvanları göndermekle görevlendirilen kadılara tembihatta bulunuldu (BA, MAD, nr. 8518, s. 152-156). Ayrıca arabaların yeni, üstlerinin örtülü ve arazi şartlarına dayanıklı olmasına dikkat edilirdi.

Kadırlara ve diğer görevlilere yollanan hükümlerden taşımacıların ücretlerinin yüke girdikleri andan itibaren geçerli olmak üzere ödendiği anlaşılmaktadır. Mekkâre istenilen yerden ordu bulunmuş yere kadar olan mesafede hayvanların yem vb. ihtiyaçları ile deveci, katırcı ve arabacı gibi kimselerin yiyecek ihtiyacı için gerekli harcamalar, çok defa avârız nevinden bir mükellefiyet olarak bölge halkından tahsil edilen parayla karşılanırdı. Aynı şekilde araba ve hayvanların hizmete girdiklerinde ödenen ücretlerin de bazan bu tür vergilerden karşılandığı görülmektedir (BA, D.MKF, nr. 4/81). Şehid Ali Paşa'nın Mora seferi sırasında arabalara ödenen ücretlerin tamamına yakını arabaların kiralandığı kazaların avârız-nüzül vergilerinden veya cizye gelirlerinden sağlanmıştı. Kiralanan arabaların

ücretleri nakit olarak orduda bulunan arabacıbaşı, deve ve atların ücretleri ise sarbanbaşı ve mekkârebaşı tarafından ödenirdi. 1127 (1715) yılındaki Mora seferi sırasında günlük bir at için 20-25 akçe, bir deve için 24 akçe kira ödenmiştir. Ayrıca her bir at için yem ihtiyacı ve bakımına sarfedilmek üzere günlük 4 akçe tayin edilmiştir (Ertaş, s. 71). Günlük ücret yerine mesafeye göre kile başına ödeme yapıldığı da olurdu. 1019 (1610) yılında Trabzon'dan Erzurum'a nakledilen erzakın 37.186 kilesi için taşıma ücreti 3.409.488 akçeye ulaşmıştır. Buna göre kile başına ödenen ücret yaklaşık 92 akçedir (İşbilir, s. 62). Aynı yıl Manisa'dan tahsil edilen nüzül erzakının Diyarbekir'e nakli için kile başına 800 akçe ücret ödenmiştir. Taşıma ücretlerinin farklılık arzemesine devletle mükârî esnafının pazarlıklarının yanı sıra mesafenin uzaklığı, taşınan malın miktarı, iklim ve arazi şartları da tesir ediyordu.

Arabaların taşıma kapasitesi yükün cinsine göre farklılık göstermektedir. Meselâ bir öküz arabası erzak ve hububat nevinden 1000 kg., ot ve saman 250 kg., 2 çeki odun ve cephaneye 450 kg. istiahtaddine sahiptir. Ancak sefer şartlarına göre bu miktarlar değişebilir, bir deveye 150-250 kg. arasında yük vurulabilir, ayrıca bir deve on üç-on dört kişinin, bir at yedi-on bir kişinin eşyasını taşıyabilirdi. Gerek Anadolu'da gerekse Rumele'de umumiyetle uzun mesafeler için deve, yakın mesafeler için araba kullanılırdı. Dağlık ve engebeli arazilerde daha ziyade katır tercih edilirdi. Araba ve yük hayvanlarının taşıdığı malzeme içerisinde hububat ve erzak başta olmak üzere top ve top mühimmatı ilk sırayı alırdı. Bunun dışında cephaneye, mehterhâne, kilâr-ı âmire ve kilâr-ı hâs mühimmatı, hazine, defterhâne vb. araba ve yük hayvanlarıyla nakledilen malzemeyi teşkil ederdi. Özellikle sefer zamanlarında hasta, yaralı ve cenaze nakilleri arabalarla gerçekleştirilirdi.

Kiralama usulü sadece savaş zamanlarına mahsus bir uygulama değildir. Barış sırasında da gerektiğinde araba ve deve kiralatabilirdi. Nitekim her yıl hac kervanları için çok sayıda deveye ihtiyaç duyulurdu. Bu kervanların güvenliğinden sorumlu askerler ve memurlar için 600 civarında deve gerekiyordu. Yoldaki kayıplar için alınan yedekler ve sivil halktan kervana katılan hac adayları için lüzumlu develerin de ilâvesiyle bu sayı binlerle ifade edilen rakamlara ulaşırdu (Faroqhi, s. 51 vd). Ayrıca padişahların bilhassa

Edirne'ye gidiş gelişlerinde kiralama usulüne başvuruldu (Topçular Kâtibi, s. 409-410).

At, katır ve deve öncelikle konar göçer aşiretlerden kiralanmakla beraber sefer zamanlarında Anadolu ve Rumeli'nin birçok kazasında yük hayvanı alıp satan tüccarlardan ya da davar sahiplerinden temin edilirdi. Araba ihtiyacı ise umumiyetle Rumeli'deki hasarlardan, Gelibolu, Vize, Çirmen, Selânik, Paşa, Köstendil, Üsküp, Silistre ve diğer bazı kazalarla buralara tâbi olan yerlerden karşılanırdı.

Mohaç Meydan Muharebesi'nde ordu da 1000 kadar araba bulunuyordu. Alman imparatorunun elçisi Ootgeer Giselijn van Busbeke, Osmanlı padişahının ordusunda 40.000 adet deve bulunduğunu zikreder. Eğri seferinde 2300 katar (13.800 adet), 1030 (1621) Lehistan seferinde 1200 katar (7200 adet) deve vardı. 1094 (1683) Viyana bozgunu sonrasında çekilen Osmanlı ordusu savaş meydanında 8000 araba, 10.000 öküz, 15.000 manda ve 5000 deve bırakmıştı. 1127 (1715) yılında gerçekleştirilen Mora'nın geri alınışına yönelik seferde Osmanlı Devleti Rumeli'den 5097, Eflak'tan 2000 ve Boğdan'dan 500 adet olmak üzere toplam 7597 adet kira arabası istemişti. Aynı seferde 4420 at kiralanmış, ihtiyacın üzerinde olarak Anadolu ve Rumeli'den 9200 deve kiralanması kararlaştırılmıştı. 1188'de (1774) Küçük Kaynarca Antlaşması ile neticelenen Osmanlı-Rus harbi esnasında çıkılacak bir sefer için Anadolu ve Rumeli'den 12.500 deve, 6290 at, 500 katır ve hemen hemen tamamı Rumeli'deki kazalardan 8514 araba talep edilmiştir. 1206 (1791-92) yılı hazırlıkları için Anadolu'dan 7028 adet deve istenmişti. Bu rakamlar, Osmanlı ordusunda kira arabası ve hayvanlarının ne kadar büyük bir yeküne ulaştığını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

XVI. yüzyılın sonlarından itibaren yük hayvanı ve arabası kiralama usulünde bedel uygulaması devreye sokulmuştur. Nitekim Rakka'dan 750 mehar kira devesi yerine, develerin vaktinde ihraç edilemeyeceği mülâhazası ve ahaliye kolaylık olacağı düşüncesiyle deve ihracından vazgeçilerek diğer taşıma ücretlerine sarfedilmek üzere her bir deve için 80 kuruş hesabından toplam 60.000 kuruş bedelin tahsil edilip gönderilmesi emredilmişti (BA, MAD, nr. 8518, s. 224). Aynı zamanda bir vergi olarak görülen bedel-i mekkâre Osmanlı hazinesinin önemli bir gelir kalemi haline gelmiştir. Kuyucu Murad Paşa'nın Tebriz seferi ordu hazinesine ait

rûznâmçe defterinde bedel-i mekkâre olarak 3.512.082 akçe tahsil edilmiştir. Bu meblağ ordu hazinesi gelirlerinin % 3,87'sine tekabül eder (İşbilir, s. 74, 103). Bu tarihlerden itibaren hem kiralama usulünün devam ettiği hem de bedel olarak avârız-hânelerine göre belli miktarlarda fevkalâde bir vergi mahiyetinde uygulandığı görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Kâmûs Tercümesi, III, 913; BA, MAD, nr. 2011, s. 104-107, 111-118, 120-130, 132; nr. 2964, s. 273; nr. 3260, s. 2, 111; nr. 3854, s. 1-36; nr. 6066, s. 3; nr. 8518, s. 152-156, 178-179, 221-224; nr. 9880, s. 145; nr. 10056, s. 28-29; nr. 18390, s. 1-25; BA, D.BRZ, nr. 20645, tür.yer.; nr. 20661, tür.yer.; BA, D.BŞM, nr. 7/59-10; BA, D.MKF, nr. 4/81; BA, A.DVN.MHM, nr. 938, s. 25; BA, MD, nr. 75, s. 173, hk. 377; nr. 78, s. 321, hk. 839; nr. 79, s. 430, hk. 1085; BA, KK, nr. 70, s. 183; nr. 1794, tür.yer.; nr. 1902, tür.yer.; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, *Târih* (haz. Ziya Yılmaz), Ankara 2003, s. 116, 409-411, 480-481, 901, 992, 998, 1092; Lütfi Güçer, *XVI-XVII. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Hububat Meselesi ve Hububat Alınan Vergiler*, İstanbul 1964, s. 78-81, 139; R. Murphey, *The Functioning of the Ottoman Army Under Murad IV: 1623-1639/1032-1049* (doktora tezi, 1979), University of Chicago, s. 113 vd.; G. Perjés, *Mohaç Meydan Muharebesi* (nşr. Şerif Baştaş), Ankara 1988, s. 10-12; Suraiya Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar, Osmanlı Döneminde Hac: 1517-1638* (trc. Gül Çağalı Güven), İstanbul 1995, s. 51-54; Ümit Ekin, *Osmanlı Dönemi Ulaşım Teknolojisi ve Örgütlenmesi Üzerine Bir Araştırma: Mekkâri Esnafının Tarihi* (yüksek lisans tezi, 1996), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ömer İşbilir, *XVII. Yüzyıl Başlarında Şark Seferlerinin İlaş, İkmal ve Lojistik Meseleleri* (doktora tezi, 1997), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 59, 62, 74, 76, 103, 118-119, 124, 128, 133; M. Yaşar Ertaş, *Mora'nın Fethinde Osmanlı Sefer Organizasyonu: 1714-1716* (doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 51-74; İlhan Şahin, "1638 Bağdad Seferinde Zahire Nakline Memur Edilen Yeni-il ve Haleb Türkmenleri", *TD*, sy. 33 (1982), s. 227-236; Pakalın, II, 451-452.

ÖMER İŞBİLİR

MEKKE

(مكة)

Kâbe'nin bulunduğu ve hac ile umre ibadetinin ifa edildiği kutsal şehir.

I. TARİH

II. MEKKE EMİRLİĞİ

Arap yarımadasının kuzeyinde Batnı-mekke (Bekke) adı verilen bir vadi üzerinde kurulmuştur. Merkezinde Kâbe'nin yer aldığı bu vadinin ortasındaki çukur alana "Bathâü Mekke" (sel yatağındaki kumluk)

denir. Bu alanın doğusunda eteğinde Sa-fâ ile bunun hizasında Merve tepelerinin bulunduğu Ebûkubey's, batısında Kuay-kîân, güneybatısında Sevr, kuzeydoğusunda Nur (Hira) ve Sebîr dağları yer alır. Hac ibadetinin yerine getirildiği mekânlardan Arafat, Müzdelife ve Mina Mekke'nin doğusundadır. Şehrin Kızıldeniz ile bağlantısı Câhiliye döneminde Şuaybe Limanı, İslâm'dan sonra Cidde Limanı vasıtasıyla sağlanmıştır. Kur'an'da "ekin bitmeyen bir vadi" olarak nitelenen (İbrâhîm 14/37) Mekke çevresi, çöl karakterli bir araziye ve bunun üzerinde görülen, dikenli bodur ağaç ve çalılardan meydana gelen cılız ve seyrekleşen doğal bitki örtüsüne sahiptir. Kurak ve sıcak bir iklime sahip olan Mekke, düzensiz yağışlar ve konumu dolayısıyla tarih boyunca birçok defa sel baskınlarına uğramıştır.

Kâbe'nin müslümanların kıblesi olması sebebiyle İslâm coğrafyacıları III. (IX.) yüzyıldan itibaren dünyayı Mekke'nin merkezinde yer alan Kâbe'ye göre bölümlere ayıran tasarımlar geliştirmişlerdir (*El²* [İng.], VI, 181). Buna göre dünya, merkezinde Kâbe'nin yer aldığı bir daire şekline sahiptir; yeryüzündeki ülkelerin her biri Kâbe'nin bir cephesine bakar. Bundan dolayı Kâbe'nin etrafında gerçekleşen tavaf dünyanın kendi etrafında dönüşünü sembolize etmektedir (Makrîzî, I, 257-258). Eserlerinde ülkeleri anlatmaya Kur'an'da "ümmlükurâ" (şehirlerin anası) olarak nitelendirilen (el-En'âm 6/92; eş-Şûrâ 42/7) Mekke'nin bulunduğu Arap yarımadasıyla, bu bölgeye de Mekke ile başlayan müellifler arasında Belh coğrafya okuluna mensup İstahrî (*Mesâlik*, s. 3) ve İbn Havkal (*Şüretü'l-arz*, s. 18) ile Ebû Ubeyd el-Bekrî (*Mu'cem*, I, 5) gibi coğrafyacılar anılabilir.

Adı, Mekke adının geçtiği bilinen en eski belge Batlamyus'un II. yüzyıla ait *Coğrafya* adlı eseridir. Burada Mekke, Asya'nın altıncı haritasında Macoraba şeklinde anılır. Fakat bu tarihten çok daha önce Mekke'nin diğer bir ismi olan Bekke'nin Ahd-i Atîk'te yer aldığı (Mezmurlar, 84/6) ve bunun çeviriler sırasında tahrif edildiği ileri sürülmektedir (Sıblî Nu'mânî, I, 113-115). Ahd-i Atîk'te Hz. İbrâhîm'in hayatı anlatılırken yapılan tasvirlerle Kur'an-ı Kerîm'de verilen Hz. İbrâhîm'in ailesiyle birlikte Mekke'ye geldiğine dair bilgiler (İbrâhîm 14/37) arasında benzerlik vardır. Yine Ahd-i Atîk'te Hz. İbrâhîm'in eşi Hâcer'den bahsedilirken anılan su kaynağı da (Tekvîn, 16/14, 21/19) Mekke'deki Zemzem Kuyusu olmalıdır (Hamîdullah, *İslâm*

Peygamberi, I, 28). Sebe ve Habeş dilinde “mukaddes ibadet mahalli, tapınak” gibi anlamlara gelen Macoraba, aynı mânada olmak üzere seslilerin belirtilmediği Güney Arabistan yazısıyla “mkrb” şeklinde yazılan **mekverab** kelimesinden türemiştir ve Arapça **kurb** kökünden **makreb** (kurban yeri, mihrap, mukaddes yer) kelimesine dayanmaktadır (Küçükaşçı, s. 16). Diğer bir görüşe göre ise Arapça “mkk” (ev) ile “rbb” (ilâh) masdarlarının bir araya gelmesiyle **makreb** şeklini almıştır. Her iki durumda da Mekke adı Kâbe ve şehrin dinî merkez olmasıyla ilgilidir.

Mekke’ye Kâbe’yi barındırması ve kutsal bir belde sayılması sebebiyle pek çok ad verilmiştir. Mekke’nin yanında (el-Feth 48/24) Bekke (Âl-i İmrân 3/96) ve yeryüzündeki bütün yerleşim birimlerinin merkezi ve müslümanların kıblesi kabul edilmesinden dolayı “ümmülkurâ” (el-En’âm 6/92; eş-Şûrâ 42/7) adları da Kur’an’da şehrin diğer isimleri olarak yer alır. Yine bazı âyetlerde Mekke için “karye” (en-Nahl 16/112), “meâd” (el-Kasas 28/85), “el-beledü’l-emîn” (et-Tîn 95/3) ve “el-beled” (el-Beled 90/1) gibi adlar da kullanılmıştır. Kur’an’da hem Mekke hem Bekke adlarının yer almasından dolayı ismin ilk harfinin hangisi olduğu ve kapsadığı alanlar tartışılmış, Bekke’nin Kâbe’ye veya çevresine ya da şehrin bir bölümüne, Mekke’nin ise Mekke Haremi’nin tamamına karşılık geldiği ileri sürülmüştür; ancak Araplar’ın telaffuz yakınlığı sebebiyle mim harfini “be”ye dönüştürerek kullanmalarından dolayı Bekke’nin şehrin diğer adı olduğuna hükmedilmiştir (Küçükaşçı, s. 17-18). Mekke’ye bunların dışında “salâh, bâsse, bessâse, el-besâse, nâsse, el-beledü’l-harâm, el-mescidü’l-harâm, arş (arış), kadîs, kâdise, makdese, küsî, harem, berrâ, mu’tişe, ratec, ümmü rahm, ümmü’r-rahmân, ümmü zahm, ümmü subh, büsâk, re’s, nâbiye, beniyye, Bathâ, fârân, tâc, sebbûha” gibi şehrin kutsallığı ve Kâbe’ye bağlı olarak düzenlenen merasimlerle ilgili adlar da verilmiştir (Fâkihî, II, 280-282; İbn Zahîre, s. 144-150). Bazı adlar Mekke, Kâbe ve Medine için ortak olarak kullanılmıştır. Mekke ile Kâbe’nin isimleri arasında otuz tanesinin bu özelliği taşıdığı kaydedilmektedir (Zerkeşî, s. 53-56).

Mekke’nin asıl önemi, Allah’a kulluk maksadıyla yapılmış ilk mâbed olan Kâbe’nin (Âl-i İmrân 3/96) burada bulunmasından kaynaklanmaktadır. Kur’an’da, Allah’ın evi kabul edilen Kâbe’nin yer aldığı Mekke ve çevresinin her türlü teca-

vülden korunmuş güvenli bir yer (harem) ve insanların mânen temizlenip arındığı bir mahal olduğuna işaret edilmiş, bu alanla ilgili birtakım özel hükümler konularak çevresi “alem”lerle sınırlanmıştır. Mekke bizzat Allah tarafından harem kılınmış ve bu durum, şehrin emin bir yer yapılması için dua eden (el-Bakara 2/126; İbrâhîm 14/35) Hz. İbrâhîm tarafından ilân edilmiştir. Kâbe’yi kuşatan Mescid-i Harâm ile çeşitli dönemlerde yenilenen alemler arasındaki uzaklık 6-18 km. arasında değişmektedir (bk. HAREM).

I. TARİH

Mekke’nin yerleşim birimi olarak ortaya çıkmasında belirleyici en önemli unsur merkezinde yer alan Kâbe’dir. Bu bakımdan Mekke’de şehir hayatı Kâbe’nin yapımıyla başlamıştır. Mekke’nin Hz. İbrâhîm ve ailesinin buraya gelmesinden önceki tarihi hakkında fazla bilgi yoktur. Hz. İbrâhîm’den önce Mekke’de veya civarında Amâlika ile Benî Cürhüm’e mensup bazı insanlardan bahsedilmesinin burada yerleşik hayatın varlığına delâlet ettiği ileri sürülmektedir (İbn Sa’d, I, 41; Ezrakî, I, 80-82). Kur’ân-ı Kerîm’de İsmâ’il’in Hz. İbrâhîm tarafından Mekke’ye getirildiği ve Kâbe’nin inşasında birlikte çalıştıkları kaydedilir (el-Bakara 2/125, 127; İbrâhîm 14/37). Mekke’ye üç defa gelen ve üçüncüsünde Kâbe’nin yapımının ardından insanları hac için davet edip görevini tamamlayan Hz. İbrâhîm’in İsmâ’il’i burada bırakarak Filistin’e döndüğü rivayet edilmektedir (İbn Sa’d, I, 41; Ezrakî, I, 58-59). Rivayetlerin çoğuna göre anayurtları Yemen olan Cürhümlüler, Mekke civarına Zemzem suyunun bulunmasından sonra gelip yerleşmişlerdir; Hz. İbrâhîm’in neslinden Arapça konuşan ilk şahıs olan İsmâ’il de bu dili Cürhümlüler’den öğrenmiştir (DİA, XX, 59). Mekke’de kısa sürede çoğalan ve önceleri Hz. İsmâ’il’in tebliğ ettiği dini benimseyen Cürhümlüler zamanla tevhid inancından saptılar ve hâkim oldukları Mekke’ye gelenlere işkence yapıp zarar vermeye başladılar. Arim selinden sonra Mekke ve çevresine gelen Huzâa ve Kinâneoğulları şehre saldıracak Amâlika’nın kolları İyâd, Katûrâ ve Cürhümlüler’i yenilgiye uğratarak Mekke üzerinde hükümlü kurdular. Huzâa kabilesinden Amr b. Luhay, Mekke ve Kâbe idaresini eline alınca tevhid geleneğini tamamen bozup şehirde putperestliği yaygınlaştırdı. V. yüzyılın ilk yarısında Kusay b. Kilâb Kinâne ile Kudâa kabilesinin yardımıyla Mekke’ye hâkim

oldu. Böylece kuruluşundan itibaren iç içe olan Mekke ve Kâbe’nin yönetimi Kureyş’e geçti. Kusay Mekke ve Kâbe’nin idaresiyle ilgili nedve, kıyâde, livâ, hicâbe (sidâne), sikâye, rifâde gibi hizmetlerin tamamını üstlendi. Kusay’dan sonra Mekke ve Kâbe’nin yönetimini oğlu Abdüddâr devraldı. Ancak bu durum Kureyş’in diğer kolları arasında ihtilâfa sebep oldu ve Mekkeliler görevlerin taksimi konusunda üç gruba ayrıldı. Varılan anlaşma sonucunda hicâbe, livâ ve nedve görevleri Abdüddâr’ın oğulları’na; sikâye, rifâde ve kıyâde Abdümenâfoğulları’na verildi, bu durum Mekke’nin fethine kadar devam etti. Dârünnedve Mekke ile ilgili kararların alındığı bir asiller meclisiydi. Kusayoğullarından başka Mekke’deki Kureyş boylarının kırk yaşının üstündeki başkanlarının katılabildiği bu meclisin toplantıları Kusay’ın Dârünnedve’yi yaptırmasından önce onun evinde gerçekleştiriliyordu (İbn Hişâm, I, 143).

Kusay Kureyş’in çeşitli kollarını Mekke’ye yerleştirdi, böylece kabile yarı göçebelikten yerleşik hayata geçti. Şehrin etrafı tarıma elverişli olmadığından halk geçimini Mekke’nin yakın çevresini aşmayan ticarî faaliyetlerle sağlamaya çalışıyordu. Mekkeliler şehirlerine gelen yabancı tâcirlerden mal satın alır, kendi aralarında ve civardaki Araplar’la alışveriş yaparlardı. Abdümenâf b. Kusayy’ın Mekke ekonomisini geliştirmek için başlattığı girişimler oğlu ve Hz. Muhammed’in büyük dedesi Hâşim b. Abdümenâf tarafından sürdürüldü. Hâşim, kabilesi adına Sâsânîler, Himyerîler, Habeşîler, Gassânîler ve Bizanslılar başta olmak üzere bazı devlet ve kabilelerle diplomatik ve ticarî ilişkiler kurarak Kureyş’in Mekke ve çevresiyle sınırlı olan ticaretini daha geniş alanlara yaydı. Böylece Mekke milletlerarası ticaret merkezlerinden biri haline geldi. Saldırı korkusu bulunmaksızın gelinebilecek ve sığınabilececek kutsal bir yer (harem) oluşu Mekke’nin hızla gelişmesine imkân verdi. Çevrede yaşayan ve bedevî bir hayat tarzını benimseyen Ehâbiş kabileleriyle yapılan anlaşmalar da ekonomik gelişmeyi sağlayan diğer bir etken oldu. Böylece Arap yarımadasının ekonomisi Mekke’nin öncülüğünde merkezleşti. Her yıl kışın Yemen ve Habeşistan’a, yazın Suriye ve Anadolu’ya kadar uzanan ticarî amaçlı yolculuklar yapmaya başlayan Mekkeliler, bir yandan Bizans-Sâsânî rekabetinden faydalanmaya çalışırken bir yandan da Kâbe’ye bağlı olarak düzenlenen hac mera-

simlerinden daha çok gelir elde etmeye gayret gösteriyorlardı.

Mekke İslâm öncesinde coğrafi konumu, ayrıca dinî ve ticarî bir merkez olmasından dolayı Roma, Bizans, İran ve Habeş hükümdarlarının zaman zaman dikkatini çekmiş, bunlar şehri hâkimiyetleri altına almak için teşebbüslerde bulunmuşlardır. Çünkü Arap yarımadasını gerek siyasî gerekse ekonomik açıdan kontrol etmenin yolu büyük ölçüde Mekke'ye hâkim olmaktan geçiyordu. Mekke'ye melik olmak için Bizans imparatorundan gerekli belgeyi alan Osman b. Huveyris yanına uğradığı Gassânî emiri tarafından kiskançlık yüzünden öldürülmüştü. Habeş Krallığı'nın müstakil Yemen valisi Ebrehe el-Eşrem, Araplar'ın Kâbe'yi ziyaretlerini önlemek üzere San'a'da bir kilise yaptırmış, ancak amacına ulaşamayınca Kâbe'yi yıkmaya karar vermiş, şehri zapt ederek dinî merkez olma özelliğini ortadan kaldırmayı ve Mekkeliler'in ticarî faaliyetlerine son vermeyi planlamıştı. Ebrehe böylece San'a'yı Arabistan'ın merkezi haline getirecek, ayrıca Mekke'yi saf dışı bırakmak suretiyle Suriye'ye uzanıp Sâsânîler'le savaşan Bizans'a yardım edecekti (Cevâd Ali, III, 517-519). Ordusuyla Mekke yakınındaki Mugammes'te konaklayan Ebrehe bütün çabalarına rağmen şehre girmeye muvaffak olamamıştı (bk. EBREHE; FİL VAK'ASI). Ebrehe'nin başarısız teşebbüsünden sonra Mekke'nin Arabistan yarımadasındaki itibarı daha da arttı. Kureyşliler, Mekke'de oturdukları ve Kâbe'nin hizmetinde buldukları için kendilerine birtakım dinî-iktisadî imtiyazlar tanıyıp kurullar koydular ve şehir ekonomisinin gelişmesine imkân verecek faaliyetlere giriştiler (bk. HUMS). Bu dönemde Mekke ve çevresinde yaklaşık 10.000 kişi yaşıyordu (Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 27). Putperestliğin hâkim olduğu şehirde tevhid inancına sahip Hanîfler ile az sayıda hıristiyan bulunuyordu. Kâbe ve çevresinde sayıları 360'a ulaşan putların dışında evlerin çoğunda put vardı.

Hz. Muhammed'in doğduğu yıllarda Benî Abdümenâf'ın kolları olan Hâşim, Muttalib, Abdüşems ve Nevfel oğulları şehirde hâkimiyetlerini hissettirmeye başlamışlardı. Hâşimoğulları'nın lideri Abdülmuttalib, Zenzem Kuyusu'nu yeniden halkın hizmetine sunması ve Ebrehe ile yapılan görüşmelerle Mekkeliler adına katılması gibi faaliyetlerinden dolayı Mekke'de seçkin bir konuma sahipti. Abdülmuttalib'in ölümünden sonra yerine ge-

çen oğlu Zübeyr'in öncülüğünde bazı Kureyş kabileleri Mekke'de haksızlığa uğrayanlara yardım etmek amacıyla Hilfû'l-fudûl antlaşmasını gerçekleştirdiler. Bi'setten önce ticaretle meşgul olan Hz. Muhammed, şehirde haksızlığa uğrayan tâcirlerin haklarını bizzat takip ederek Hilfû'l-fudûl'ün işleyişine katkıda bulundu. Otuz beş yaşlarında iken gerçekleşen Kâbe'nin yeniden inşası sırasında Hacerül-esved'in yerine konulmasında hakem seçildi ve Mekkeliler için büyük önem taşıyan bu şerefe herkesi ortak ederek şehirden muhtemel bir çatışmayı önledi.

Hz. Muhammed peygamber olunca İslâmiyet'in tebliğine yönelik faaliyetlerde bulundu, Mekke'de geçmiştin gelen tevhid inancına aykırı bütün geleneklere karşı çıktı. Resûl-i Ekrem, İslâmiyet'i önceleri gizlice tebliğ etti. Nübüvvetin dördüncü yılından itibaren müslümanların belli bir sayıya ve güven duygusuna erişmesiyle davet şehrin tamamını kapsadı. Bunun üzerine kurulu düzenin zarar göreceğinden endişe duyan Ümeyyeoğulları ve Mahzûmoğulları gibi şehir aristokrasisini temsil eden kabilelerin önemli bir kısmı İslâm'a ve Hz. Peygamber'e karşı cephe aldı. Mekkelî müşriklerin şiddetli hücumlarına ve işkencelerine mâruz kalan bazı müslümanlar Habeşistan'a hicret etti. Mekke'de kalan müslümanlar, müşriklerin baskı ve işkencelerinin yanı sıra yaklaşık üç yıl Ebû Tâlib mahallesinde toplumdandan tecrit edilmiş bir şekilde yaşadılar. İslâm'ın Mekke'de tebliğine imkân kalmadığını gören Resûl-i Ekrem, Akabe biatlarından sonra ashabına Medine'ye hicret için izin verdi. Mâzeret sahibi bazı kişiler dışındaki herkesin ardından kendisi de Medine'ye hicret etti.

Bi'setten sonra Mekke müşrikleriyle müslümanlar arasında başlayan mücadele Medine'ye hicretten sonra iki şehrin çekişmesine dönüştü. Mekke-Medine mücadelesi Mekke kervanlarının ekonomik baskı altına alınmasıyla başladı. İki şehrin ilk büyük çatışması olan Bedir Gazvesi'nde uğradıkları mağlûbiyet Mekke müşriklerinin yarımada içerisindeki otoritelerinin sarsılmasına yol açtı. Ardından Uhud'da sağladıkları üstünlük Hz. Peygamber'in Medine'deki nüfuzunu kırmalarına yetmeyince bir sonuç vermedi. Sürekli güç kaybeden Mekkeliler, Medine'ye karşı son hamlelerini Hendek Gazvesi'nde ortaya koydular. Ancak bundan da bir netice elde edemediklerinden daha sonra kendilerinde Medine'ye yönelik herhangi

bir harekete geçecek gücü bulamadılar. Umre için Mekke'ye gelen Hz. Peygamber ve ashabını şehirlerine sokmadıysa da Hudeybiye Antlaşması (6/628) ile Medine devletini tanımak zorunda kaldılar.

Mekke'nin Fethi. Hudeybiye Antlaşması ile, Benî Bekir b. Abdümenât ve Huzâa arasında Câhiliye döneminden beri süregelen kan davasının ortadan kaldırılmasına rağmen Kureyş'in desteğini alan Benî Bekir, Huzâa'ya gece baskını düzenleyerek kabilenin reisi Kâ'b b. Amr ile bazı Huzâalılar'ı öldürdü. Bunun üzerine Huzâa kabilesi Medine'ye bir heyet gönderdi. Resûl-i Ekrem, Kureyşliler'e bir mektup yollayarak Benî Bekir'le ittifaktan vazgeçmelerini veya öldürülen Huzâalılar'ın diyetini ödemelerini istedi. Aksi takdirde Hudeybiye Antlaşması ihlâl edilmiş olacağından kendileriyle savaşacağını bildirdi. Kureyşliler, diyet ödemeyi ve Benî Bekir ile dostluktan vazgeçmeyi reddetmekle birlikte Hudeybiye Antlaşması'nı yenilemek üzere reisleri Ebû Süfyân'ı Medine'ye gönderdiler. Ancak Ebû Süfyân Medine'deki girişimlerinden olumlu bir sonuç alamadı.

Mekke'ye yürümeye karar veren Hz. Peygamber, kan dökmemek ve düşmanı hazırlıksız yakalamak için gideceği yeri gizli tutarak sefer hazırlıklarına başladı; müslüman kabilelere haber gönderip Medine'de toplanmalarını istedi. Ordusunun gerçek gücünü saklamak amacıyla bazı kabilelerin yol boyunca orduya katılmasını emretti (Ya'kübî, II, 58). Medine'den çıkış yasaklandı ve Medine-Mekke arasındaki önemli geçitlere nöbetçiler yerleştirilerek Mekke'ye gidişe izin verilmedi. Yapılan hazırlıkları Kureyşliler'e bildirmekten isteyen Hâtib b. Ebû Beltea'nın gönderdiği haberci, bu durumdan vahiy yoluyla haberdar olan Resûl-i Ekrem'in görevlendirdiği sahâbiler tarafından yakalandı. Ayrıca Mekkeliler'i şaşırtmak için Mekke-Medine yolu üzerinde bulunan Batn-ı İdam'a Ebû Katâde el-Ensârî kumandasında bir keşif birliği gönderildi. Medine'de idarî işler için Ebû Rühm'ü, imâmet için İbn Ümmü Mektûm'u vekil bırakan Hz. Peygamber, ordusuyla 13 Ramazan 8'de (4 Ocak 630) şehirden çıktı. Mikât yeri olan Zülhuleyfe'de ihrama girmeyerek seferin yönü konusundaki gizliliği devam ettirdi. Yol boyunca katılanlarla birlikte 10.000 kişiyi bulan İslâm ordusu Merrûz-zahrân'da konaklayıncaya kadar Kureyşliler seferden haberdar olmadı.

İslâm ordusunun büyüklüğü karşısında paniğe kapılan Kureyşliler Ebû Süfyân'ı

Resûl-i Ekrem'e gönderdiler. Ebû Süfyân başkanlığında Hz. Peygamber'in karargâhına giden heyet üyeleri İslâm'ı kabul etmiş olarak Mekke'ye döndüler. Bu durum karşısında Mekke halkı İslâm ordusuna karşı konulamayacağını anladı. Ebû Süfyân'ın Kâbe'nin avlusunda Mekkeliler'e kendisinin İslâmiyet'i kabul ettiğini ve teslim olmaktan başka çarelerinin kalmadığını söyleyerek Mescid-i Harâm'a veya kendi evine sığınmalarını tavsiye etmesi bir bakıma Mekke'nin teslimi anlamına geliyordu. Resûl-i Ekrem başta Ebû Süfyân olmak üzere Ümmü Hânî, Hakîm b. Hizâm, Ebû Ruveyhâ ve Büdeyl b. Verkâ gibi Mekkeliler'in evine sığınanlara himaye hakkı verip bu kişileri onurlandırdı ve gönüllerini İslâm'a ısındırmak istedi. Ebû Süfyân'dan sonra Mekke'ye gelen Hz. Peygamber'in amcası Abbas da Mekkeliler'e aynı şeyleri söyledi; onlar da Mescid-i Harâm'ın içerisine ve evlerine dağıldılar.

Dört koldan aynı anda Mekke'ye girilmesini planlayan Resûl-i Ekrem kumandanlarına mecbur kalmadıkça savaşmalarını, kaçanları izlememelerini, yaralı ve esirleri öldürmemelerini ve Safâ tepesinde kendisiyle buluşmalarını bildirdikten sonra ilk önce sağ kol birliğinin kumandanlığını yapan Hâlid b. Velîd'in harekete geçmesini emretti. Mekke müşriklerinin Safvân b. Ümeyye kumandasında İkrime b. Ebû Cehil ve Süheyl b. Amr gibi Mekke eşrafı ile çoğunluğu müttefik kabilelerin kuvvetlerinden oluşan birliğinin yerleştirildiği güneydeki Lîl adı verilen yerden şehre giren Hâlid b. Velîd, Handeme dağının eteklerinde bunları kısa sürede bozguna uğratarak şehrin fethi sırasındaki tek mukavemeti kırdı. Hâlid b. Velîd'in Hazvere çarşısına kadar kovaladığı bu kuvvetlerden canlarını kurtaranlar evlerine kapanarak ya da silâhlarını bırakarak eman aldılar. Çatışmalarda Mekkeliler'den on iki veya yirmi sekiz kişi ölmüş, müslümanlardan ise iki veya üç kişi (Hubeyş b. Hâlid, Kürz b. Câbir ve Seleme b. Mîlâ' el-Cühenî) şehid olmuştu (Vâkîdî, II, 825-828; İbn Hişâm, IV, 49-50; Taberî, *Târîh*, III, 58). Kumandanlığını Sa'd b. Ubâde'nin yaptığı ensar birliği Mekke'nin batı tarafından, Zübeyr b. Avvâm'ın kumanda ettiği muhacirlerden oluşan sol kol birliği de kuzeyden şehre girdi. Merkezî birliğin başında bulunan Hz. Peygamber ise Mekke'nin yukarı kısmından kuzeybatıdaki Ezâhir yolunu takip ederek Mekke'ye girip Hacûn'da konakladı ve diğer birliklerle Safâ tepesinde buluştu. Resûl-i Ekrem'in

Mekke'ye hangi tarihte girdiği konusunda farklı rivayetler bulunmakla birlikte fethin 20 Ramazan 8'de (11 Ocak 630) gerçekleştiği genel olarak kabul edilmektedir (Vâkîdî, II, 829; İbn Sa'd, II, 105; Hallîfe b. Hayyât, s. 53).

Daha sonra Mescid-i Harâm'a giden Hz. Peygamber, Kâbe'yi tavaf ettikten sonra yaptığı konuşmada Mekke'nin harem olduğunu ve bu statüsünün devam edeceğini vurguladı; Mekkeliler'e verilen eman neticesinde umumi af ilân edildiğini belirtti. Mescid-i Harâm'a, daha önce belirtilen kişilerin evlerine ve kendi evine sığınanlarla silâhlarını bırakanların emniyetinde olduğunu, esir alınanların öldürülmeyeceğini ve hiç kimsenin takibata uğramayacağını bildirdi. "Demi heder edilenler" diye anılan ve Hz. Peygamber ile müslümanlara karşı düşmanlıklarıyla tanınan on kadar kişi umumi affın dışında bırakıldı. Bunlardan yakalanan üçü öldürülmüş, İkrime b. Ebû Cehil gibi bir kısmı Mekke'den kaçmış, bir kısmı da sonradan affedilmiştir.

Kâbe ve çevresi şirk alâmetlerinden temizlendikten sonra Kâbe'nin içinde iki rek'at namaz kılan Resûl-i Ekrem, Bilâl-i Habeşî'ye Kâbe'nin damına çıkarak ezan okumasını emretti (Buhârî, "Şalât", 30). Mekkeliler Hz. Peygamber'e biat edip müslüman oldular. Kendilerine esir muamelesi yapılmayarak serbest bırakılan bu kişilere "tulekâ" denilmiştir (*Lisânü'l-'Arab*, "tlk" md., Taberî, *Târîh*, III, 61; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Çur'ân*, II, 338).

Resûl-i Ekrem, fetih konuşmasında ayrıca hac ve Mekke idaresiyle ilgili hicâbe (sidâne) ve sikâye dışındaki bütün görevleri ilga ettiğini bildirdi. Bir süre Hz. Peygamber'in uhdesinde kalan iki görev, esasları yeniden belirlendikten sonra Câhiliye döneminde aynı görevleri yürütmüş olan Osman b. Talha'ya ve Hz. Abbas'a devredildi. Attâb b. Esîd Mekke valiliğine, Saîd b. Saîd çarşığı kontrol görevine getirilirken Muâz b. Cebel yeni müslüman olan Mekkeliler'e Kur'an'ı ve dinî esasları öğretmekle vazifelendirildi.

Hicretten sonra Mekke ile Medine arasında başlayan düşmanlık sona ermiş, Hicaz'da İslâm'ın üstünlüğü tesis edilmişti. Nasr sûresine ad olan "nasr" (yardım) kelimesinin bütün Araplar'a üstün gelmeye, aynı süredeki "feth" kelimesinin de Mekke'nin fethine işaret ettiği ileri sürülmüştür. Feth kelimesinin "açmak" şeklindeki anlamından hareketle İbn Abbas Mekke'nin fethine "fethü'l-fütûh" adını vermiştir. Çünkü buradaki fetih sadece

düşman elindeki bir şehrin alınmasından ibaret olmayıp Mescid-i Harâm'ın kontrolü ve Kâbe'nin fethi anlamına da gelmekte, aynı zamanda kalplerin Allah'ın dinine, İslâm kapısının bütün insanlığa açılışını ifade etmektedir. Bu sebeple Mekke'nin fethedilmesi İslâm fetihlerinin başlangıcı kabul edilmiştir (Elmalılı, IX, 6236-6237). Hadid sûresinin 10. âyetinde geçen "feth" kelimesi de Mekke'nin fethine delâlet etmekte, ayrıca İbrâhim sûresinin 13-14. âyetlerinde Mekke'nin fethedileceği ve müslümanların oraya döneceği müjdesi verilmektedir. Feth sûresi de Hudeybiye Antlaşması'na, dolayısıyla Mekke'nin fethine işaret etmektedir.

Mekke'nin savaşla mı yoksa barış yoluyla mı fethedildiği ve topraklarının ganîmet gibi dağıtılıp dağıtılmayacağı konusunda farklı görüşler vardır. Bunlardan birincisine göre fetih barış yoluyla gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber tarafından Mekkeliler'e verilen eman ve ilân edilen genel af aynı zamanda barış antlaşmasıdır. Kâbe'nin tâzim göreceği ve yüceltileceği gün olarak açıklanan fetih gününde bu antlaşmaya dayanılarak Mekke evleri ve arazisi savaşan gaziler arasında dağıtılmayıp sahiplerinde bırakılmış, hatta muhacirlerin evleri bile onları yurtlarından çıkaranların elinde kalmıştır (Nevvî, IX, 126; İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 1368-1369; *Azîmâbâdî*, VIII, 181). Erken dönem kaynaklarında yer almayan diğer görüşte Hâlid b. Velîd'in savaşmak zorunda kaldığı şehrin aşığı tarafının savaşla, yukarı tarafının barış yoluyla fethedildiği ileri sürülmektedir (Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, s. 400). Mekke'nin fethi konusunda genel kabul gören görüş ise şehrin savaşla fethedildiği, fakat Resûl-i Ekrem'in tasarrufuyla arazisinin taksim edilmediği ve halkının eman verilerek serbest bırakılmış olduğu şeklindedir (*Müsned*, I, 253; Ebû Yûsuf, s. 68-69; İbn Sa'd, II, 103-104; Taberî, *Târîh*, III, 61).

Resûl-i Ekrem Mekke'de kaldığı sürede Hacûn'da kurulan çadırda ikamet etti. Kendisine evinde kalması teklif edilince Medine'ye hicretinden sonra, henüz müslüman olmayan amcasının oğlu Akîl b. Ebû Tâlib'in evini satmış olduğuna işaret ederek, "Akîl bize ev mi bıraktı?" diye serzenişte bulundu ve şehrin fâtihi olmasına rağmen evini geri almayı düşünmedi. Hz. Peygamber, "Fetihten sonra hicret yoktur" sözleriyle (Tirmizî, "Siyer", 33) Mekke'nin fethiyle birlikte Medine'ye hicretin sona erdiğini ve bir zorunluluk

olmaktan çıktığını belirterek muhacirlerle beraber Medine'ye döndü.

Fetihten Sonra Mekke. Fetihten sonra Mekke'de köklü bir dinî hayat başladı. Sikkâye ve hicâbe dışında Câhiliye devri müesseselerini lağveden Hz. Peygamber Attâb b. Esîd'i Mekke valiliğine getirdi, Saîd b. Saîd'i çarşığı kontrolle görevlendirdi. Muâz b. Cebel'e de yeni müslüman olanlara İslâm dininin esaslarını öğretme ve imâmet işini verdi. Temîm b. Esîd'i Mekke Haremî'nin sınır taşlarının onarılıp yenilenmesiyle vazifelendirdi (Ezrakî, II, 129). 9. yılda (631) müşriklerin Mescid-i Harâm'a yaklaşamayacaklarının âyetle bildirilmesinin ardından (et-Tevbe 9/28) 10. yılda (632) Resûl-i Ekrem'in öncülüğünde düzenlenen hac için Mekke'ye sadece müslümanlar geldi. Daha sonra Mekke'ye hâkim olan halife ve hükümdarlar, bizzat kendileri hacca giderek yahut hac emîri tayin ederek her yıl Mekke'de hac merasimlerinin düzenlenmesini sağladılar.

Mekke, Hz. Peygamber dönemiyle Hulefâ-yi Râşidîn'in sonuna kadar Medine'den gönderilen valiler tarafından yönetildi. Hz. Osman'ın şehid edilmesinin ardından yeni halife Hz. Ali'ye karşı Cemal Vak'ası'yla sonuçlanan ilk muhalefet hareketinin hazırlıkları Mekke'de yapıldı. Hz. Ali'yi halife olarak tanımayan ve Hakem Vak'ası'ndan sonra muhalefetini açığa vuran Muâviye b. Ebû Süfyân'ın bütün çabalarına rağmen (Belâzürî, *Ensâb*, III, 211-212) Mekke halkı hilâfeti süresince Hz. Ali'ye bağlı kaldı. Mekke, Emevîler devrinde genellikle Medine'ye tâbi olarak ümeyyeoğulları'na mensup valiler tarafından yönetildi.

Muâviye'nin ölümünün ardından Hz. Hüseyin ve Abdullah b. Zübeyr, Muâviye'nin oğlu Yezîd'e biat etmeyerek Medine'den Mekke'ye gittiler. Yezîd'in, Medine valisinden İbnü'z-Zübeyr'in faaliyetlerini engellemesini istemesi üzerine Mekke'ye İbnü'z-Zübeyr'in aralarında anlaşmazlık bulunan kardeşi Amr'ın kumandasında bir ordu gönderildi. İki taraf arasında Zûtüvâ'da cereyan eden savaşı Abdullah b. Zübeyr kazandı ve Amr Mekke'de hapsedildi. Abdullah b. Zübeyr, Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehid edilmesinden (61/680) sonra Emevîler'e karşı açığa çıkan muhalefet etmeye başladı. Yezîd tarafından gönderilen Suriye ordusu Medine'deki Harre Savaşı'nın ardından Mekke'ye yönelerek şehri kuşattı (26 Muharrem 64 / 24 Eylül 683). Yaklaşık iki ay süren, Mekke halkının çok sıkıntılı günler geçirdiği ve Kâbe'nin mancınıklarla taş-

landığı kuşatma Yezîd'in ölüm haberi ulaşıncaya kadar (1 Rebûlâhîr 64 / 27 Kasım 683) devam etti. Şam ordusunun kumandanı Husayn b. Nümeyr'in muhasarayı kaldırdıktan sonra birlikte Suriye'ye gidip orada biat alma teklifini geri çeviren İbnü'z-Zübeyr hilâfetine Mekke merkez olmak üzere Hicaz'da ilân etti. Abdülmelik halife olunca Mekke'ye Haccâc b. Yûsuf kumandasında bir ordu gönderdi. Tâif'e ulaşıp karargâh kuran Haccâc Mekke'ye giden yolları keserek gıda sevkiyatını engelledi ve küçük müfrezelerle şehri yıpratmaya yönelik faaliyetlerde bulundu. Üç ay sonra beklediği 5000 kişilik yardımcı kuvvet gelince Mekke'yi kuşattı (Zilka-de 72 / Nisan 692). Yedi aya yakın bir süre devam eden kuşatmada mancınıklarla taş tutulan şehirde yaşanan gıda sıkıntısı İbnü'z-Zübeyr'in taraftarları arasında çözümlere sebep oldu. İbnü'z-Zübeyr'in bir huruç hareketi sırasında öldürülmesinin ardından Mekke Emevî hâkimiyetine girdi (14 Cemâziyelevvel 73 / 1 Ekim 692). İbnü'z-Zübeyr'in dokuz yıl yirmi iki gün süren iktidarına son veren Haccâc Mekkeliler'den Abdülmelik adına biat aldı. Emevîler'in sonlarına doğru ortaya çıkan Hâricîler'in İbâziyye koluna mensup Ebû Hamza eş-Şârî'nin isyanı Mekke ve Medine'ye sıçradı. 7 Zilhicce 129'da (19 Ağustos 747) 1000 kişilik bir kuvvetle Mekke'ye girip şehri kontrol altına alan Ebû Hamza burada okuduğu meşhur hutbesinde Hâricîler'in fikirlerini anlattı. 15 Cemâziyelevvel 130'da (21 Ocak 748) Vâdilkurâ'da Emevî kuvvetlerine yenilen Ebû Hamza otuz kadar yakınıyla birlikte Mekke'ye kaçtı. Medine'yi Emevî hâkimiyetine sokan Abdülmelik b. Atıyye Mekke'ye yöneldi ve Ebû Hamza ile taraf-

tarlarını öldürerek şehri yeniden Emevî idaresine bağladı.

Abbâsîler'in ilk Haremeyn valisi olan Dâvûd b. Ali, görevine Mekke'de yaşayan Emevî ailesi ve taraftarlarını cezalandırmakla başladı. 226'da (841) hac için Mekke'ye gelen hâcib ve başkumandan Eş-nâs et-Türki'nin Halife Mu'tasım-Billâh tarafından şehrin emirliğine atanması ve ikisi adına birlikte hutbe okunmasının ardından hutbelerde halifenin yanında ikinci bir isim zikredilmeye başlandı. Abbâsîler, Emevîler'in aksine Mekke'ye tayin ettikleri emirlerde Dâvûd b. Ali gibi bazı istisnalar dışında akrabalık şartı aramadılar ve Abbâsî bürokrasisinde görev yapan bazı Türkler de Mekke emirliğini üstlendiler.

Mekke, Abbâsîler devrinde özellikle Hz. Ali'nin soyundan gelenlerin öncülüğünü yaptığı muhalif hareketlerin merkezi oldu. Hz. Peygamber'in torunları Hz. Hasan ve Hüseyin'in soyundan gelen şerif ve seyyidler, hilâfetin Abbâsîler'e geçmesinden itibaren Hicaz'da hâkimiyet kurmak için girişimlerde bulundular. Medine'de 266'da (879-80) Hasenîler ile Hüseyinîler arasında mal anlaşmazlığı yüzünden çıkan ihtilâf silâhlı çatışmalara sebep olunca Hasenîler Mekke'ye gitmek zorunda kaldı. Mekke, İhşidîler zamanına kadar bazı kısa dönemler dışında Abbâsîler'e bağlılığını sürdürdü. Karmatîler, 317 (930) yılında hac mevsiminde Mekke'ye baskın düzenlediler ve çok sayıda hacıyı katlederek Hacerülesved'i beraberlerinde götürdüler. Mekke'de sürekli olarak güçlenen Hasenîler, Karmatîler'in çekilmesinden (339/950-51) ve 331-358 (943-969) yılları arasında Abbâsî halifeleriyle



Mekke'de Kâbe ve çevresinin XX. yüzyılın ilk yarısındaki görünüşü

birlikte adlarına hutbe okunan İhşîdîler'in sukutundan sonra şehrin idaresini ele geçirmek için çaba göstermeye başladılar. Hz. Hasan'ın dokuzuncu kuşaktan torunu Ca'fer b. Muhammed'in Mekke'yi hâkimiyeti altına alıp hutbeyi Fâtımîler adına okutmasıyla (358/969) şehir Abbâsîler'in kontrolünden çıktı (Fâsî, *Şifâ'ü'l-garâm*, II, 306; Sincârî, II, 211). Ca'fer'in Mekke'ye hâkim olmasından itibaren halifenin yanında Mekke'nin yerel yöneticileri olan şeriflerin adının hutbelerde anılması âdet haline geldi.

Abbâsîler'in ikinci devrinden itibaren İslâm dünyası artık tek bir devletin idaresi altında değildi. Yeni kurulan devletler de Mekke'ye hâkim olarak İslâm dünyasının liderliğini üstlenmek istiyorlardı. Hicaz hâkimiyeti için yapılan rekabetten en iyi şekilde yararlanan Hasenîler, iktidarlarının devamına imkân veren devletlerle birlikte hareket edip Mekke'deki hükümlerini pekiştirdiler. Bu dönemde ekonomik yönden bağlı bulunduğu Mısır'a siyasi olarak da bağlanan Mekke, Mısır'a hâkim olan devletlerle İslâm dünyasında kurulan diğer devletler arasında rekabet konusu haline geldi. Fâtımîler, Abbâsîler'le doğrudan çatışmaya girmek yerine -fiili hâkimiyet Haremeyn'de adına hutbe okunan kimseye ait olduğundan-Hicaz'a hâkim olmanın yollarını arıyorlardı. 368-462 (978-1070) yılları arasında Mekke'de hutbeler Fâtımîler adına okundu (İbn Fehd, II, 473). Bazı Yemen hükümdarları da Mekke üzerinde hükümler talebinde bulundular. 6 Zilhicce 455'te (30 Kasım 1063) Mekke'yi ele geçiren Yemen Suleyhî Hükümdarı Ali b. Muhammed halka çok miktarda erzak sevk ederek halka ihşanlarda bulundu ve hutbeleri Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh ile kendi adına okuttu (*a.g.e.*, II, 468). Suleyhî'nin öldürülmesinden sonra (459/1067) Mekke yeniden Abbâsîler'e bağlandı (İbn Kesîr, XII, 102). Fâtımîler'in Mekke hâkimiyetiyle birlikte ezan başta olmak üzere şehirde Şîa mezhebinin âlâmetleri yaygınlaştı ve ilk defa bu dönemde Mekke'ye gelen hacılardan vergi alınmaya başlandı (Ahmed Sibâî, s. 197). Zaman zaman kaldırılan bu vergiler Mekke'yi yöneten şeriflerin en önemli gelir kaynaklarından.

Abbâsîler'in zayıflaması ve Fâtımîler'in Haremeyn'e hâkim olması üzerine Selçuklular, Mekke emîrlerini kendilerine bağlamak ve şehri yeniden Sünnî hâkimiyetine sokmak için mücadele ettiler. Bu çabalar sonucunda Mekke Emîri Ebû

Hâşim Muhammed b. Ca'fer, 462 (1069-70) yılında oğlunu ve elçisini Sultan Alparslan'a yollayarak hutbenin Fâtımîler adına okunmasına son verip Abbâsî Halifesi Kâim-Biemrillâh ile kendisi adına okuttuğunu bildirdi. Bunun üzerine Alparslan Mekke emîrine kıymetli hil'atler ile 30.000 dinar gönderdi, ayrıca yıllık 10.000 dinar tahsisat bağladı. Sultan Melikşah zamanında da Mekke'deki Sünnî hâkimiyeti kesintilerle devam etti (bk. Mekke Emirliği).

Mekke, Selâhaddin-i Eyyübî'nin kardeşi Turan Şah'ın gayretleriyle Fâtımî hâkimiyetinden çıktı ve hutbe 569 (1174) yılından itibaren Abbâsî halifelerinin yanı sıra Nüreddin Mahmud Zengî adına okunmaya başladı (Fâsî, *Şifâ'ü'l-garâm*, II, 366-367). Eyyübîler devrinde Şâfilik Mekke'de hâkim mezhep haline geldi ve ilk defa "hâdimü'l-Haremeyn" sıfatını kullanan Selâhaddin adına kardeşi Tuğtegin b. Eyyüb tarafından sikke bastırıldı (581/1185; İbn Fehd, II, 553). Ayrıca Selâhaddin hac için Mekke'ye gelenlerden kişi başına alınan 7,5 Mısır dinarı vergiyi kaldırdı. Mekke emîrine her yıl daha fazla yardım göndererek Mısır ve Yemen'de iktâlar oluşturdu. Mekke'de Eyyübî hâkimiyeti, bazan Yemen hükümdarları adına hutbe okunması veya Mekke şeriflerinin bağımsız hareket etme arzuları yüzünden kesintiye uğramakla birlikte 650 (1252) yılına kadar sürdü.

I. Baybars'ın, Moğol istilâsıyla ortadan kaldırılan Bağdat Abbâsî hilâfetini Mısır'da yeniden kurmasıyla Mekke Emirliği Memlûkler'e bağlandı. Mekke emîrleriyle iyi ilişkiler kuran Memlûk sultanları, Mekke'de hâkimiyetlerini pekiştirince hutbelerde bazan aralarında dostluğun geliştiği Altın Orda hanlarının isimlerinin kendilerinden sonra zikredilmesine izin veriyorlardı. Babası Olcaytu'nun ardından İlhanlı tahtına çıkan Ebû Said Bahadır Han'ın Memlûkler ile yaptığı antlaşmanın şartları arasında İlhanlı hacılarının Mekke'ye girmesine izin verilmesi, hac mevsimlerinde şehirde her iki hükümdarın sancağının dikilmesi ve hutbede İlhanlı sultanının adının Memlûk sultanından sonra zikredilmesi bulunuyordu (İbn Haldûn, V, 927).

Memlûkler devrinde her yıl Mekke'ye gönderilen yardımlar artarak devam etti. Kıtlık veya güvenlik sebebiyle yardımın ulaşmaması fiyat artışlarına sebep oluyordu. Memlûk sultanları Mısır, Suriye ve Anadolu'da bulunan birçok arazi ve köyü Haremeyn halkına vakfederek buralar-

dan elde edilen mahsulü "zahîre" adıyla Mekke ve Medine'ye gönderdiler. Vakıflara bakan Dîvânü'l-ahbâs'ın üç bölümünden biri olan el-evkâfû'l-hükmiyye Mekke ve Medine emlakını idare etmekle görevliydi. Ayrıca Memlûk sultanları, beytümâle Mekke için özel tahsisat ayrılarak Mekke emîrlerinin hacılardan aldıkları vergilerin kaldırılmasını sağlamaya çalıştılar (İbn Fehd, III, 302-303). Kâbe'ye 664 (1266) yılında ilk defa mahmil ve örtü gönderen I. Baybars'tan sonra Muhammed b. Kalavun ve Sultan Kayrtbay hac için Mekke'ye gidip buradaki halka çeşitli ihşanlarda bulundular.

İmar Faaliyetleri. Câhiliye devrinde Kusa, dağınık halde yaşayan Kureyş'in kollarını Mekke'de iskân ederek şehirde yerleşik hayatı başlattı. Ma'lât ve Mesfele olmak üzere iki bölümden oluşan Mekke'nin içine yerleştirilenlere "Kureyşü'l-bitâh", şehrin dışında iskân edilenlere de "Kureyşü'z-zevâhir" adı verildi. İslâm'ın ilk yıllarında Mekke'de Kâbe merkezli olarak kurulmuş on iki kadar mahalle vardı. Kâbe'yi kuşatan ve Hz. Ömer zamanında etrafı duvarla çevrilen Mescid-i Harâm Mekke'deki hayatın bütün fonksiyonlarının yerine getirildiği bir merkez haline geldi, zaman içinde yapılan bakım ve onarımlarla da genişletilip güzelleştirildi.

Hulefâ-yi Râşidîn döneminin sonlarında ve Emevîler devrinde Mekke'de daha önce yerleşimin olmadığı yerlere evler inşa edilmeye başlandı. Muâviye b. Ebû Süfyân'ın, Hz. Peygamber'in Mekke evlerinin alınıp satılmasını ve kiraya verilmesini onaylamamasına rağmen (Fâkihî, III, 243-252) şehirde çok sayıda mülk satın alması ve önemli bir yapılaşma hamlesi başlatması tartışmalara yol açtı. Ona karşı çıkanlar, Resûl-i Ekrem'in uygulamasını delil gösterip Mekke'nin sadece hac ibadetinin yapılabileceği bir şehir olarak kalması gerektiğini söylüyorlardı. Mekke'nin yerlileriyle hac için dışarıdan gelen müslümanların Kâbe'yi ziyaret konusunda eşit haklara sahip olmaları da (el-Hac 22/25) bu görüşü destekliyordu. Ancak Muâviye mülk edinmekle kalmadı, ayrıca şehirde yeşil alanlar oluşturdu, kuyu ve kanallar açtırdı (Ezrakî, I, 113; Fâkihî, III, 226). Abdülmelik b. Mervân ile oğlu Velîd ve Abdullah b. Zübeyr tarafından Mekke'de bazı düzenlemeler yapıldıysa da Emevî devrinin ikinci yarısında hizmetler önemli ölçüde azaldı. Mekke Abbâsîler zamanında Ebû Ca'fer el-Mansûr, Muhammed el-Mehdî, Hârûnürreşîd, Mu'tasım-Billâh, Mu'tazîd-Billâh gibi halifeler dö-

neminde Suriye ve Mısır'dan getirilen usta ve malzemelerle Mescid-i Harâm merkez olmak üzere yeniden düzenlendi. Memlûk sultanları da Mekke'deki birçok yapıyı yeniledikleri gibi IX. (XV.) yüzyıl boyunca çok sayıda inşaat projesi geliştirdiler (Faroqhi, s.31; Mortel, XXXII/2 [1989], s. 279 vd.).

Mekke'nin coğrafi konumu itibarıyla sık sık mâruz kaldığı ve özellikle Kâbe'yi tehdit eden su baskınlarının yol açtığı zararın en aza indirilmesine yönelik tedbirler şehirleşmeye paralel olarak arttı. Câhiliye devrinde yapılan bentlerle sellerin önüne geçilmeye çalışılırken Hz. Ömer zamanından itibaren de çeşitli düzenlemeler gerçekleştirildi (Ezrakî, I, 158-160; II, 166-171; Fâkihî, III, 103-111; Belâzürî, *Fütûh*, s. 76-78).

Abbâsîler döneminden itibaren hac mevsimlerinde Mekke'ye gelenlerle burada mücâvir olanların ikamet etmeleri için ribâtlar inşa edilmeye başlandı. Mekke'de ilmî ve fikrî hayatın gelişmesine büyük katkısı olan bu yapılar Eyyûbîler ve Memlûkler devrinde yaygınlaştı. Eyyûbî ve Memlûk devlet adamları ile şerifler ve özellikle hükümdar eşleri Mekke'de bazı evleri satın alarak ribât haline getirdiler (Fâsî, *Şifâ'ü'l-ğarâm*, I, 527-537; İbn Fehd, II, 544; III, 31). Mescid-i Harâm'ın kuzeyinde Abbâsî Halifesi Müstansır-Billâh tarafından yaptırılan, 759 (1358) ve 816'da (1413) tamir ettirilen bîmâristânın vakfiyesi 628 (1231) tarihlidir (Fâsî, *Şifâ'ü'l-ğarâm*, I, 538; İbn Fehd, III, 507-508). Fâsî Memlûkler devrinde Mekke'de biri hanımlara ait sekiz adet umumi hamamın bulunduğunu, bunlardan birinin kullanılmadığını kaydeder (*Şifâ'ü'l-ğarâm*, I, 559-561).

Mekke, Arap yarımadasında su kaynakları bakımından fakir olan yerleşim birimlerinin başında gelir. Kâbe'nin yapıyla birlikte su ihtiyacını karşılamak için kuyular açılmıştır. Hz. İbrâhim'in, eşi Hâcer ve oğlu İsmâil'i Mekke'ye getirmesinden sonra bulunan Zemzem Kuyusu şehirdeki en önemli su kaynağı olma özelliğini günümüzde de sürdürmektedir. Cürhümlüler'in Mekke'yi terkederken kapatıkları Zemzem Kuyusu, Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib tarafından yeniden açılmıştır. Mekkeliler, su ihtiyaçlarını bu kuyudan başka dağların eteklerinde oluşan pınar ve havuzlardan karşılıyorlardı. İslâm'dan sonra yeni kuyular açılıp eskileri islah edilirken Mekke dışından kanallarla şehre su getirildi. Şehrin su sisteminde yapılan düzenlemeler sadece Ha-

rem bölgesiyle sınırlı kalmadı, başta Ararat olmak üzere diğer yerlerde de yeni su kaynakları bulundu. Hârûnürreşid'in hanımı Zübeyde tarafından 213'te (828) 1,7 milyon miskal altın harcanarak Tâif yolu üzerindeki Tâd dağının eteğinden çıkan su Ararat'a getirilmiş, burada yapılan havuz vasıtasıyla çevreye taksim edilmiş, kalan su kanallarla Mekke'ye ulaştırılmıştır. Çeşitli dönemlerde harap olan bu tesis birçok defa onarılarak yenilenmiştir (bk. AYNİZÜBEYDE). Mekke'de imar faaliyetlerinde bulunan Zengîler'in ünlü veziri Cemâleddin el-İsfahânî Ararat'a bir su hattı döşetti, Mescid-i Hayf'ı tamir ettirdi. İlhanlılar'dan Ebû Said Bahadır Han'ın veziri Emîr Çoban, 726'da (1326) Huneyn tarafında Aynibâzân denilen suyu büyük kuraklığın yaşandığı bir zamanda Mekke'ye getirtti (İbn Kesîr, XIV, 128). Mısır sultanları bundan hoşlanmamakla beraber döşenen boru hattının yanına yeni bir hat ilâve ettirdiler (Faroqhi, s. 30).

İlk dönem Abbâsî halifeleri, Mekke-Kûfe güzergâhında dinlenme yerleri ve haberleşme kuleleri inşası başta olmak üzere ulaşım ve haberleşmeyi kolaylaştıracak çeşitli faaliyetlerde bulundular. Bağdat başşehir olunca (149/766) yeni hilâfet merkeziyle Mekke arasında bir bağlantı kurularak Mekke-Kûfe yolu kuzeye doğru uzatılıp 3 milyon dinar harcanarak Bağdat'a bağlandı, bu yol daha sonra Nizâmülmülk ve Büveyhî Hükümdarı Adudüdde'le tarafından tamir ettirildi. 834'te (1430-31) Emîr Şâhin Mekke-Kahire yolu üzerinde bazı düzenlemeler yaptı ve dinlenme yerleriyle su sistemini onarttı (İbn Fehd, IV, 55).

İlim ve Kültür Hayatı. Mekkeliler'in İslâm'dan önceki dönemde kendi kabilelerine ait bilgileri yazdırarak muhafaza ettikleri bilinmektedir. Mekkeliler'e okuma yazma öğreten Kureyşli Harb b. Ümeyye, kardeşi Süfyân, Ebû Kays b. Abdümenâf, Abdullah b. Cüdân ve Bişr b. Abdümelik gibi şahıslar yazıyı Hire'de öğrenmişlerdi. Kûfî yazının aslı olan ve Mekke'de "hattü'l-Hîrî" adıyla bilinen bu yazı Hicaz'da Mekkeliler vasıtasıyla yaygınlaşmıştı. Hz. Peygamber'in bi'setin ilk yıllarında İslâmîyet'i tebliğ etmek ve Kur'an öğretmek için kullandığı Dârülerkam'ın Mekke'nin ilk eğitim merkezi olduğu söylenebilir. Bi'setten sonra inen Kur'an âyetlerinin yazılması, Resûl-i Ekrem'in örnek uygulamaları, Vedâ haccından sonra yaptığı meşhur konuşma Mekke'de köklü bir ilim geleneğinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Mekke'de Hz. Peygamber tarafından başlatılan ilmî faaliyetler sahâbî ve tâbiîn dönemlerinde devam ettirilmiş; tefsir, hadis, fıkıh, dil ve tarih (siyer ve megâzî) gibi ilimlerin tedvinine en büyük katkı Mekke'de yetişen âlimler tarafından sağlanmıştır. Bunlar arasında Abdullah b. Abbas'ın ayrı bir yeri vardır. Tefsir, hadis, fıkıh, siyer ve megâzî, Arap dili ve edebiyatı alanlarında dönemdeki ulemânın başında gelen İbn Abbas bu ilimlerin Mekke'de ekolleşmesini sağlamıştır. Mekke tefsir ekolünün önemli temsilcileri arasında Saîd b. Cübeyr, Mücâhid b. Cebr, İkrime el-Berberî, Tâvûs b. Keysân, Amr b. Dînâr ve Atâ b. Ebû Rebâh sayılabilir. Mekke kıraat imamı olarak tanınan Ebû Ma'bed İbn Kesîr'in kıraat silsilesi Mücâhid b. Cebr, İbn Abbas ve Übey b. Kâ'b ile Zeyd b. Sâbit yoluyla Resûlullah'a ulaşır. Onun talebelerinin talebelerinden olan Bezzî ve Kunbül'ün rivayetleriyle bu kıraat yaygın hale gelmiştir. Mekke'de tefsir ilmiyle uğraşan âlimler yine İbn Abbas tarafından oluşturulan geleneğin bir devamı olarak hadis, fıkıh, siyer ve megâzî, Arap dili ve edebiyatı alanlarında da çalışmışlardır. İbn Cüreyc, İbn Uyeyne, Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, Hasan b. Ali el-Hulvânî, Ali b. Abdülazîz el-Begavî bu âlimlerin arasında sayılabilir. Humeydî'nin Mekke'de kaleme aldığı eser hadis alanındaki ilk müsnedlerdendir. Mekke'de Hz. Âişe tarafından başlatılan hanımların ilimle meşgul olması faaliyeti sonraki dönemlerde de devam ettirilmiştir. Hadis alanında çalışmalarıyla tanınan kadınlardan Kerîme bint Ahmed Mekke'ye mücâvir olarak yerleşmiş ve *Şahîh-i Buḥârî* rivayetiyle ün kazanmıştı (İbnü'l-Esrî, X, 69; Fâsî, *el-İḥdâ's-şemîn*, VI, 438). Mekke'de Memlûkler devrinde çeşitli âlimler yetiştiren Taberî, Kastallânî, Fâsî, İbn Fehd, İbn Zahîre, Nüveyrî, Mürşidî ve Zirvî gibi aileler temayüz etmiştir.

Hz. Peygamber'in öncülüğünde başlatılan ve daha sonra sürdürülen ilmî faaliyetlerle Mekke, İslâm dünyasının en önemli eğitim ve kültür merkezlerinden biri haline gelmiştir. Hac merasimleri İslâm dünyasından gelen âlimler için bir görüşme vesilesi oluyordu, şehrin ilmî hayatı hac mevsiminde büyük canlılık gösteriyordu. Mekke, Hicaz'ın siyasi olaylara yön vermedeki önceliğini kaybetmekle birlikte İslâm'ın ilk yıllarına ait hâtıraları yaşatmasından dolayı kültürel alanda üstünlüğünü her zaman korumuştur. Mekke'de İslâm'ın erken döneminden itibaren oluşan bu kültürel canlılığın sonucu

olarak dinî ilimlerde yetkin âlimlerin yetişmesi, şehri İslâm dünyasının diğer bölgelerinde yaşayan âlimler için bir merkez haline getirmiştir. Ortaçağ'da birçok âlim ve edip meslek hayatlarının başlarında hac için Mekke'ye geliyordu. Bu âlimlerden bazılarının Mekke'de ders okumaları İslâm dünyasında tanınmalarına vesile olmuştur.

Mekke'de ilim hayatının canlı kalmasında Mescid-i Harâm'da kurulan ilim hâkaları, kütâblar, şehre yerleşen âlimler, ribâtlar, sayıları arttırılan kütüphane ve medreseler, bunların etrafında canlanan tasavvufî düşünce önemli rol oynamıştır. Abbâsiler devrinin ikinci yarısından itibaren inşa edilmeye başlanan medreselerin sayısı Zengîler, Eyyûbîler ve Memlûkler zamanında süratle çoğalmıştır. Selâhaddin-i Eyyûbî'nin Aden valisi Osman b. Ali ez-Zencîlî, Mekke'de 579'da (1183) Hanefî mezhebine göre eğitim yapan Zencîliyye, İkbâl b. Abdullah eş-Şerâbî de 641'de (1243-44) çok sayıda kitap vakfederek Şerâbiyye medreselerini kurmuşlardır. Yemen Sultanı Ali b. Dâvûd'un 739'da (1338-39) yaptırdığı, Şâfiî mezhebine göre eğitim veren Mücâhidiyye, Bengal Sultanı Ebû'l-Muzaffer Gıyâseddin A'zamşah'ın inşa ettirdiği Gıyâsiyye, Kadı Abdülbâsıt'ın 836'da (1432-33) tamamlattığı, dört mezhebe göre eğitim yapan Mescid-i Harâm'ın kuzeyindeki Bâsıtiyye, Memlûkler döneminde açılan meşhur medrese-

ler arasında sayılabilir. Memlûk Sultanı Kayıtbay tarafından yaptırılan, sultanın 884 (1480) yılındaki haccından sonra törenle açtığı, dört mezhebe göre eğitim veren, ribâtı, kütüphanesi ve kütâbı bulunan Kayıtbay Külliyesi şehrin en önemli öğretim merkezi olma özelliğini uzun süre korumuştur.

Şehirde yer alan kütüphanelerin en eskisi, daha çok Kur'an ve Mekke üzerine yazılan kitaplardan oluşan Mescid-i Harâm Kütüphanesi'dir. Bunun dışında medrese ve ribâtların içinde kurulan bazı özel kütüphaneler de mevcuttu. Ali b. Yûsuf b. Eyyûb 594 (1198) yılında yaptırdığı Rebi' Ribâtı'nda bir de kütüphane tesis etmişti. İbn Cübeyr, Harem-i şerif'in Mâlikî imamının evinde bu mezhebe ait kitapların bulunduğunu kaydeder (*er-Rihle*, s. 72).

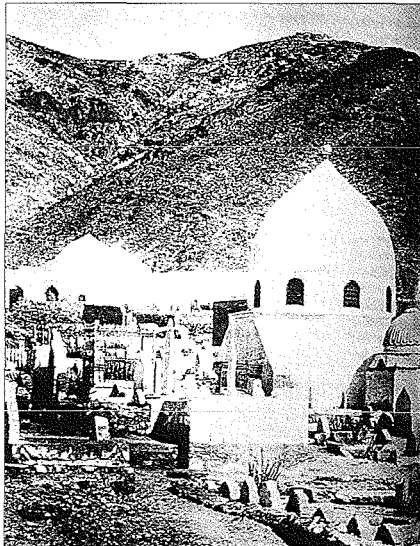
Emevîler döneminde İslâm dünyasındaki kültürel değişimin bir sonucu olarak Medine ve Mekke'de de şiir ve mûsiki alanında gelişmeler olmuş, bedevî hayatın kaba ve sert duygularının yerini ince ve sade ifadeler almaya başlamıştır. Arap mûsiki tarihinde önemli yeri olan Mekke halkının gelenekleri fetihlerden sonra karşılaşılan kültürlerle yeni bir sentez ortaya çıkarmıştır. Emevîler devrinde yaşayan İbn Miscah, İbn Süreyc, İbn Muhriz ve Garîz Arap mûsikisinin dört temel taşı olarak nitelendirilir (*DİA*, XX, 366).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-Arab, "mkk", "bkk", "tlk", "elf" md.leri; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef* (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, V, 83-85, 374-378; *Müsned*, I, 253, 259, 277, 356; II, 103, 538; III, 165, 410; IV, 32, 305, 363; Buhârî, "Hac", 39-41, "Müsâkât", 10, "Enbiyâ", 9, "Menâkıb", 11-12, "Menâkıbü'l-enşâr", 28-30, "Megâzî", 35, 43, 46-52, 54, "İlim", 39, "Şalât", 4, 30; Müslim, "Hac", 37-38, 69, 398-404; Ebû Dâvûd, "Harâc ve'l-imâre ve'l-fee", 25, "Diyât", 18, "Cihâd", 117; Tirmizî, "Tefsîr", 34, "Siyer", 33, "Hac", 47; Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc* (nşr. Muhibbuddin el-Hatîb), Kahire 1396, s. 63-65, 68-69, 223; Vâkıdî, *el-Megâzî*, II, 780-871; III, 873-909; İbn Hişâm, *es-Sire* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Kahire 1987, I, 131-133, 143-144; II, 5-18; III, 286; IV, 6-7, 29-81; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Ervâl* (nşr. M. Halîl Herrâs), Beyrut 1986, s. 69-73, 119-120, 185, 236-248; İbn Sa'd, *et-Tabakât* (nşr. M. Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 41, 58, 103; II, 102-110, 112, 116-117; V, 110-112, 141; Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh* (Zekkâr), s. 3, 52-55, 60, 198, 308, 314; ayrıca bk. İndeks; Ezrakî, *Ah̄bârü Mekke* (Melhas), I, 32-34, 43, 57, 58-59, 80-82, 85-86, 89, 103-117, 120-132, 136, 158-160, 196-198, 201-204, 265-267, 274-275, 281-282; II, 121-126, 129, 160-171; ayrıca bk. tür.yer.; Fâkihî, *Ah̄bârü Mekke* (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/1986-87; I, 367-368; II, 280 vd.;

III, 103-114, 207-209, 226, 243-252, 259-262; IV, 50-56; V, 213-214, 234; ayrıca bk. İndeks; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 58-62; Belâzürî, *Fütûh* (Fayda), s. 50-79, 682-684, 691-694; a.m.lf., *Ensâb* (Zekkâr), I, 449-461; II, 27, 279-280; III, 211-212; V, 14, 361-362; VI, 13; IX, 289-291, 401, 403-404, 412; X, 79, 184; XI, 53, 108, 122; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), II, 283; III, 24, 42-66, 69, 73; V, 344; VI, 440; VII, 374-375; ayrıca bk. İndeks; a.m.lf., *Câmî'ü'l-beyân*, V, 201-202; XXX, 432; *Mes'ûdî*, *Mürûcû'z-zeheb* (Abdülhamîd), II, 58-59; IV, 137; İstahîrî, *Mesâlik* (de Goeje), s. 3; İbn Havkal, *Şüretü'l-arz*, s. 18-19; Hâkim, *el-Müstedrek* (Atâ), III, 8, 312, 315, 489; İbn Abdüber, *el-İstî'âb* (Bicâvî), I, 150; II, 621; III, 1082; IV, 1703; Nâsır-ı Hüsvre, *Sefernâme* (trc. Yahyâ el-Haşşâb), Beyrut 1983, s. 113-114, 134-136; Bekrî, *Mu'cem*, I, 5; İbn Cübeyr, *er-Rihle*, Beyrut, ts. (Dârü's-şarki'l-Arabî), s. 46-49, 63-64, 72, 106-109; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 177; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 23, 41; X, 61, 69, 97-98; Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII, 3-4, 58; XVI, 261; Nevevî, *Şerhu Müslim*, IX, 126; Muhibbuddin et-Taberî, *el-Kurâ li-kâsıdî Ümmi'l-kurâ* (nşr. Mustafa es-Sekkâ), Kahire 1390/1970, tür.yer.; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd* (trc. Muzaffer Can), İstanbul 1990, III, 1367-1370; İbn Battûta, *er-Rihle* (nşr. Ali el-Muntasır el-Kettânî), Beyrut 1405/1985, I, 162, 180-186, 240, 265-269; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 270; IV, 277-321; VIII, 242, 253 vd., 334 vd.; XI, 171 vd., 237, 295, 357, 361, 364, 365; XII, 96, 102, 105, 108, 267, 320, 326; XIII, 107; XIV, 128; a.m.lf., *Tefsîrü'l-Kur'an*, İstanbul 1986, II, 338; Zerkeşî, *İ'lâmü's-sâcid bi-ahkâmî'l-mesâcid* (nşr. Eymen Sâlih Şa'bân), Beyrut 1995, s. 53-56; İbn Haldûn, *el-İber*, IV, 103; V, 927; Fâsî, *el-İkdû's-şemîn*, tür.yer.; a.m.lf., *Şifâ'ü'l-garâm* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 23-105, 415-429, 505, 523-561; II, 306, 366-367, 418-420, 523-537; Makrîzî, *el-Hıtaf*, I, 257-258; a.m.lf., *İmtâ'u'l-esmâ'* (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire, ts., s. 357-401; İbnü'z-Ziyâ el-Mekkî, *Târîhu Mekketel-müşerrefe ve'l-Mescidil-Harâm ve'l-Medinetil-ş-şerife ve'l-kabri'ş-şerif* (nşr. Alâ İbrâhim el-Ezherî – Eymen Nasr el-Ezherî), Beyrut 1418/1997, tür.yer.; Necmeddin İbn Fehd, *İthâfû'l-verâ a-h̄bârî Ümmi'l-kurâ* (nşr. Fehm M. Şeltût), Kahire 1404/1983, II, 497, 535, 538-539; İbn Fehd, *Gâyetü'l-merâm*, tür.yer.; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, V, 304-458; Ebû'l-Hasan es-Siddîki el-Bekrî, *ed-Düretü'l-mükellele fi fetihü Mekketel-müşerrefeti'l-mübbecele* (nşr. Muhammed Hicâzî), Kahire 1407/1987; İbn Zahîre, *el-Câmî'ü'l-latif fi fazlî Mekke ve ehlihâ ve binâ'î'l-Beyti'ş-şerif* (nşr. Ali Ömer), Port Said 1423/2003, s. 144-152, 245-284; Sincârî, *Menâ'ihu'l-kerem fi ah̄bârî Mekke ve'l-Beyt ve vü-lâti'l-Harem* (nşr. Cemîl Abdullah M. el-Misrî – Mâcide Faysal Zekeriyâ), Mekke 1419/1998, I-V, tür.yer.; Dahîlan, *Hulâşatü'l-kelâm fi beyânî ümerâ'î'l-Beledi'l-harâm*, Kahire 1305; *Mir'âtü'l-Haremeyn*, I, tür.yer.; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 494; III, 1980; VI, 4384; VII, 4559, 4894, 5076; VIII, 5824, 5927, 5933-5935; IX, 6150, 6236-6237; Azimâbâdî, *'Aunü'l-ma'bûd*, VIII, 181; G. de Gaury, *Rulers of Mecca*, London 1951, tür.yer.; Tâhir el-Kürdî, *et-Târîhu'l-kavim li-Mekke ve Beytillâhi'l-kerim*, Mekke 1965, I, 29; II, 194-196; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, IV, 5-127; ayrıca bk. İndeks; Emel Esin, *Mecca the Blessed Madinah the Radiant*, London 1974,

Mekke'nin kabristanı Cennetü'l-muallâ'nın eski bir fotoğrafı



tür.yer.; Şibîlî Nu'mânî, *İslâm Tarihi: Asr-ı Saâdet* (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1977, I, 113-115; Ahmed Ömer ez-Zeylaî, *Mekke ve 'alâkâtühe'l-hâriciyye: 301-487 h.*, Riyad 1401/1981, s. 25 vd.; Ahmed İbrâhîm eş-Şerîf, *Mekke ve'l-Medîne fi'l-Câhiliyye ve 'ah-di'r-Resûl*, Kahire 1985, tür.yer.; Subhî Abdülmün'im Muhammed, *el-'Alâkât beyne Mısr ve'l-Hicâz zemene'l-Fâtımiyyin ve'l-Eyyübiyyin*, Kahire, ts. (el-Arabî), bk. İndeks; M. J. Kister, "Mecca and the Tribes of Arabia: Some Notes on Their Relations", *Studies in Islamic History and Civilization* (ed. M. Sharon), Jerusalem 1986, s. 33 vd.; a.mlf., "Some Reports Concerning Mecca from Jâhiliyya to İslâm", *JESHO*, XV/1-2 (1972), s. 61-93; a.mlf., "On Strangers and Allies in Mecca", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XIII, Jerusalem 1990, s. 113-154; W. Montgomery Watt, *Hız Muhammed Mekke'de* (trc. Ramî Ayas - Azmi Yüksel), Ankara 1986, tür.yer.; a.mlf., *Mohammad's Mecca: History in the Quran*, Edinburgh 1988; a.mlf., *Muhammed at Medina*, Oxford 1988, s. 348-353; a.mlf., "Makka", *El²* (İng.), VI, 144-147; İbrâhîm Beydûn, *el-Hicâz ve'd-devletü'l-İslâmiyye*, Beyrut 1987, tür.yer.; P. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Oxford 1987, tür.yer.; a.mlf., "Serjeant and Meccan Trade", *Arabica*, XXXIX/2, Leiden 1992, s. 216-240; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi* (Tuğ), I, 19-30; II, 888, 889; a.mlf., *Hız Peygamberin Savaşları ve Savaş Meydanları* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1991, s. 135-153, 248; a.mlf., "el-İlâf veya İslâm'dan Önce Mekke'nin İktisâdi-Diplomatik Münasebetleri" (trc. İsmail Cerrahoğlu), *AÜİFD*, IX (1961), s. 213-222; Şevki Dayf, *eş-Şi'r ve'l-ğınâ fi'l-Medîne ve Mekke li-'aşri Benî Ümeyye*, Kahire 1990, s. 145-316; Mustafa Fayda, *Hız Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*, İstanbul 1989, s. 25; a.mlf., *Allah'ın Kılıcı Hâlid Bin Velîd*, İstanbul 1992, s. 168-184; Ârif Abdülgani, *Târîhu ümerâi Mekketel-mükerreme*, Dimaşk 1413/1992, tür.yer.; Ahmed Sibâî, *Târîhu Mekke*, Mekke 1994, tür.yer.; Suraiya Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar, Osmanlı Döneminde Hac: 1517-1638* (trc. Gül Çağalı Güven), İstanbul 1995, s. 30, 31, 32; Tarafe Abdülaziz el-Ubeykân, *el-Hayâtü'l-'ilmiyye ve'l-ictimâ'iyye fi Mekke fi'l-karneyni's-sâbi' ve's-şâmin li'l-hicre*, Riyad 1416/1996; C. S. Hurgronje, *Şaḥâhât min târîhi Mekketel-mükerreme* (trc. Ali Avde eş-Şüyûh, nşr. M. Mahmûd es-Seryânî - M. Nevvâb Mirzâ), Mekke 1419/1999, I-II; D. A. King, *World-maps for Finding the Direction and Distance to Mecca: Innovation and Tradition in Islamic Science*, London - Leiden 1999; a.mlf., "Makka", *El²* (İng.), VI, 180-187; Fazlurrahman, "Pre-foundations of the Muslim Community in Mecca", *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam* (ed. F. E. Peters), Aldershot 1999, s. 185-204; G. R. Hawting, "The Sacred Offices of Mecca from Jahiliyya to Islam", a.e., s. 244-266; a.mlf., "Al-Hudaybiya and the Conquest of Mecca", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, VIII/2, Jerusalem 1986, s. 1-23; Sâlih Yûsuf Ma'tûk, *'İlmü'l-hadîs fi Mekketel-mükerreme hilâle'l-'aşri'l-Memlûki: 648-923*, Beyrut 1421/2000; Râzî Nevâsıra, *Eşerü fethi Mekke fi edebi şadri'l-İslâm*, İrbid 2002; Casim Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, İstanbul 2003, s. 32-35; Mustafa Sabri Küçükşacı, *Cahiliye'den Emevîler'in Sonuna Kadar Haremeyn*,

İstanbul 2003, s. 16-18, 147-164, 209-212, 305; ayrıca bk. İndeks; E. R. Wolf, "The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam", *South Western Journal of Anthropology*, VII, New Mexico 1951, s. 329-356; F. M. Donner, "Muhammad's Political Consolidation in Arabia up to the Conquest of Mecca", *MW*, LXIX/4 (1979), s. 229-247; Mahmood Ibrahim, "Social and Economic Conditions in pre-Islamic Mecca", *IJMES*, XIV (1982), s. 343-358; A. Arazi, "Matériaux pour l'étude du conflit de préséance entre la Mekke et Médine", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, V (1984), s. 177-235; R. T. Mortel, "Prices in Mecca During the Mamlûk Period", *JESHO*, XXXII/2 (1989), s. 279 vd.; U. Rubin, "Meccan Trade and Qur'anic Exegesis (Quran 2: 198)", *BSOAS*, LIII/3 (1990), s. 421-428; R. Firestone, "Abraham's Association with the Meccan Sanctuary and the Pilgrimage in the pre-Islamic and Early Islamic Periods", *Le Muséon*, CIV/3-4, Louvain 1991, s. 359-387; S. Bashear, "The Images of Mecca: A Case-study in Early Muslim Iconography", a.e., CV/3-4 (1992), s. 361-377; W. Dostal, "Mecca before the Time of the Prophet-Attempt of an Anthropological Interpretation", *Isl.*, LXVIII/2 (1991), s. 193-231; H. Lammens, "Mekke", *IA*, VII, 630-636; A. J. Wensinck, "Mekke", a.e., VII, 636-643; a.mlf. - [C. E. Bosworth], "Makka", *El²* (İng.), VI, 147-152; D. S. Margoliouth, "Mecca", *ERE*, VIII, 511-514; İsmail Durmuş, "İbn Hazm", *DİA*, XX, 59; Fuat Günel, "İbn Süreyc, Ubeydullah", a.e., XX, 366.



NEBİ BOZKURT
MUSTAFA SABRİ KÜÇÜKŞACI

Osmanlı Dönemi. Türk valilerin görevlendirildiği Abbâsiler devrinden itibaren zaman zaman bağımsız olarak idare edilen, bir süre Selçuklular ve Eyyûbîler adına hutbe okunan Mekke, Osmanlılar'ın ilgisini Yavuz Sultan Selim döneminden daha önce çekmişti. Memlûkler devrinde Osmanlı padişahlarının Mekke'ye olan ilgilerinin gönderilen yardımlarla sürdüğü Mekkelî şair İbnü'l-Uleyf'in mısralarından anlaşılmaktadır (Sincârî, III, 229-230). Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethinden (Zilhicce 922 / Ocak 1517) sonra Mekke Osmanlılar'a intikal etti. Yavuz Sultan Selim Kahire'de iken Mekke ve çevresinin zaptı için asker sevketmeyi düşünmüş, ancak Mekke Emîri Şerîf Berekât'in, oğlu Ebû Nümeş başkanlığında bir heyeti Kahire'ye göndererek itaatini bildirmesi üzerine bundan vazgeçmişti. 16 ve 22 Cemâziyelâhîr 923'te (6 ve 12 Temmuz 1517) iki defa huzura kabul edilen Mekke heyeti saygıyla karşılandı. Yavuz Sultan Selim, Şerîf Berekât'in Mekke emirliğini onayladı (a.g.e., III, 226-227). Heyet Mekke'ye dönünce Şerîf Berekât, "hâdimü'l-Haremeyn" sıfatıyla andığı Yavuz Sultan Selim'in gönderdiği hil'atı giyerek onun adına hutbe okuttu, böylece Mekke'de Os-

manlı hâkimiyeti fiilen başlamış oldu (Nehrevâlî, *el-Berku'l-Yemânî fi fethi'l-'Osmânî*, s. 24-27).

Osmanlılar, Mekke'nin Memlûkler zamanındaki statüsünü değiştirmediler. Mekke emirlerine sık sık hil'at gönderip ihсанlarda bulunarak mukaddes topraklardaki asayiş sağlamaya ve bölgedeki hâkimiyeti onlar vasıtasıyla yerleştirmeye çalıştılar. Ayrıca önce Aden'i, ardından Yemen'i ele geçirmek suretiyle Kızıldeniz'i kontrol altına alıp Mekke'yi dış tehditlerden emin hale getirdiler. Hac mevsimleri başta olmak üzere Mekke'ye ulaşımın güvenlik içinde gerçekleşebilmesi için bedevî saldırılarını önlemeye yönelik çeşitli tedbirler aldılar. Haremeyn'de yaşayan halkın ihtiyaçlarının karşılanmasını öncelikli politika olarak belirlediler. Osmanlı toprakları dışındaki müslümanların Mekke'ye güven içerisinde ulaşabilmelerini sağlamak için de çaba gösterdiler. Bu amaçla Hint Okyanusu'na donanma gönderebilmek için Akdeniz'i Kızıldeniz'e bağlayan bir kanal açmayı düşündüler (7 Numaralı Mühimme Defteri, I, 351-352). Osmanlı-Safevî mücadelelerinde, şahırların Mekke'de çıkan bazı olayları açık veya gizli şekilde desteklemeleri sebebiyle özellikle savaş durumlarında İranlı hacıların Osmanlı topraklarına girmeleri yasaklandı. 962'de (1555) imzalanan Amasya Antlaşması ile İranlı hacıların Mekke'yi ziyaretine izin verildi. Ancak İran ile olan ihtilâf XVIII. yüzyılda farklı bir boyut kazandı. 1148'de (1736) İran'da iktidara gelen Nâdir Şah, beşinci mezhep olarak Ca'ferîliğin tanınması ve Mekke'de bir makam tahsis edilmesini istediye de Osmanlılar bunu reddetti.

Mekke, Osmanlı hâkimiyeti sırasında 923'te (1517) Kâbe'nin anahtarlarıyla mallarının çalınması ve Yemen'de bulunarak geri getirilmesi, hac mevsimlerinde meydana gelen olaylar, şerifler arasında nüfuz mücadelesi, 958'de (1551) Ebû Nümeş'in emîr-i hac Mahmud Paşa ile olan anlaşmazlığına benzer şekilde şeriflerle Osmanlı idarecileri arasında yetki problemlerine dayanan hadiseler, Mısır'da isyan eden Bulutkapan Ali Bey'in bir süre Mekke'yi ele geçirmesi (Safer 1184 / Haziran 1770) ve bedevî baskınları gibi bazı ufak çaplı olaylar dışında -Muhammed b. Suûd ve taraftarlarının ortaya çıkışına kadar- genellikle sakin bir dönem geçirdi. Vehhâbîler'i başlangıçta tehdit unsuru olarak düşünmeyen Mekke şerifleri, zamanla bu hareketin aleyhlerine geliştiğini ve Hicaz'daki otoritelerini sarstığını gör-

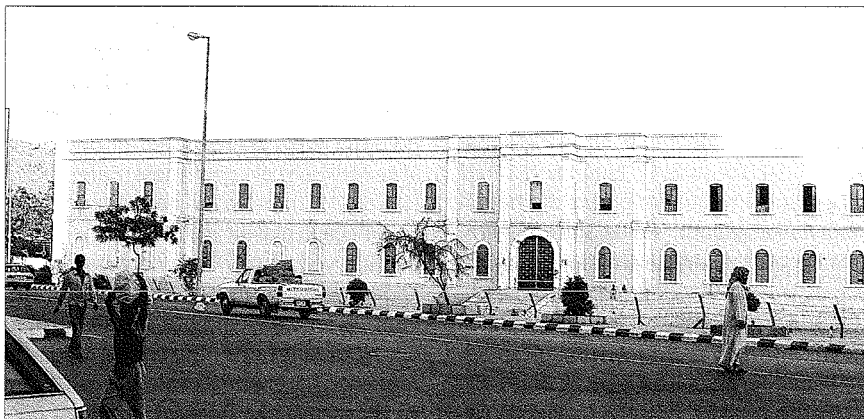
düler. Mekke Emîri Şerîf Mes'ûd b. Saîd, dört mezhebe aykırı ve yıkıcı fikirlerinden vazgeçmediği takdirde Muhammed b. Abdülvehhâb'ın katlinin vâcip olduğuna dair Mekke ulemâsından aldığı fetvayı İstanbul'a bildirdi (İzzî, vr. 208^a). İbn Abdülvehhâb ve taraftarlarının ikna edilecek halka zarar vermelerinin önlenmesini isteyen ve olayı önemsemeyen Osmanlı idaresi, Mekke şeyhülharemi Osman Paşa'dan şeriflere yardım edip bu işi çözmesini istedi. Vehhâbîler, Mekke'de düzenlenen hac törenlerini propaganda amacı için kullanmayı düşündüklerinden ulemânın fetvasına istinaden 1184'e (1770) kadar buraya sokulmadılar. Muhammed b. Suûd'dan (ö. 1179/1765) sonra Vehhâbîler'in başına geçen oğlu Abdülazîz b. Muhammed Hicaz'ı ve özellikle Mekke'yi tehdit etmeye başladı. Hac yolunun güvenliğini sarsan bu hareket, Mekke'ye gelen hacı sayısının azalmasına ve Mekke emîrlerinin önemli bir gelirden mahrum olmalarına yol açtı. Mekke Emîri Şerîf Sürûr b. Müsâid, Vehhâbîler'in tıpkı Şiîler gibi hac vergisi ödemeleri halinde Mekke'ye girebileceklerini bildirdi (1187/1773). 1189'dan (1775) itibaren de herhangi bir şart koşmadan Mekke'ye girip çıkmalarına izin vermek zorunda kaldı. 1213'te (1798) Mekke Emîri Şerîf Gâlib b. Müsâid'in yaptığı antlaşma ile Mekke Emirliği Vehhâbîler'i resmen tanıdı (Cevdet, VII, 197). 1803 Şubatında ele geçirdiği Tâif'in ardından Mekke'ye yönelen Abdülazîz'in oğlu veliahd Suûd ve taraftarları, Cidde'ye kaçan Şerîf Gâlib'in kardeşi Abdülmuîn'in ve şehrin eşrafından bazı kimselerin gayretleriyle Mek-

ke'yi işgal etti (30 Nisan 1803). Mescid-i Harâm'da mezhebine ait risâleyi okuduktan sonra şeriflerden Abdülmuîn b. Müsâid'i Mekke emirliğinde bıraktı (Çelebizâde Âsım, s. 306-307). Ardından Kâbe ve makâm-ı İbrâhim dışında Mekke'deki önemli ziyaretgâhlar tahrip edildi ve mezarların kubbeleri yıktırıldı (BA, HH, nr. 3812). Mekke'nin işgali Osmanlı Devleti'nce meşruiyetlerini sarsan bir olay olarak görüldü. Suûd'un on gün kadar kaldığı Mekke'de 200 kişilik bir kuvvet bırakarak ayrılmasını fırsat bilen Şerîf Gâlib, Cidde Valisi Şerîf Paşa'nın yardımıyla Mekke'yi kuşattı (12 Temmuz 1803) ve yirmi beş gün süren kuşatmadan sonra şehri ele geçirdi (Cevdet, VII, 212-214). Bunun üzerine Suûd, Şerîf Gâlib'in Medine'yi kendisine bırakması ve Cidde gümrüğünde taraftarlarından vergi alınmaması şartıyla Mekke'yi ona terketti. Ancak 1803 Kasımında ölen babasının yerine emirlik makamına geçen Suûd'un şehre yönelik tehdidi devam etti. 1805 yılının sonlarında Mekke'yi yeniden kuşattı. Üç ay kadar süren kuşatmanın ardından Osmanlı yardımından ümidini kesen Mekke Emîri Şerîf Gâlib emirlikte kalmak şartıyla şehri Vehhâbîler'e teslim etti (Ocak 1806). Mekke'de fiilen hâkimiyeti sona eren Osmanlı Devleti, Napolyon'un Mısır'ı işgaliyle ilgili meselelerle uğraştığı için şehri kurtarmaya yönelik ciddi tedbirler alamadı. Hicaz'daki Vehhâbî tecavüzlerini ortadan kaldırmakla görevlendirilen Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa, oğlu Tosun Paşa'yı Mekke'ye gönderdi. Medine ve çevresindeki kabileleri itaat altına alan Tosun Paşa, Mekke'ye yönelerek gizlice anlaştığı

Mekke Emîri Şerîf Gâlib'in yardımıyla şehre girdi (23 Ocak 1813). Mekke'nin kurtuluşu İstanbul ve Mısır'da törenlerle kutlandı ve Kâbe'nin anahtarının hazineye teslim edilmesinin ardından (30 Ağustos 1813) yedi gün top şenliği yapıldı (Câbî Ömer Efendi, II, 951, 977). Tosun Paşa, Medine ve Mekke'den uzaklaşmasına karşılık babasının yerine emîr olan Abdullah b. Suûd ile antlaşma yaptı. Ancak Mehmed Ali Paşa, antlaşmayı onaylamayarak oğlu İbrâhim Paşa kumandasında ikinci bir orduyu Hicaz'a gönderdi. Mehmed Ali Paşa işgalde sorumlu gördüğü, ayrıca Vehhâbîler'e karşı hatalı siyaset izlediğini düşündüğü Mekke Emîri Şerîf Gâlib'in azledilerek yerine Şerîf Yahyâ b. Sürûr'un tayin edilmesini sağladı (Şubat 1814; bk. Şânîzâde, II, 214). İbrâhim Paşa'nın Hicaz'daki faaliyetlerine başladığı sıralarda (Eylül 1816) Vehhâbîler'in Mekke'de yaptıkları tahribatın tamiri için İstanbul'dan gönderilen usta ve işçiler çalışmalarına başlamışlardı (Burckhardt, s. 170). Vehhâbîler'in Hicaz hâkimiyetine son veren İbrâhim Paşa (1818), II. Mahmud tarafından Cidde sancağı ile birlikte Habeş eyaleti valiliğine ve Mekke şeyhülharemiğine getirildi (BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 61, 10782).

Osmanlı Devleti'nin zayıflaması, Mekke emîri olan şeriflerin bağımsız hareket etme istekleri, Arap milliyetçiliği hareketinin hız kazanması ve Avrupa devletlerinin Ortadoğu'ya yönelik artan ilgileri bölgedeki denetimi gittikçe güçleştiriyordu. Osmanlı idaresi, Tanzimat'tan itibaren merkezî hükümetin etkinliğini arttıran tedbirleri süratle uygulamaya koydu. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Medine'ye ulaştırılan Hicaz demiryolunun Mekke'ye kadar uzatılmasının tasarlanması, telgraf ve telefon hatlarının döşenmesi, Süveyş Kanalı'nın açılmasından (1869) sonra merkezden düzenli asker sevkine başlanması, Mekke-Medine arasında ulaşım güvenliğinin sağlanması için 1500 kişilik bir seyir kuvveti oluşturulması, zaptiye ve jandarma alaylarının kurulması gibi pratik sonuçları da görülen merkezleşme eğiliminden amaç Mekke'de Osmanlı nüfuzunun devamını sağlamaktı. Bütün bu faaliyetler, başlangıçta ayrılıkçı ve milliyetçi hareketler yerine merkezî idareye entegrasyonu hızlandırdıysa da sonraki dönemde bazı ayrıcalıklarını ve özerkliklerini yitiren Mekke eşrafını rahatsız etti; şeriflerin siyasî etkinliklerini fırsat buldukça Osmanlı Devleti aleyhinde kullanmalarından dolayı Mekke'deki Osmanlı

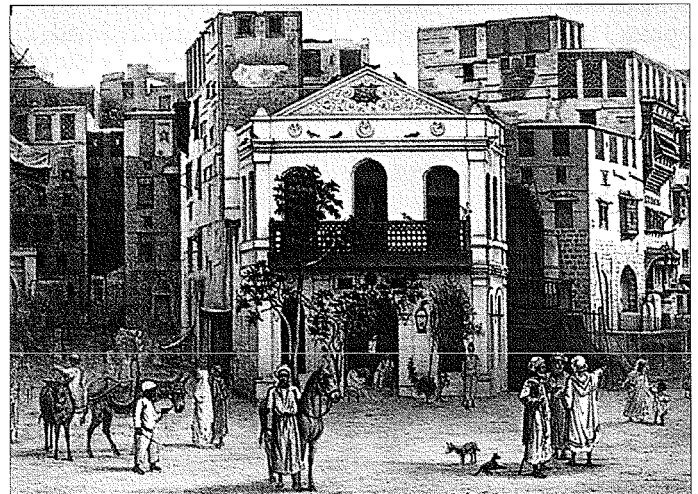
Mekke'de Osmanlı kışlası



nüfuzunun gittikçe azalmasına sebep oldu. Öte yandan Mekke halkının zorunlu askerlikten ve vergiden muaf tutulması kararlaştırıldı (Kayalı, s. 162). Hicaz demiryolunun Medine'ye ulaştırılmasının ardından Osmanlı idaresi Hicaz'daki olaylara Medine üzerinden müdahalede bulunmayı tercih etti. Mekke'de törenlerle kutlanan II. Meşrutiyet'in ilânından sonra merkezî yetki politikaları hız verilerek şehir kontrol edilmeye çalışıldıysa da Osmanlı idaresi aleyhine faaliyetler arttı. Mekke'de kurulan yerel komite mahkûmları serbest bıraktı ve şehre girişteki ayakbastı parasını kaldırıp Osmanlı Valisi Râtib Paşa'nın koyduğu deve başına vergiyi en aza indirdi (a.g.e., s. 69). Hicaz'da çok düzensiz olarak gerçekleşen 1908 seçimlerinde Mekke'den Hindistan asıllı Haneî müftüsü Abdullah Saraç mebus seçildi. Ancak Abdullah Saraç yolda iken istifa ederek geri döndü. 1909'da seçimi yenileyen Şerîf Hüseyin, oğlu Abdullah ile Hasan b. Abdülkâdir eş-Şeybî'yi Mekke mebusu olarak İstanbul'a gönderdi (BA, Dahiliye - Muhâberât-ı Umûmiyye İdaresi, nr. 69/3). Yeni hükümetin Mekke'ye yönelik ilk icraatı Râtib Paşa'nın yerine Kâzım Paşa'yı vali tayin etmesi oldu. Büyük bir Arap devleti kurmak amacıyla çeşitli faaliyetlerde bulunan ve İngilizler'in desteğiyle hareket eden Şerîf Hüseyin, Osmanlı hükümetinin Mekke'yi kontrole yönelik politikalarından rahatsızlığını açıklamaktan çekinmeyerek isyan için fırsat bekliyordu. Bu arada I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'ni paylaşmak üzere aralarında gizli antlaşmalar yapan İtilâf devletleri, Mekke'nin Osmanlılar'dan alınıp bağımsız Arap yönetimine verilmesi konusunda da anlaştı. Şerîf Hüseyin ayaklanarak (27 Haziran 1916) Cidde valisi ve diğer Osmanlı idarecilerinin faaliyetlerini engelleyip Mekke'de üstünlük sağladı ve 3 Kasım 1916'da başşehri Mekke olan Hicaz Hâşimî Krallığı'nı kurdu (Ahmed Sibâî, s. 614). Osmanlı idaresi, isyanın ardından Temmuz başında Mekke emirliğine Şerîf Ali Haydar'ı tayin ettiyse de yeni emir Mekke'ye giremediğinden görevini Medine'den sürdürmeye çalıştı. Ali Haydar Mekke'ye gitmeden emirlik unvanını iki yıl daha taşıyıp tahsisatını aldı. Şehir, Abdülazîz b. Suûd'un (Abdülazîz b. Abdurrahman b. Faysal) burayı ele geçirdiği 16 Ekim 1924 tarihine kadar Hicaz Hâşimî Krallığı'nın idaresinde kaldı. Hâşimîler'den alınan Mekke 1932'de Suudi Arabistan adı verilen devletin önemli şehirlerinden biri haline geldi.

Mekke, Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra merkezî denetimle mahallî iktidar arasındaki dengelerin değiştiği farklı bir hükümet sistemi geliştirilerek mevcut yapı aynen sürdürülmüştü. Osmanlılar şerifleri görevlerinde bırakıp Mekke içindeki yetkilerini sürdürmelerine izin verdiler, yerleşmiş kuralları mümkün olduğunca az değiştirerek devamını sağladılar. Hatta kutsal beldelere ve Ehl-i beyt'e mensup olan emir ailesine duyulan saygı dolayısıyla Mekke'deki kale ve burçlara, Osmanlı hâkimiyet alâmeti sayılan bayrağın teşhir edilmesi zorunluluğunun ortaya çıktığı Sultan Abdülazîz zamanına kadar Osmanlı bayrağı asılmadı (*Mir'âtü'l-Haremeyn*, I, 685). Mekke'de Osmanlı otoritesi, merkezî hükümetin tayin ettiği şeyhülharemlerle her yıl Mısır'dan gönderilen askerî birlik tarafından, mahallî otorite ise Osmanlı sultanının muvafakatı ile göreve gelen Mekke emiri şerifler vasıtasıyla temsil ediliyordu. Osmanlı idaresinin yerleşmesine paralel olarak bu iki görevlinin yanında Mekke'nin idarî yapısında kadî, nâzır-ı emvâl ve şurta vazifelendiriliyordu. Başlangıçtan itibaren Mekke'de Osmanlı nüfuzu, şehri korumanın yanında buradaki asayiş ve emniyeti tesise yönelik olarak tasarlanan askerî alanda görülüyordu. Fetihden sonra her yıl münâvebe ile gönderilen ve altı bölükten teşekkül eden, bazan Mekke emirleri veya şehir halkı ile itilâflar yaşayan birliğin sayısı hac dönemlerinde 2000'e kadar ulaşıyordu. Mekke emirinin emrinde çevredeki kabilelerle şehre mücâvir olarak yerleşenlerden meydana gelen bir birlik bulunur ve Osmanlı Devleti bazan bu birlikten yarımada içerisinde çeşitli askerî faaliyetlerde faydalanırdı (7 Numaralı Mühimme Defteri, I, 387-388).

Şehir Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra bütün malî ve idarî işleri Mısır beylerbeyilerine havale edildi. Mekke'nin idaresi Mısır üzerinden yürütülmekle birlikte görevliler merkezden atanırdı; idarecilerin masrafları Mısır hazinesinden ve Mekke emirlerine de pay verilen Cidde gümrük gelirinden karşılanırdı. XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Mısır'dan ayrılan Mekke bazan Mısır valisine bırakılan, Mekke şeyhülharemlîği görevinin eklendiği Cidde sancak beyinin idaresi altına giriyordu. XVII. yüzyıldan başlayarak daha çok Habeş eyaletine bağlı olarak yönetildi. XVIII. yüzyılda Cidde eyaleti valisi, Habeş beylerbeyi ve Mekke şeyhülharemi unvanlarıyla anılan, Mekke'nin yanında Cidde, Tâif ve Medine'de oturabilen vali tarafından idare edildi. Mısır eyaletinin veraset yoluyla Mehmed Ali Paşa'ya bırakılmasından sonra (1840) Mekke yeniden düzenlenen Hicaz eyaletine bağlandı. Merkezî hükümetin Mekke emirleriyle valilerin görev ve yetkilerini açık bir şekilde belirlememiş olması sık sık yetki anlaşmazlığına yol açıyordu. Vehhâbîler'in Hicaz'dan çıkarılmasının ardından Mısır beylerbeyinin nâibi olarak Mekke muhafızlığı tesis edildi (Hurgronje, I, 281). 1864 tarihli Vilâyet Kanunu'na göre yeniden teşkilâtlandırılan Hicaz eyaletinde Mekke vilâyet merkezi yapılarak şehirde belediye teşkilâtı kuruldu. 1869'da üyelerinin bir kısmı seçimle gelen, bir kısmı şehirdeki görevlilerden oluşan belediye meclisi teşkil edildi (a.g.e., I, 291-292). Daha önce Mekke'de muhtesibin işlerini kadılar, şeyhülharemler ve bina eminleri üstleniyordu. Tanzimat sonrası yapılan düzenlemede Mekke'nin sağlık ve temizlik işlerini denetleyen özel birimler ortaya çıktı. 27 Mayıs 1840 tarihli karantina



Mekke'de Osmanlı dönemine ait bir karakol

nizamnâmesiyle Mekke'de sıhhiye müfettişliği oluşturuldu.

Mekke'de mülki ve askerî teşkilatlanmanın yanında din, hukuk ve eğitim konularında da çeşitli düzenlemeler yapıldı. Şehir Osmanlı idaresine girince buraya yeni bir kadı tayin edildi. Mekke halkının önemli bir kısmı Hanefî mezhebi dışındaki mezheplere mensup olduğu için diğer mezheplerden de kadılar görevlendirildi ve Hanefî kadısı Memlûkler dönemindeki gibi şer'î mahkemenin başkanlığını yürütmeye devam etti. 1910'da Adliye Nezâreti'nin şehirlerdeki mahkemeleri yeniden düzenleme isteğine Hicaz mebusları, halkın tamamı müslüman olan mukaddes şehirler için uygun düşmeyeceği gerekçesiyle karşı çıktılar. Bunun üzerine Mekke ve Medine mahkemeleri Adliye Nezâreti'nin yetki ve sorumluluğundan çıkarılarak şeyhülislâmlık makamına bağlandı (Kayalı, s. 173). Mekke'de dini işler Mekke emîriyle iş birliği halinde bulunan şeyhülharemler, genellikle Bâbiâli tarafından Mekke âlimleri arasından seçilen dört mezhep müftüsü ve geç dönemde ortaya çıkan Harem-i şerif müdürleri vasıtasıyla yürütülüyordu.

Osmanlı devrinde Mekke'nin fizikî yapısını daha önceki dönemlerde olduğu gibi şehrin ortasında yer alan Mescid-i Harâm belirliyordu ve buranın bakım ve onarımı özel bir önem kazanıyordu. Hac törenlerine uygun özel bir çevre meydana getirme girişimi yalnız Mescid-i Harâm'la sınırlı kalmıyor ve şehrin tamamını kapsıyordu. Su şebekesi ve kamu sağlığı ile şehir içi ulaşımının sağlanması için sürekli yatırım yapıyordu. Mekke, Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra miras alınan fizikî plana sadık kalınarak Harem-i şerif merkezli olarak gerçekleştirilen sosyal ve kültürel bina kompleksleriyle yeni bir çehre kazandı. Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh'tan Osmanlı hâkimiyetine kadar bazı tamir ve düzenlemeler yapılmışsa da Mekke mi-

marî açıdan kesin şeklini, Mescid-i Harâm'a bağlı olarak yapılan düzenlemelerle II. Selim ve III. Murad dönemlerine rastlayan 1572-1581 yılları arasında aldı. Mekke'de Harem-i şerif'in çevresi dışında şehri kuşatan dağ eteklerinde yoğun bir iskân vardı. Şehrin Osmanlı öncesi dönemde yapılan surlarında zaruret olmadıkça açılmayan kuzeyde Ma'lât, güneyde Mesfele ve güneybatıda Şübeyke kapıları bulunuyordu. Osmanlı döneminde Mekke'yi korumak için sura ilâve olarak 2001'de yıktırılan Ecyâd (1781-1783), çevresinde bedevilerin yoğun biçimde yerleştiği Fülful (1800-1801) ve Hind (1806) kaleleri inşa edildi. Mekke her bakımdan canlı, nüfus ve fizikî açıdan Osmanlı medeniyetinin unsurlarını yansıtmaya başlayan bir merkez haline getirilmeye çalışıldı. Şehirde padişahlar, hânedan mensupları ve diğer ileri gelenlerle zengin vakıflar sayesinde idarî binalar, mescidler, medreseler, tekkeler, zâviyeler, ribâtlar, misafirhaneler, imaretler, karantinalar, sıhhiye idareleri ve sebiller yapıldı. Evliya Çelebi'ye göre 1083'te (1672) Mekke'de iki umumi hamam bulunuyordu. Bunlardan biri Sokullu Mehmed Paşa'nın planını Mimar Sinan'a çizdirdiği hamam, diğeri ise Sinan Paşa tarafından yaptırılan hamamdı (*Seyahatnâme*, IX, 778). Mekke'de IV. Mehmed'in zevcesi Gülnûş Sultan tarafından inşa ettirilen dârüşşifâ'nın yanında XIX. yüzyılda iki hastahane mevcuttu. Bu devirde başta Hz. Peygamber'in doğduğu ev olmak üzere İslâm'ın ilk döneminden kalan bazı mekânlar korundu. 1860'ta yapımına başlanan Mecidiye Hükümet Konağı II. Abdülhamid zamanında bitirildi. Daha sonra Safâ tepesi civarında polis noktası, kışla, gasilhane, revir, karakol, misafirhane ve postahane gibi binalarla Mekke'nin sosyal ve kültürel yapılaşması tamamlandı.

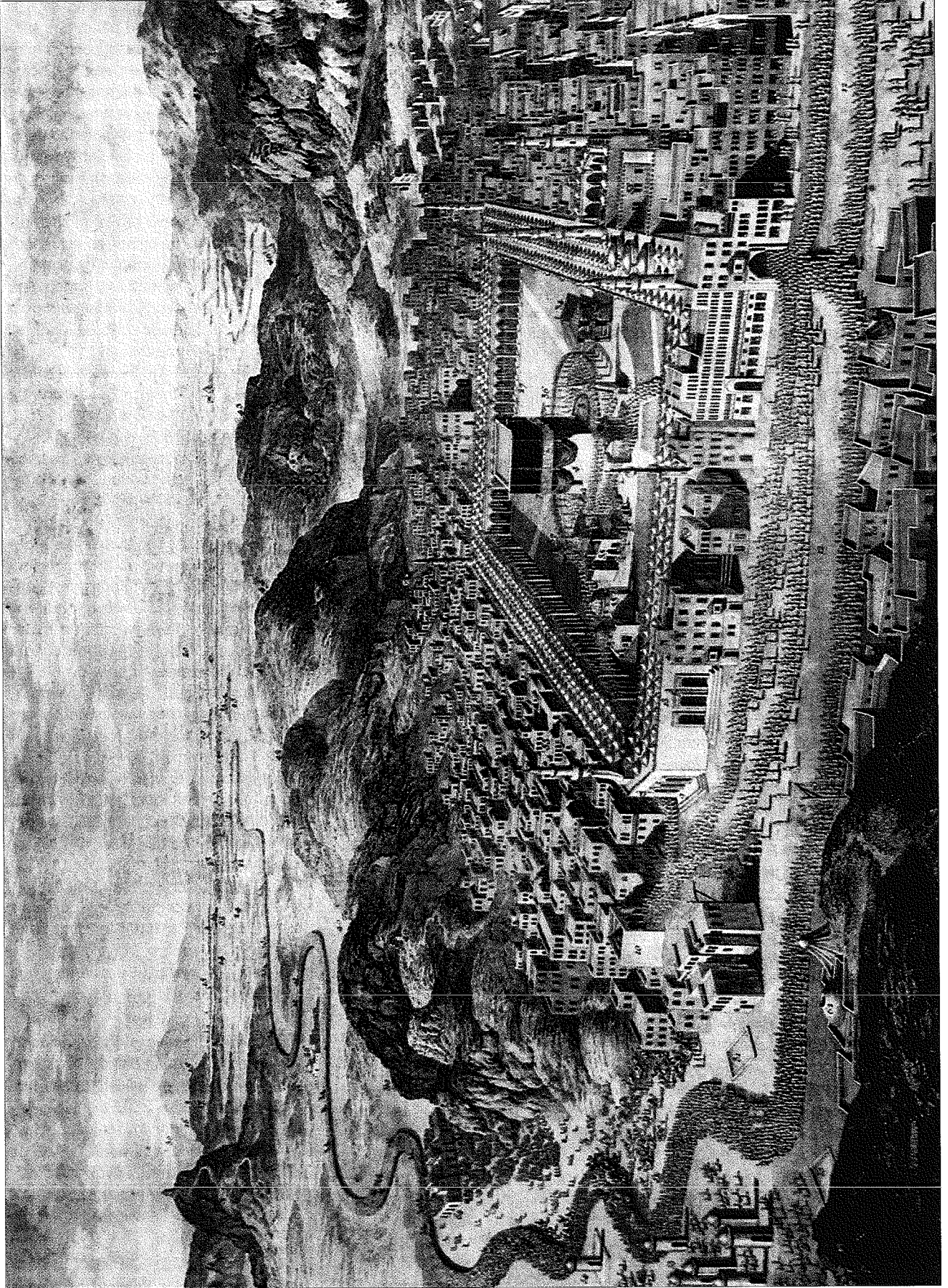
Osmanlı devrinde sel yataklarının yolları değiştirilerek Kâbe ve Mescid-i Harâm'a gelebilecek zararların en aza indirilmesi-

ne çaba gösterildi. Gerek yerli halkın gerekse hac mevsimlerinde gelenlerin su sıkıntısı çekmemesi için çeşitli tedbirler alındı. Kutsal kabul edilen ve hacılar tarafından götürülen zemzemle ilgili çalışmalar yapıldı. Mekke'nin en önemli su kaynağı olan Aynizübeyde'ye 1524-1530 yılları arasında eklenen Aynihanın kanallarıyla Mekke ve Arafat bol suya kavuşturuldu. Mekke'nin su işleriyle ilgili son çalışma, Aynizübeyde ve ona ilâve edilen Ayniza'ferân kanallarının tamirati da dahil olmak üzere 5 Haziran 1883'te 82.168 altın harcanarak gerçekleştirildi.

Mekke'nin Osmanlı dönemindeki nüfus durumu hakkında XIX. yüzyıla kadar doğrudan resmî bir tesbite dayalı bilgi bulunmamaktadır. XVI. yüzyılın sonlarında verilen tahsisatlardan şehrin nüfusu 15.000 olarak tahmin edilmektedir (Farroqhi, s. 93). Hac mevsimlerinde nüfusu ikiye, üçe katlanan Mekke'nin 1816'da 100.000'den fazla bir nüfus için uygun olduğu, ancak şehrin harap ve evlerin büyük bir kısmının boş kaldığı kaydedilir (*Travels of Ali Bey*, II, 103). XIX. yüzyılın başında 40.000 olan Mekke'nin nüfusu, Vehhâbî işgalinden sonra artan göçler, İstanbul ve Mısır'dan gelen görevlilerle 1890'da 100.000'e ulaştı (Courtellemont, s. 148). 1309 (1891-92) tarihli *Hicaz Vilâyeti Salnâmesi*'nde ise (s. 184) 110.000 rakamı verilir. 1909'da Mekke'yi ziyaret eden Betenûni tarafından verilen 50.000 Arap, 25.000 bedevî, ayrıca Buharalı, Hintli, Mağribli, Cavalı, Afgan ve çeşitli ırklara mensup olmak üzere 150.000 rakamı abartılıdır (*er-Rihletü'l-Hicâziyye*, s. 118). I. Dünya Savaşı esnasında 125.000 olarak tahmin edilen Mekke nüfusu, Şerif Hüseyin'in işyanı ve Osmanlı hâkimiyetinin sona ermesiyle 1923'te 60.000'e kadar inmişti (*EI²* [İng.], VI, 159). 1865'ten itibaren görülmeye başlanan kolera salgınları, alınan bütün tedbirlere rağmen Mekke'nin ciddi ölçüde nüfus kaybına sebep olmuştur. Mekke, Osmanlı hâkimiyetindeki toprakların çeşitli bölgelerinde yaşayan insanların gitmek istedikleri bir mekân özelliği de taşır. Müslümanların burayı tercihlerinde, mukaddes yer olmasının yanında Osmanlı Devleti'nin kutsal mekânlara yönelik siyasetiyle buraya gösterdiği ihtimam rol oynamıştır. Farklı kültürlere mensup olan ve bazan şehrin yerli halkıyla ihtilâflar yaşayan bu insanlar Mekke'ye gelirken beraberlerinde mahalî âdetlerini de taşıyarak kültürel sentez oluşumuna katkıda bulundular. Mücâvirlerle şehrin yerlilerinin kültürünün birle-



Ecyâd Kalesi



XVIII. yüzyılın sonlarında hac zamanında Mekke ve Kâbe'yi tasvir eden gravür (d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire Ottoman*, Paris 1787-1820. II, iv. 45)

şiminden mûsiki, mimari, giyim kuşam ve mutfak alanında yeni bir Mekke geleneği doğdu. Mekke'de Osmanlı öncesinde olduğu gibi bu devirde de gayri müslimlerin ikametine izin verilmedi. Bununla birlikte bazı şarkiyatçıların farklı kimlikle şehre girdikleri bilinmektedir.

Ticarî yönden fazla gelir kaynağına sahip olmayan Mekke tarıma elverişli arazi bakımından da bölgenin en fakir yeriydi; tek geliri, şehre uğrayan ticaret kervanlarıyla hac mevsimlerinde yoğunlaşan ticarî faaliyetlere dayanıyordu. Hac mevsimleri dışında ticarî canlılık görülmeyen Mekke'de bu dönemde fiyatlar artar, bazan temel ihtiyaç maddelerinin eksikliği hissedilirdi. Hac mevsimlerinde Mekke'de ticaret, Arafat dönüşü birkaç gün kalınan Mina ile şehrin içerisinde bulunan iki kapalı çarşı ve çevresindeki dükkânlar da gerçekleşiyordu. En canlı pazar, Safâ ile Merve tepeleri arasında yer alan ve Burckhardt tarafından İstanbul çarşılarına benzetilen (*Travels in Arabia*, s. 117) Mes'â caddesinde kurulurdu. Mekkeliler büyük ölçüde, vakıflar başta olmak üzere merkezî idare ile Mısır üzerinden gönderilen kaynaklardan bir tür bağışa dayanan gelirle geçimlerini sağlıyordu. Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra şehrin giderlerinin önemli bir bölümü Mısır hazinesi ve Cidde gümrük gelirlerinden karşılanmaya başlanmıştı. Mekke'ye bazan Yemen'den erzak gönderilmiş olsa da Ortaçağ'da ve Osmanlı devrinde burada tüketilen tahılın tek kaynağı Mısır'dı. Süveyş Kanalı'nı açma teşebbüsleri de donanmanın Hint Okyanusu'na inebilmesi yanında Suriye ve Anadolu'dan mal sevkini kolaylaştırılması ve Mısır'a bağımlılığın önlenmesine yönelikti. Bazan hac mevsimlerinde Mekke'nin yiyecek ihtiyacı Cidde Limanı'ndan karşılanamaz hale gelince Sevâkin ve Masavva' limanları devreye girerdi. Mekke Anadolu'nun ekonomik hayatı bakımından da önemlidir. Hac kervanlarının gidiş ve dönüşü karşılıklı mal değişimine imkân verdiğinden Mekke imalât merkezi olmadığı halde bilhassa Hindistan'dan gelen mallar başta olmak üzere kumaş, baharat, esans, kahve gibi emtianın Anadolu'ya ulaşmasında ara merkez rolünü oynuyordu. XX. yüzyılın başlarında özellikle hediyeelik eşya üretiminde gelişme sağlandı ve Mekke'de üretilerek satılan mallar yaygınlaştı. İstanbul ile Mekke arasında en önemli bağlantı noktalarından biri de Kâbe örtüleriydi. Kanûnî Sultan Süleyman zamanında sadece iç örtüler

İstanbul'da hazırlanmaya başlanmış, III. Ahmed devrinden itibaren bütün örtüler İstanbul'da dokunarak Mekke'ye gönderilmiştir. Mekkeliler'in önemli gelir kaynakları arasında hac dönemlerinde üstlendikleri rehberlik hizmetleri de bulunuyordu. "Delil" adı verilen rehberler Mekke'ye dışarıdan gelenlere kılavuzluk yaparak ihtiyaçlarıyla ilgilendirildi.

İstanbul ve Mısır'dan şehirdeki yerli halka her yıl düzenli olarak gönderilen surre, cevâlf, cerâye, Cidde gümrük gelirlerinin bir kısmı ve doğrudan merkezî idare ile vakıflardan yollanan tahsisatlar gibi çeşitli şekillerde para ve mal aktarılırdı. Mekke'nin sürekli sakinlerinin ihtiyaçlarını karşılamak için Mısır'da Eyyübî ve Memlük dönemlerinden kalan vakıflar aynen muhafaza edildi. Anadolu, Suriye, Kıbrıs ve Balkanlar'da bunlara yenileri eklendi. Kanûnî Sultan Süleyman'dan itibaren Haremeyn evkafı avârız-ı divâniyye, tekâlif-i örfiyye ve öşür gibi vergilerden muaf tutuldu (*Akgündüz*, VII, 54). Mısır'ın fethedildiği yıl Mekke'de divana kaydolan 12.000 kişiye 5000 irdeb buğdayın dağıtılmasıyla başlayan ve her yıl düzenli biçimde gönderilen zahirenin miktarı zamanla 17.000 irdebe ulaştı. Ayrıca Yavuz Sultan Selim, Mekke'de mücâvir olanları defterlere kaydettirerek her birine Mısır hazinesinden 100'er dinar tahsis etti (*Sincârî*, III, 230). Yıllık tahsisatlarını bir defada peşin alan Mekkeliler'in yılın bir kısmında sıkıntıya düşmeleri üzerine II. Mahmud, bu usulü kaldırarak şehirde teşkil edilen müdüriyet hazinesi vasıtasıyla aylık ödeme sistemini uygulamaya koydu. Başta Hürrem ve Gülnûş sultanlarla Makbul İbrâhim Paşa tarafından yaptırılanlar olmak üzere Mekke'deki imaretlerde pişirilen ve "deşişe" denilen çorbanın halka dağıtılması işi de sürdürülüp ilâve sadakalarla desteklendi. Bunların dışında zaman zaman Suriye ve Mısır'da toplanan verginin bir kısmı Haremeyn'e ek gelir olarak tahsis edilirdi (*3 Numaralı Mühimme Defteri*, s. 133-134; *7 Numaralı Mühimme Defteri*, I, 173-174).

Mekke, Osmanlı döneminde de İslâm dünyasının özellikle hac mevsimlerinde dinî ilimlerle uğraşan ulemâ için bir merkez olma özelliğini sürdürdü. Şehirde kültürel canlılığın korunmasında Mes-cid-i Harâm'da kurulan ilim halkaları, buraya yerleşen âlimler, Taberî, İbnü'z-Zahîre, Fâkihî, Mürşidî, Sincârî, Dahlân, Sünbül ve Abdüşşekûr gibi birkaç nesil ilimle uğraşan ve evleri birer ilim merkezi olan

aileler, küttâblar, kütüphaneler, sayıları arttırılan medreseler ve bunların etrafında canlanan tasavvufî düşüncenin önemli rolü oldu. Osmanlı devrinde Mekke'de kültürel hayatın canlı kalmasında şehre mücâvir olarak yerleşen ve Anadolu, Şam, Mısır, Mağrib, Orta Asya'ya kadar geniş bir yelpazeye mensup olan âlimlerin büyük katkıları vardı. Osmanlılar miras aldıkları medreselerin ayakta kalmasını sağlamışlar ve onlara yenilerini ilâve etmişlerdir. Mekke'de bilinen en eski medrese planını Mimar Sinan'ın hazırladığı, Kanûnî Sultan Süleyman tarafından dört mezhep için ayrı ayrı 50.000 altın harcanarak 972'de (1464-65) inşa edilendir (*7 Numaralı Mühimme Defteri*, I, 432-433). Bunlardan Hanefî Medresesi'nde tefsir ve usul gibi dinî ilimlerin yanında tıp da okutuluyordu (*Mir'âtü'l-Haremeyn*, I, 760). III. Murad'ın yaptırdığı medresenin dışında meşhur Mekke medreseleri arasında Şehid Mehmed Paşa, Dâvud Paşa, Hasekiye, Sinan Paşa, Sokullu Mehmed Paşa ve Mahmûdiye sayılabilir. Şehirde hac mevsimlerinde dışarıdan gelenlerin barındığı tekke, zâviye ve ribâtlarda da ilmf hareketlilik görülmekte; Kâdiriyye, Senûsiyye, Nakşibendiyye, Mevleviyye, Rifâiyye, Celvetiyye ve Şâzeliyye gibi tarikatlar şehrin dinî ve kültürel hayatına önemli katkılar sağlamaktaydı. 969'da (1562) mahmil kadısı olarak Mekke'ye giden Abdurrahman Gubârî adına Kanûnî Sultan Süleyman tarafından bir Nakşibendî zâviyesi inşa ettirilmişti. Evliya Çelebi, sayılarını yetmiş sekiz olarak verdiği tekkelere arasında Kaptanıderyâ Mûsâ Paşa'nın yaptırdığı mevlevihâne ile Kâdirî Dergâhı'nı şehrin en önemli tasavvuf merkezleri olarak sayar (*Seyahatnâme*, IX, 772-773). Sayıları altmışa ulaşan müderrislerin Harem-i şerif'te halka açık ders verdikleri Mekke'de Tanzimat'tan sonra modern eğitim kurumları ortaya çıktı. 1885-1886'da rüşdiye ve 1909'da idâdî, ayrıca el-Medresetü's-Savletiyeye gibi özel okullar açıldı.

Mekke'nin eğitim ve kültürel hayatının önemli kurumlarından biri de kütüphanelerdir. Bunların en eskisi, Sultan Abdülmecid tarafından 3653 cilt kitap temin edilerek yeniden düzenlenen Mes-cid-i Harâm'daki kitaplıktır. 1278 (1861-62) seli bu kütüphane büyük zarar vermiştir. Mekke'de medreselere, ribâtlara, tekkelere ve özel şahıslara ait kütüphaneler de mevcuttu.

1887'de Hicaz Valisi Osman Nûri Paşa tarafından Mekke'de Vilâyet adlı devlet

matbaası kurularak Hicaz salnâmeleri yayımlanmaya başlandı (M. Abdurrahman eş-Şâmih, s. 12-13). II. Meşrutiyet'in ilânından sonra *Hicâz* adlı Arapça-Türkçe yayın yapan haftalık ilk resmî gazete Vilâyet Matbaası'nda basıldı (3 Kasım 1908). İttihatçı bir çizgiyi benimseyen ve Mekke emîrinin şehre hükmetmesini önlemeye yönelik bir anlayışı temsil eden *Şemsü'l-hakîka* isimli haftalık bir gazete çıkarıldı (16 Şubat 1909). Arapça-Türkçe yayın yapan *Şemsü'l-hakîka*'nın dağıtımını Şerif Hüseyin tarafından engelleniyordu (a.g.e., s. 57; Sibâî, s. 566). Şerif Hüseyin, 15 Ağustos 1916'da Hâşimî Krallığı'nın resmî yayın organı olan *el-Kıble* adlı bir gazete çıkardı (M. Abdurrahman eş-Şâmih, s. 104).

Bugünkü Mekke. Suûdî hâkimiyetine girdiği 1924 yılından itibaren bu hânedan mensupları arasından tayin edilen ve şehrin en yüksek görevlisi olan emîr belediye başkanı ve şehir meclisiyle birlikte yönetimi üstlenmektedir. 2 Temmuz 1978'de birinci dereceye yükseltilen Mekke belediyesi "Emânetü Mekke" adını almıştır. Mekke ile ilgili faaliyetler Hac ve Evkaf Bakanlığı'nın görev alanı içerisinde ilk sırada gelmektedir.

Mekke'nin çekirdeğini Harem-i şerif'in çevresinde yoğunlaşan, bazılarının kuruluşu İslâm öncesine kadar giden semtler oluşturur. 1930'lu yıllarda yaklaşık 60.000 nüfusu barındıran şehrin Cervel'den başlayarak Ma'lât'a kadar uzanan tek bir ana caddesi vardır; mahallelerin bir kısmı ancak yüklü bir hayvanın geçebileceği kadar dar tutulmuş sokaklarında evler bitişik nizamda sıralanmıştı. Gölge yoğunluğunun çok fazla olduğu bu sokaklarda

Mekke'nin özellikle yaz aylarında artan çöl sıcağının etkisinin azaltılması hedeflenmişti. Mekke'de sokaklara açılan evlerin inşa tarzında iklim ve coğrafya şartları gözetilmiş, bilhassa sam yelinin meydana getirdiği sıcakların az hissedilmesi için gerekli düzenlemeler yapılmıştır. Bu dönemde Harem-i şerif'in etrafında evler düz damlı ve güneş ışığını kıran hasır perdeli kâgir binalar iken şehrin çevresine yapılmış olanlar hasır ve ottan yapılmış basit yapılarıdır. Günümüzde bu özellikler, sadece Mescid-i Harâm'ın çevresine açılan bazı sokaklar üzerinde yer alan, genellikle hazır mal alıp satan esnafın oluşturduğu çeşitli meslek gruplarına göre adlandırılan açık ve kapalı çarşılarda görülmektedir. Bunlardan Safâ ile Merve arasındaki caddede bulunan çarşı Mescid-i Harâm'ın 1955'te genişletilmesi esnasında buraya dahil edilmiştir.

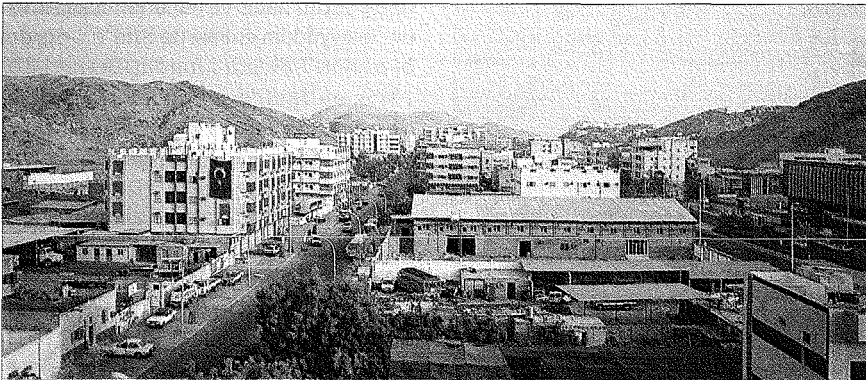
Tarih boyunca Mescid-i Harâm'ın çevresine sıkışık kalan Mekke'nin asıl gelişimi, XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren artan petrol gelirleri sayesinde gerçekleştirildi. Bu dönemde şehir farklı mimari tarz ve malzeme ile yeni bir çehre kazandı. Daha önce Mekke, merkezinde Mescid-i Harâm'ın yer aldığı Ma'lât ve Mesfele'nin ötesine taşmayan yaklaşık 80.000 kişinin yaşadığı bir şehir durumundaydı. Mekke'nin planında ilk önemli değişiklikler, 1955'ten itibaren başlayan Mescid-i Harâm'ı genişletme faaliyetleri esnasında ortaya çıktı. Bu faaliyetler sırasında şehir Vâdiibrâhim bölgesinin dışına taşmaya başladı ve tepelerle dağların eteklerinde yeni yerleşim sahaları oluştu. Şehir, daha önce yaygın bir yapılaşmanın bulunmadığı veya ilk defa kurulan güney-

batıda Rusayfe, güneydoğuda Azîziye, doğuda Faysaliye, kuzeyde Uteybiye, kuzeybatıda Nüzhe, batıda Zehrâ ve Hindâviye gibi semtlere doğru genişledi. 1980'li yıllardan itibaren oluşmaya başlayan bu semtlerle birlikte şehrin fizikî yapısı tamamen değişti. 1955, 1959 ve 1989 yıllarında Mescid-i Harâm çevresinde yapılan düzenlemelerin ardından Harem-i şerif'in etrafında yoğunlaşmış çok sayıda meskenin yıkılarak arsalarının mescide dahil edilmesi şehrin dışı doğru genişlemesinde etkili oldu. Eski merkeze göre daha yüksek yerlerde kurulan bu semtlerde çöl sıcağının daha az hissedilmesi buralara talebi arttıran diğer bir faktördü. XX. yüzyılın başlarında seyrek yerleşmenin bulunduğu semt sayısı on beş iken bu gelişmeden sonra yerleşim yoğunlaşarak semt sayısı otuza çıktı. Şehir merkezinden başlamak üzere Kâbe'den daha yüksek bina yapılmaması şeklindeki anlayış terk edilip Mescid-i Harâm'ı kuşatan çok katlı binalar inşa edilmeye başlandı. Işınal cadde sistemi uygulamaya konulup Mescid-i Harâm'dan şehrin muhtelif istikametlerine caddeler açıldı. Üç adet çevre yoluyla kuşatılan, ara cadde ve sokaklarla irtibatlı olan bu caddeleri birbirine bağlayan tüneller açıldı. Şehrin özellikle yeni semtlerine büyük alışveriş merkezleri kurularak Mescid-i Harâm çevresindeki ticarî yoğunluk azaltılmaya çalışıldı. Bu düzenlemelerin önemli bir kısmı hac ibadetinin gerçekleştirildiği Mescid-i Harâm, Arafat, Müzdelife ve Mina arasındaki ulaşımı daha kolay hale getirmeyi amaçlıyordu.

Ulaşım bakımından bugün de tarihteki merkezi rolünü sürdüren Mekke'nin Batn-ı Mekke'de birleşen üç girişi vardır. Bunlardan Kuaykiân ve Ömer dağları arasında bulunan batı girişi en önemlisi olup Mekke'ye 70 kilometrelik uzaklıktaki Cidde ile bağlantıyı sağlamaktadır. Kuzeyde Ma'lât tarafındaki girişten Mina, Arafat ve Tâif, güneydeki Mesfele girişinden Yemen ile irtibat kurulmaktadır. Bu üç giriş önce Harem'i, daha sonra Mekke'yi kuşatan yollarla birbirine bağlanır. Mekke-Medine arasındaki ulaşım, 1984'te tamamlanan ve halk arasında "Hicret yolu" olarak bilinen 418 kilometrelik otoyol vasıtasıyla sağlanmaktadır.

Mekke'nin mekânsal büyümesinin yanında nüfusu da süratle arttı. 1974'te 367.000 olan nüfus 1992 yılında 966.000'e ulaştı. Hac mevsimlerinde nüfusu iki üç misli artan Mekke günümüzde 1.691.000 nüfusuyla (2004 yılı başlarına ait tahmin)

Bugünkü Mekke'den bir görünüşü



İslâm dünyasının her yanından gelen ziyaretçilerin etkinliklerine sahne olan, kent- sel faaliyetlerin sürekli arttığı modern bir şehirdir. Mescid-i Harâm merkezli fi- ziki planını korumakla birlikte Mekke'nin geleneksel yapısı neredeyse tamamen değişmiş, Kâbe'nin çevresindeki tepeler üzerinde kurulan yüksek binaları, geniş yolları, Harem-i şerif etrafında yoğunla- şan otel ve parklarıyla modern bir görü- nüm kazanmıştır.

Mekke'nin ekonomik hayatı günümüz- de de ticaret, sanayi ve hac ile doğrudan bağlantılıdır. Petrol gelirlerinin artması ve Suudi Arabistan Devleti'nin şehre ver- diği ekonomik destek bu alanda hızlı bir gelişimi beraberinde getirmiştir. Mek- ke'ye eskiden olduğu gibi Tâif'ten meyve, Vâdifâtıma ve Hüseyniye'den sebze geti- riliyorsa da gıda ihtiyacının önemli bir kıs- mını ülke dışından ithal edilmektedir. XX. yüzyıl başlarında görülmeye başlayan he- diyelik eşya sektörü bugün çok gelişmiş, buna bağlı olarak kimya sanayii ile (boya, kozmetik) tekstil sanayi alanlarında önem- li atılımlar gerçekleştirilmiştir. 1927'den itibaren Kâbe örtüsü Mekke'de açılan bir tesiste hazırlanmaya başlanmıştır. Daha sonra bir süre Mısır'da dokunan örtünün 1962 yılından itibaren tekrar Mekke'de üretimine geçilmiş ve 26 Mart 1977'de bu amaçla modern bir tesis kurulmuştur. Şehirde otelcilik, finans ve sağlık sektörü özellikle hac mevsiminden dolayı çok ge-

leşmiştir. Mekke'de hizmet sektörü başta olmak üzere bütün kesimlerde çalışan- ının büyük çoğunluğunu Suudi Arabistan dışından gelenler oluşturmaktadır.

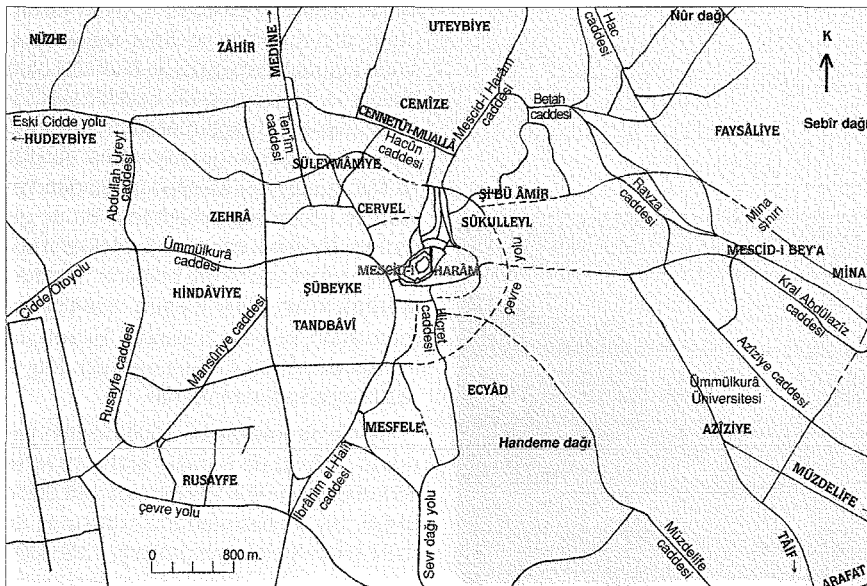
Hac ve umre yapmak amacıyla Mek- ke'ye gelenlerin barınmasını sağlayacak yerlere yenilerinin eklenmesi için çalış- malar devam etmektedir. Şehirde alt yapı ve hizmet sektörüyle ilgili faaliyetlerin önemli bir kısmı ziyaretçilere yönelik ola- rak planlanmıştır. Mekke'de bulunan ve her biri İslâm'ın ilk dönemini hatırlatan önemli ziyaret yerleri arasında Mescid-i Harâm, Mescid-i Cin, Mescid-i Ebû Bekir, Mescid-i Bey'a, Mescid-i Hayf, Mescid-i Şecere, Mescid-i İcâbe, Mescid-i İnşikâ- ku'l-kamer, Mescid-i Râye, Mescid-i Ne- mire, Mescid-i Hamza, Mescidü'l-Meş'a- ri'l-harâm, Mescid-i Feth, Mescid-i Hâlid b. Velîd, Cennetü'l-muallâ, Şi'bü Ebû Tâ- lib, Hira ve Sevr mağaraları ile Ebûkubey- s dağı sayılabilir. Şehrin yenilenmesi, Ha- rem-i şerif ve çevresinin düzenlenmesi sırasında Hz. Hatice'nin evi, Hz. Peygam- ber'in ve Hz. Ali'nin doğdukları evler, Hz. Hatice ve Hz. Âmine'nin türbeleriyle Dâ- rülerkam gibi bazı önemli mekânlar ort- adan kaldırılmıştır.

Suudi Arabistan Devleti kurulduğunda Mekke, Medine ile birlikte geleneksel kültürün yaşadığı ve kırsal kesime yayıla- bildiği iki şehirden biriydi. Bundan dolayı bu şehirlerde geleneksel eğitim yapan kurumlar fazla değişime uğramadan uzun

süre faaliyetlerini sürdürdüler. 1949'da açılan tek fakülteyle başlayan yüksek öğ- retim faaliyetleri 1981'de Câmîatü Üm- mi'l-kurâ bünyesinde birleştirildi. Bugün Câmîatü Ümmi'l-kurâ'nın içinde dokuz fakülte ve beş enstitü vardır. Mekke gü- nümüzde dinî, sosyal ve teknik konular- da eğitim yapan yüksek öğretim kurum- larıyla Suudi Arabistan'ın önemli ilim merkezlerinden biridir. Eğitim ve kültür hayatını canlandırın diğer bir unsur da kütüphanelerdir. Mekke'deki en önemli kütüphane, Sultan Abdülmecid'den sonra XX. yüzyılın başında çeşitli devlet adam- ları ve özel şahısların katkıda bulunarak oluşturdukları Mektebetü'l-Harem'dir. Ayrıca özel şahıslar tarafından kurulan kütüphaneler mevcuttur. Günümüzde on üç idarî birimden (mıntıka) oluşan Suudi Arabistan'ın idarî birimlerinden birinin merkezi Mekke şehridir. İslâm Başşehir- leri Birliği de Mekke'dedir.

Literatür. Mekke tarihine dair ilk bilgi- lere, Hz. Muhammed'in gençliğinde katıldığı Kâbe'nin yeniden inşası sırasında temellerden çıkarılan ve Mekke ile Kâbe'nin kutsallığına işaret eden kitâbelerde rastlanır. Mekke tarihiyle ilgili bugün mevcut en eski metin, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) tarafından kaleme alınan *Fe- zâ'ilü Mekke ve's-sekeni bihâ (fihâ)* adlı eserdir (Küveyt 1980). Daha sonra Mekke'nin yerleşim planı, topografik yapı- sı ve özellikle Kâbe hakkında geniş bilgi veren, Mekke tarihiyle ilgili kendisinden önceki bütün rivayetleri toplamaya çalış- şan Ezrakî'nin *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âşârı* (Mekke 1994) bu konuda diğer eserlerin birinci derecede kaynağıdır. III. (IX.) yüzyıldan günümüze intikal eden bir başka eser de Fâkihî'nin *Ahbâru Mekke fi kadimi'd-dehr ve hadîşih* adlı kitabıdır (Mekke 1407/1986- 87). Mekke tarihini ayrıntılı biçimde ele alan Fâkihî, Ezrakî'nin aksine eserini bölümlere ayırmamış ve muhaddislerin me- todunu takip ederek ilgili konu başlığı al- tında bütün hadis ve haberleri nakletmiş- tir. Takıyyüddin el-Fâsi de *Şiâ'u'l-garâm bi-ahbâri'l-Beledi'l-harâm* (Beyrut 1405/ 1985), el-'İkdü's-semîn fi târihi'l-Bele- di'l-emîn (Beyrut 1998) ve *el-Mukni' min ahbâri'l-mülük ve'l-hulefâ'* ve *vü- lâti Mekkete's-şürefâ'* (Dımaşk 1406/ 1986) adlı eserleri kaleme almıştır. Fâsî'nin bunların dışında Mekke tarihi ve ri- câline ait ihtisar ve zeyilleri vardır. Nec- meddin İbn Fehd'in *İthâfû'l-verâ bi-ah- bâri Ümmi'l-kurâ* ile (I-III, Kahire 1403- 1404/1983-1984) İzzeddin İbn Fehd'in *Gâ-*

Mekke şehir planı



yetü'l-merâm bi-aḥbâri saltanati'l-Beledi'l-ḥarâm'ı (Cidde-Kahire 1406-1409/1986-1989), IX-X. (XV-XVI.) yüzyıllar Mekke'sinin ilim ve fikir hayatında önemli bir mevkiye sahip olan İbn Fehd ailesi mensupları tarafından Mekke tarihi ve ricâline dair yazılan çok sayıdaki eserden en kapsamlısıdır. Mekke'ye Osmanlı devrinde yapılan hizmetler başta olmak üzere bu dönemde şehrin siyasî, kültürel ve sosyal tarihi hakkında ayrıntılı bilgi veren ve şair Bâkî tarafından *Fezâil-i Mekke* adıyla Türkçe'ye çevrilen (Köprülü Ktp., nr. 206) Kutbüddin en-Nehrevâlî'nin *el-İ'lâm bi-a'lâmi beytillâhi'l-ḥarâm* (Kahire 1305), Baldırzâde Mehmed Efendi'nin *Târîh-i Mekke* (TSMK, Revan Köşkü, nr. 20/II), Ahmed b. Muhammed el-Esedî'nin *İḥbârü'l-kirâm bi-aḥbâri'l-Mescidi'l-ḥarâm* (Kahire 1985), Ali et-Taberî'nin *el-Ercü'l-miskî ve't-târîḥu'l-Mekkî fi aḥbâri'l-Ḥarem ve'l-Ka'be ve terâcimi'l-mülûk ve'l-ḥulefâ'* (Mekke 1996), Sincârî'nin *Menâ'ihu'l-kerem fi aḥbâri Mekke ve'l-beyt ve vülâti'l-Ḥarem* (Mekke 1998), Muhammed Cârullah İbn Zahîre'nin *el-Câmi'u'l-laḥîf fi fazli Mekke ve ehlihâ ve binâ'i'l-beyti's-şerîf* (Port Said 2003), İbnü'z-Ziyâ'nın *Târîḥu Mekkete'l-müşerrefe ve'l-Mescidi'l-ḥarâm ve'l-Medîneti's-şerîfe ve'l-kabri's-şerîf* ve Hasan el-Uceymî'nin *Târîḥu Mekke ve'l-Medîne ve Beyti'l-Makdis*,

Mekke'nin tarihi yanında başta hac olmak üzere burada yapılan ibadetlerin fikhî hükümlerinden de bahseden İbnü'l-Cevzî'nin *Müşirü's-sâkin ilâ eşrefi'l-emâkin* (Riyad 1995) ve Muhibbüddin et-Taberî'nin, *el-Kırâ li-kâşidi Ümmi'l-kurâ* (Kahire 1970) adlı kitapları diğer önemli eserler arasında yer alır.

Mekke'de bir mühtedi gibi altı ay kadar oturan Snouck-Hurgronje'nin *Mekka* (I-II, La Haye 1886-1889) adlı eseri, Mekke tarihine ait ilk şarkiyat çalışması ve Batı dünyasında İslâm'ın dinî merkezi hakkında en kapsamlı kitap olması bakımından dikkati çeker. Eyüp Sabri Paşa'nın *Mir'âtü'l-Haremeyn* adlı eseri de şehir hakkında ayrıntılı bilgi veren önemli kitaplardan biridir. XIX. yüzyıl Mekke tarihine dair diğer bir önemli eser de Ahmed b. Zeynî Dahlân'ın *Hulâsatü'l-keâm fi beyâni ümerâ'i'l-Beledi'l-ḥarâm*'ıdır.

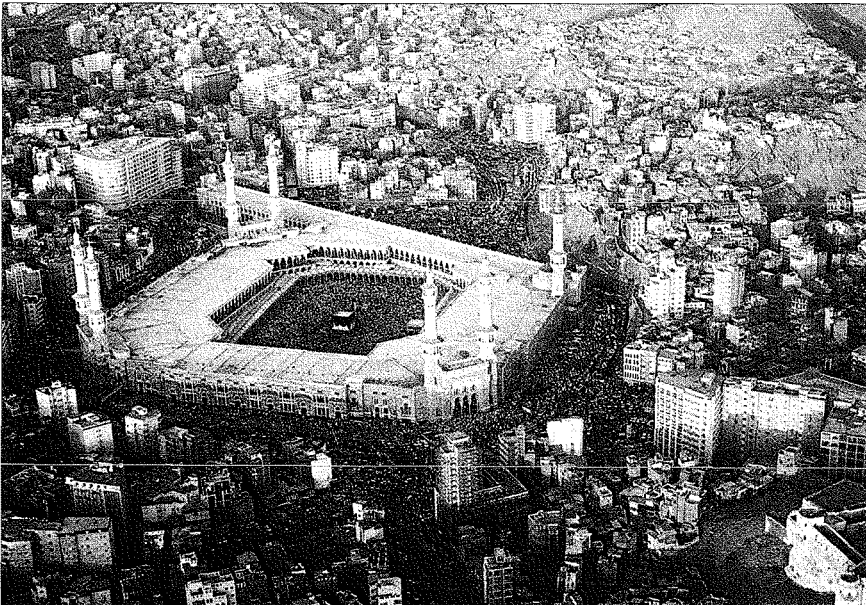
Mekke'nin fazileti hakkında müstakil veya Medine ve Kudüs ile birlikte çok sayıda risâle ve kitap yazılmıştır. Bunlar arasında Mufaddal el-Cenedî'nin bir kısmı kaybolmuş olan *Fezâ'ilü Mekke* adlı eseri önemli bir yere sahiptir. Mekke başta olmak üzere üç şehrin faziletini bir arada ele alan eserlerden Muhammed el-Yemenî'nin Türkçe kaleme aldığı *Fezâil-i Mekke Medîne ve Kudüs* adlı kitabı sayılabilir (İÜ Ktp., TY, nr. 6802).

Mekke hac rehberi niteliğindeki pek çok risâle ve kitaba da konu olmuştur. Eski Türk edebiyatında genellikle “menâsik-i hac” ve “menâzil-i hac” adlarıyla anılan bu eserlerde yer yer manzum bölümlerle Mekke'nin tarihi, coğrafyası ve fazileti hakkında şiir ve kasideler de bulunur. Anadolu sahasında hazırlanmış ilk eserlerden olan Ahmed Fakih'in *Kitâbü Evsâfi mesâcidi's-şerîfe*'sinde Mekke'ye genişçe yer verilmiştir. İslâm dünyasının önemli şehirlerini görmek ve hac görevini ifa etmek isteyen seyyahların yazdığı seyahatnâmelerde de Mekke geniş bir şekilde anlatılır. İspanyol asıllı seyyah Ali Bey'in (Domingo Badiay Lebiich) *Travels of Ali Bey* adlı seyahatnâmesi (I-II, London 1816, 1907) Batı'da Mekke'ye dair kaleme alınan ilk sistematik rapor özelliği taşır (ayrıca bk. HAC [Literatür]).

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *HH*, nr. 3812, 3838/A, 16439, 26492-26492/A, 27423; BA, *Cevdet-Dahiliye*, nr. 61, 10782; BA, *Dahiliye-Muhâberât-ı Umûmiyye İdaresi*, nr. 69/3; *3 Numaralı Mühimme Defteri* (nşr. Nezihî Aykut v.dğr.), Ankara 1993, s. 133-134, 408-409, 482-483; *5 Numaralı Mühimme Defteri* (nşr. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.), Ankara 1994, s. 92; *6 Numaralı Mühimme Defteri* (nşr. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.), Ankara 1995, I, 51, 53-55, 231, 236, 238-239, 243-245; II, 199, 247, 285; *7 Numaralı Mühimme Defteri* (nşr. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.), Ankara 1998-99, I, 6-7, 173-174, 190-191, 220, 288-289, 337, 351-352, 387-388, 428-429, 431-433, 439, 470-473, 476-477; II, 65, 107, 434-435; III, 253, 374-375, 406, 410; *12 Numaralı Mühimme Defteri* (nşr. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.), Ankara 1996, I, 343-344, 487; II, 68-69, 80, 119-120, 206, 343-344; *82 Numaralı Mühimme Defteri* (nşr. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.), Ankara 2000, s. 60-61, 63-64; *85 Numaralı Mühimme Defteri* (nşr. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.), Ankara 2002, s. 35, 113-114, 163, 192-193, 217, 309; *Nehrevâlî, el-Berku'l-Yemânî fi fethi'l-'Osmânî* (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1387/1967, s. 24-27; ayrıca bk. İndeks; a.mlf., *el-İ'lâm bi-a'lâmi Beytillâhi'l-ḥarâm*, Kahire 1305, s. 173, 177; Ali et-Taberî, *el-Ercü'l-miskî fi't-târîḥi'l-Mekkî ve terâcimi'l-mülûk ve'l-ḥulefâ'* (nşr. Eşref Ahmed el-Cemmâl), Mekke 1416/1996, tür.yer.: *Ayyâşî, er-Rihletü'l-'Ayyâşiyye*, Rabat 1397/1977, I-II, tür.yer.: Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, IX, 679-798; Sincârî, *Menâ'ihu'l-kerem fi aḥbâri Mekke ve'l-beyt ve vülâti'l-Ḥarem* (nşr. Cemîl Abdullah el-Misrî – Mâcide Faysal Zekeriyâyâ), Mekke 1419/1998, I-V; İzzî, *Târîh*, İstanbul 1199, vr. 42^b-43^a, 208^{a-b}; Çelebizâde Âsım, *Târîh*, İstanbul 1282, s. 306-310; Çeşmizâde, *Târîh* (nşr. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1993, s. 54-55, 69; Câbi Ömer Efendi, *Târîh* (haz. Mehmet Ali Beyhan), Ankara 2003, I, 232-235, 507, 578, 664, 715; II, 821, 951, 957-958, 971-972, 977, 1034-1035; Şem'dânizâde, *Mûri't-tevâriḥ* (Aktepe), I, 146, 172; II/A, s. 13-14, 107; Şânizâde, *Târîh*, II, 192-193, 214, 352; *Travels of Ali Bey*, London 1816, II, 47-127; J. L. Burckhardt, *Travels in Arabia*, London 1829, s. 93-291; Dahlân, *Hulâ-*

Mekke'de Kâbe ve çevresinden bir görünüş



şatû'l-kelâm fi beyâni ümerâ'l-l-Beledi'l-hârâm, Kahire 1305; *Mir'âtü'l-Haremeyn*, I, 685, 760; *Hicaz Vilâyeti Sainâmesi* (1309), s. 183-227; *Cevdet, Târih*, VII, 191-216; XI, 388-389; X, 101-102, 150-152; İbrâhim Rifat Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn*, Kahire, ts., I, 177-369; G. Courtellemont, *Mekke'ye Seyahatim* (trc. Ahmed Nermet), İÜ Ktp., TY, nr. 5135, s. 148; R. F. Burton, *Pilgrimage to al-Medina and Meccah*, New York 1893, II, 159 vd.; S. J. Shaw, *The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt: 1517-1798*, Princeton-New Jersey 1962, tür.yer.; Tâhir el-Kürdi, *et-Târîhu'l-kaûim li-Mekke ve Beytillâh'l-kerîm*, Mekke 1965, I-IV; Ahmed Abdülgafûr Attâr, *el-Ka'be ve'l-kisve*, Mekke 1977, s. 170-198; W. Ochsenwald, *The Hijaz Railroad*, Charlottesville 1980, s. 17-18, 130-131; M. Ömer Râfî, *Mekke fl'l-karni'r-râbi' 'aşer el-hicrî*, Mekke 1981; M. Lebîb Betenûni, *er-Rihletü'l-Hicâziyye*, Kahire, ts. (Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye), s. 113-267; M. Abdurrahman eş-Şâmîh, *Neş'etü's-şihâfe fi'l-memleketi'l-'Arabîyyeti's-Su'ûdiyye*, Riyad 1402/1982, tür.yer.; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrerme Emirleri*, Ankara 1984; Ârif Abdülganî, *Târîhu ümerâ'i Mekkete'l-mükerrerme*, Dimaşk 1413/1992, s. 699-854; Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, İstanbul 1994, VII, 54; Ahmed Sibâi, *Târîhu Mekke*, Mekke 1994; F. E. Peters, *Mecca*, Princeton 1994; Suraiya Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar, Osmanlı Döneminde Hac: 1517-1638* (trc. Gül Çağalı Güven), İstanbul 1995, tür.yer.; Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğunun Güney Siyaseti: Habeş Eyâleti*, Ankara 1996, s. 9-11, 96, 132-133; Zekerriya Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti*, Ankara 1998, s. 37-44, 51-52, 61; Hasan Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar*, İstanbul 1998, s. 69, 75-76, 162, 170-173, 221-224; C. S. Hurgronje, *Şafahât min târihi Mekkete'l-mükerrerme* (trc. Ali Avde eş-Şüyûh, nşr. M. Mahmûd es-Seryânî - Mi'râc Newvâb Mirzâ), Mekke 1419/1999, I-II; M. Ali Fehim Beyyûmî, *Muhasaşâtü'l-Haremeyni's-şerifeyn fi Mısır İbbâne'l-'aşri'l-'Osmanî: 923-1220/1517-1805*, Kahire 1421/2001, tür.yer.; Mustafa Güler, *Osmanlı Devletinde Haremeyn Vakıfları*, İstanbul 2002, tür.yer.; Feridun M. Emecen, "Hicaz'da Osmanlı Hâkimiyetinin İtissî ve Ebu Nümey", *TED*, sy. 14 (1994), s. 87-120; Gülden Sarıyıldız, "II. Abdülhamid'in Fakir Hacılar İçin Mekke'de İnşa Ettirdiği Misafirhâne", *a.e.*, sy. 14 (1994), s. 121-145; A. J. Wensinck, "Mekke", *JA*, VII, 638-643; a.mlf. - [C. E. Bosworth], "Makka", *EP* (İng.), VI, 147-152; R. B. Winder, "Makka", *a.e.*, VI, 152-180.



MUSTAFA SABRİ KÜÇÜKAŞCI

II. MEKKE EMİRLİĞİ

Mekke emîri tabiri genel olarak Mekke'nin fethinden başlayarak Mekke valilerini, özel olarak da IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren Mekke'yi yöneten şerifleri (Benî Hasen, Hasenîler) ifade eder. İbn Haldûn, müşrik Araplar'ın Resûl-i Ekrem'i Mekke veya Hicaz emîri olarak nitelediklerini kaydetmektedir (*Mukaddime*, II, 638). İlk Mekke emîri şehrin fet-

hinden sonra Resûlullah'ın tayin ettiği At-tâb b. Esîd'dir. Mekke emirliği, Hulefâ-yi Râşidîn devrinde de Medine'den gönderilen valiler tarafından yürütülmüştür. Hilâfet merkezinin önce Kûfe'ye, ardından Dimaşk'a nakledilmesiyle Mekke Emirliği'nin yapısında bazı değişiklikler oldu. Emevîler döneminde bazan Hicaz'a veya Haremeyn'e bağlı olan, bazan da bir vali tarafından yönetilen Mekke'ye tayin edilen emîrlere genellikle Benî Ümeyye'den seçilir ve haccı idare etme vazifesi de bunlara verilir. Muâviye b. Ebû Süfyân, Haremeyn'e vali yapacağı kimseyi önce Mekke ve Tâif emirliğine getirir, daha sonra buna Medine'yi eklerdi (Taberî, V, 296). Abbâsiler, Emevîler'den aldıkları idarî yapıyı aynen korudular. Bu devirde Mekke, Haremeyn valisi adı verilen tek bir emîr tarafından yönetilmekte ve bu vali daha ziyade Mısır'a hâkim olan sülâlelerden seçilmekteydi (İbn Hallikân, V, 58). Abbâsiler zamanında 226'da (841) hac için Mekke'ye gelen Eşnâs et-Türkî'nin, Halife Mu'tasım - Billâh'la birlikte adına hutbe okunarak Mekke emirliğini üstlenmesi gibi (Taberî, IX, 114-115) hutbelerde halifenin yanında ikinci bir isim zikredilmeye başlandı.

Hz. Ali döneminde hilâfet merkezinin Medine'den Kûfe'ye nakledilmesinin ardından ortaya çıkan iç karışıklıklar ve ihtilâflar sebebiyle bazı devirlerde Mekke müstakil olarak yönetildi ve merkezî idarelerin gönderdiği emîrlere Mekke'ye giremedi. Yezîd b. Muâviye zamanında hilâfetini ilân ederek Hicaz'a hâkim olan Abdullah b. Zübeyr, Haccâc b. Yûsuf es-Sekaffî tarafından ortadan kaldırılınca kadar (73/692) hükümet merkezi edindiği Mekke'yi yönetti. Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân, Haccâc'ı Mekke'yi de içine alan Hicaz, Yemen ve Yemâme valiliğiyle mükâfatlandırdı. Hz. Hasan ve Hüseyin'in soyundan gelen şerif ve seyyidlerin faaliyetleri sebebiyle zaman zaman Mekke Abbâsî hâkimiyetinden çıktığı da bu durum kısa sürdü. Ardından Mekke'ye hâkim olan Karmatîler'in çekilmesi ve İhşîdîler'in sukutu üzerine Hz. Hasan'ın dokuzuncu kuşaktan torunu Ca'fer b. Muhammed, Mekke'nin idaresini ele geçirecek bir süredir Mekke ile ilgilenen Fâtımîler adına hutbe okuttu (358/969). Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh da Ca'fer b. Muhammed'e Mekke ve çevresinin emirliğini ifade eden bir nişan gönderdi (Makrîzî, I, 101). Ca'fer'in Mekke'ye hâkim olmasından itibaren Mekke'nin yerel yöneticilerinin adlarının da hutbelerde anıl-

ması âdet haline geldi. Mekke idaresinin şeriflerin kontrolüne girmesi üzerine Medine'nin siyasi üstünlüğü sona erdi. Benî Hüseyin bazan bağımsız olarak Medine'ye hükmetmişse de genellikle Mekke emîrine bağlı veya onun nâibi sıfatıyla görev yapıyordu. Ancak zaman zaman müstakil hareket etme isteği iki şehir arasında hükümlerlik mücadelelerine yol açıyordu.

Abbâsiler'in ikinci döneminde Hicaz'a hâkim olmak için sürdürülen mücadele ve rekabetten en iyi şekilde yararlanan şerifler Mekke'deki hâkimiyetlerini pekiştirdiler. Ca'fer b. Muhammed'den sonra oğlu İsâ b. Ca'fer emîr oldu. Onun ardından Mekke emîri olan (384/994) kardeşi Ebû'l-Fütûh el-Müsevî, Hicaz'daki Abbâsî-Fâtımî rekabetinden faydalanıp bağımsızlığını ilân ederek adına para bastırıp hutbe okuttu (402/1011; İbnü'l-Esîr, IX, 123). Fâtımî Halifesi Hâkim - Biemrillâh, 403'te (1012) Remle'yi kendisine başşehir seçen ve Râşid-Billâh İakabıyla halifeliliğini ilân eden Ebû'l-Fütûh'un Mekke'den ayrılmasını fırsat bilerek amcazadesi Ebû't-Tayyib'i Haremeyn valiliğine tayin etti. Ancak Ebû't-Tayyib'in emirliği uzun sürmedi ve Ebû'l-Fütûh, yönetimi ondan geri aldı. Ebû'l-Fütûh'tan sonra emîr olan, yirmi üç yıl bu görevi sürdüren ve çocuk bırakmadan ölen (453/1061) oğlu Şükür'ün yerine kölesi Abûle geçmek istedi. Fakat Abûle'nin emirliği yazılı bir belgeye veya şerifler arasında bir ittifaka dayanmadığı için kabul görmedi; şeriflerin ikinci tabakasından Hamza b. Vehhâs es-Süleymânî emirliği ele geçirdi. Emirlik, 969-1062 yılları arasında Mekke'yi yöneten ve Ca'fer b. Muhammed'in soyundan geldiği için Benî Ca'fer adı verilen tabakadan Benî Süleyman'a geçti. Mekke'ye 455'te (1063) hâkim olan Süleyhîler'den Ali b. Muhammed şerifin idaresini şeriflerden Ebû Hâşim Muhammed b. Ca'fer'e verdikten sonra Yemen'e döndü (İbn Haldûn, *el-İber*, IV, 126). Böylece Mekke Emirliği bunun künyesine nisbetle Hevâşim adı da verilen Benî Hâşim (Benî Füleyle) koluna geçti. Benî Hâşim'in Mekke hâkimiyeti, Yenbu' ve çevresini kontrol altında tutan Katâde b. İdrîs'in kendisini destekleyen kabilelerle birlikte şehri ele geçirmesine kadar sürdü (27 Receb 596 / 13 Mayıs 1200). Mekke, Suûdîler'in idaresine girinceye kadar (16 Ekim 1924) Benî Katâde ahfadından gelen emîrlere tarafından yönetildi. İçlerinden özellikle Osmanlı döneminden itibaren üç aile öne çıktı. Bunlardan biri Zevî Zeyd (Şürefâ-i Zeydiyye), diğeri

1672'den sonra emirliği onlarla paylaşan Zevî Berekât (Âl-i Berekât), üçüncüsü de Abâdile diye bilinen Zevî Abdullah (Zevî Avn) ailesidir. 1830'lardan itibaren emirlerin daha güçlü olan Zevî Zeyd ve Zevî Avn ailelerinden seçilmesi âdet halini almıştı. 1851-1856 ve 1880-1882 yılları dışında son dönem emirlerinin tamamı Zevî Avn ailesine mensuptu.

Tarih boyunca İslâm dünyasında ortaya çıkan devletlerin Mekke ve çevresiyle ilgilenmesi Mekke Emirliği'nin hareket alanını oldukça etkilemiştir. Abbâsîler'in zayıflaması ve Şîfî olan Fâtımîler'in Haremeyn üzerinde hâkimiyet kurması, Sünnîliği benimseyen Selçuklular'ın Mekke emirlerini kendilerine bağlamak ve şehri yeniden Sünnî nüfuzu altına sokmak için mücadeleye girmelerine yol açtı. Mısır'da hüküm süren kıtlık yüzünden Mekke'ye yeteri kadar yiyecek gönderilememesi üzerine (İbn Haldûn, *a.g.e.*, IV, 103) Mekke Emîri Ebû Hâşim Muhammed b. Ca'fer hutbeyi Abbâsî Halifesi Kâim-Biemrillâh ile Selçuklu Sultanı Alparslan adına okuttu (462/1069-70) (İbnü'l-Esîr, X, 61). Ardından Mekke'de hâkimiyet Abbâsîler ile Fâtımîler arasında sık sık el değiştirdi. 465'te (1073) Selçuklu Sultanı Melikşah, Mekke'ye Kâbe örtüsünü göndererek (İbn Tağrıberdi, V, 95), daha sonra da kız kardeşinin emirle evlenmesini sağlayarak şehirde yeniden Sünnî hâkimiyetini oluşturmaya çalıştı. 468 (1076) yılında Mekke Emîri Ebû Hâşim Muhammed b. Ca'fer'in hutbeyi tekrar Fâtımîler adına okutmaya başlamasıyla Hicaz'daki mücadeleden bu safhası Şîiler lehine sonuçlandı (İbnü'l-Esîr, X, 97-98). Fakat 472'den (1079-80) itibaren Mekke emîri Abbâsî Halifesi Muktedî-Biemrillâh ve Sultan Melikşah'a bağlılığını bildirdi. Fâtımîler 482-483 (1089-1090) yıllarında Suriye'de kazandıkları başarılar sebebiyle Hicaz'da etkili olmaya çalıştıysa da 479-485 (1086-1092) tarihleri arasında Mekke Abbâsî halifesi ve Selçuklu sultanına tâbi olmaya devam etti (Kafesoğlu, s. 126-127). Mekke emîri Melikşah'ın ölümü üzerine (485/1092) hutbeleri yeniden Fâtımîler adına okutmaya başladı.

Turan Şah'ın Yemen'i ele geçirmesinden sonra 569'da (1174) Mekke Emîri İsmâ b. FüleYTE hutbeyi Nüreddin Mahmûd Zengî adına okutmaya başladı (Fâsî, *Şîifâ'ü'l-garâm*, II, 366-367; İbn Fehd, II, 534). Mekke emirlerinin tâbi oldukları Eyyûbîler'in Mekke hâkimiyetleri bazı kesintilerle 650 (1252) yılına kadar sürdü.

Sultan I. Baybars'ın, Moğol istilâsıyla ortadan kaldırılan Bağdat Abbâsî hilâfeti Mısır'da yeniden kurmasıyla Mekke Emirliği Memlûkler'e bağlandı. 1254-1301 yılları arasında Mekke emîri olan Ebû NümeY Muhammed b. Hasan, Memlûk sultanlarına bağlılığını sürdürerek Şerif ailesi içerisinde kendisine karşı oluşan muhalefet hareketlerini bastırdı ve Benî Katâde'nin Mekke'deki hükümranlığını sağladı. Ebû NümeY'in vefatından sonra sağlığında kısa süreli olarak gerçekleşen çift emirlik uygulaması yaygınlaştı ve Memlûk Devleti'nin Mekke'ye müdahaleleri arttı. Mekke Emîri Aclân b. Rümeyse veliht olan oğlu Ahmed'i müşterek nâib tayin edip (762/1361) aile içindeki kavgaları önlemek istediye de bunu başaramadı. 1396-1426 yıllarında Mekke emîri olan ve bunun yaklaşık on iki yılında ortağı bulunmayan Hasan b. Aclân hem Memlûk sultanlarıyla iyi ilişkiler kurdu, hem de onların buradaki nüfuzunu kırarak hâkimiyetini Hicaz bölgesinin tamamına yaydı. Daha önce belli bir periyoda bağlı olmayan Mekke emirlerine hil'at ve mersûm gönderme işi, Hasan b. Aclân döneminden itibaren her yıl Mısır sultanları tarafından tekrarlanan bir âdet haline geldi. Hasan b. Aclân'ın oğullarından Berekât'ın emirliği zamanında (1406-1455) Mekke'de Mısır'dan gönderilen dâimî bir birliğin bulundurulmasıyla şehir yönetiminde Memlûk Devleti'nin tesir ve nüfuzu arttı.

Osmanlı padişahları Memlûk hâkimiyeti altındaki kutsal topraklarda nüfuz arayışlarına, başta İstanbul'un fethi olmak üzere çeşitli cephelerde kazandıkları zaferleri fetihnâmelerle Mekke emirlerine bildirerek, ayrıca hediyeler göndererek onları hem başarılarından haberdar etmek hem de gönüllerini kazanmakla başladılar. Mısır'ın fethinden sonra o sırada Mekke emîri olan Şerif Berekât b. Muhammed, oğlu Ebû NümeY'i bir elçilik heyetiyle Mısır'a yollayıp Mekke'nin anahtarlarını Osmanlı padişahına takdim etti. Böylece Mekke de Osmanlı hâkimiyetine girdi. Ebû NümeY babasının ölümü üzerine (1525) tek başına emir oldu ve kendisine Kanûnî Sultan Süleyman tarafından emîrin görev alanını gösteren bir berat ve hil'at gönderildi. Ebû NümeY'in bilfiil emirliği alışı ile Osmanlı hâkimiyeti boyunca sürecek olan emâret ailesi teşekkül etti. Ebû NümeY, Osmanlı idaresinin Haremeyn'de yerleşme dönemini oluşturan uzun emirliği zamanında 1540'ta hac için Mekke'ye gelen Süleyman Pa-

şa'dan oğlu Ahmed'i İstanbul'a götürmesini istedi. İstanbul'da büyük ilgi gören Şerif Ahmed, bizzat padişah tarafından kabul edilerek kendisine babasıyla birlikte müşterek emirlik beratı verildi. Osmanlı resmî anlayışına göre muhatap kabul edildiği için bundan sonra Mekke emîri olarak Şerif Ahmed tanındıysa da Ebû NümeY'in yetki ve otoritesi sürdü. Osmanlı hâkimiyeti süresince istisna kabildinden üçlü emirlik örneği varsa da (Uzunçarşılı, s. 78) ikili emirlik devam eden bir uygulama olmuştur.

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Mısır'a hâkim olan Bulutkapan Ali Bey, Hicaz'ı zaptetmeye gönderdiği Ebû'z-Zehab Muhammed Bey vasıtasıyla Mekke'yi ele geçiren sahte bir fermanla Mekke emîri tayin ettiği Abdullah b. Hüseyin'den sultan unvanını aldı (18 Rebûlevvel 1184 / 12 Temmuz 1770). Mekke'de iyi intiba bırakmayan Mısırlı askerlerin ayrılmasından sonra Şerif Ahmed bedevî birlikleriyle emirliği tekrar ele geçirdi. Mekke emirlerinin zaman zaman hâkim oldukları Necid'de dinî bir hareket olarak ortaya çıkan ve Suûd ailesinin benimsemesiyle siyasi hüviyet kazanan Vehhâbîlik sürekli güçlenerek bir tehdit unsuru haline geldi. Tâif'i alan Abdülazîz'in oğlu veliht Suûd 30 Nisan 1803'te Mekke'yi işgal etti ve Cidde'ye kaçan Şerif Gâlib b. Müsâid'in kardeşi Abdülmûin'i Mekke emirliğinde bıraktı. Şerif Gâlib, Cidde Valisi Şerif Paşa'nın da yardımıyla yirmi beş günlük kuşatmanın ardından Mekke'yi geri alıp yeniden emir oldu (Ağustos 1803). Ancak Mekke'yi sürekli tehdit altında tutan Vehhâbîler'in baskısı sonucunda Şerif Gâlib emirlikte kalmak şartıyla şehri onlara teslim etti (Ocak 1806) ve hutbelerde Osmanlı sultanının adının okunması bid'at olduğu gerekçesiyle yasaklandı. Hicaz'daki Vehhâbî hâkimiyeti, Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın gönderdiği ordunun Mekke'yi ele geçirmesiyle sona erdi. Şerif Gâlib azledilerek yerine Şerif Yahyâ b. Sürûr getirildi (1814). 1850'lere kadar emir ve muhafızların onun isteğine uygun biçimde tayin edilmesinin bir sonucu olarak Mekke'de İstanbul'un etkinliği azalırken Mısır'ın tesiri arttı. Baş kaldıran Mehmed Ali Paşa'nın koruduğu Mekke Emîri Şerif Muhammed b. Avn uzaklaştırılıp yerine Abdülmuttalib b. Gâlib tayin edildi (Haziran 1832; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 7943). Şerif Abdülmuttalib, ancak Mehmed Ali Paşa'nın ölümünden iki yıl sonra (1851) Mekke'ye giderek emirlik görevine başlayabildi.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Mekke emîrleri Osmanlılar'la bağlarını koparmaya yöneldiler. Merkezî hükümetin etkinliğini arttıran faaliyetlerine, meselâ Hicaz demiryolunun Mekke'ye kadar uzatılması gibi tedbirlere karşı Mekke emîrleri bedevîlerle iş birliğine giriştiler ve fırsat buldukça siyasî güçlerini Osmanlı Devleti'nin aleyhinde kullandılar. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra şeriflerin öncülüğünde Osmanlı idaresi karşıtı faaliyetler arttı. Osmanlı Devleti de Mekke emîrlerinin mahallî güçlerini zayıflatmış ve onların bölge üzerindeki otoritelerinin ciddi biçimde sarsılmasına sebep olmuştu. Bir yandan İstanbul'dan daha fazla destek almaya çalışsan, öbür yandan yerel inisiyatifini merkezî hükümetten bağımsız olarak kullanmaya gayret eden Şerif Hüseyin, 1908 seçimlerinin sonuçlarına müdahalede bulunarak 1909'da yenilediği seçimlere göre oğlu Abdullah ile Hasan b. Abdülkâdir eş-Şeybî'yi Mekke mebusu olarak İstanbul'a gönderdi (Ahmed Sibâî, s. 560, 566). I. Dünya Savaşı'nda da İngilizler'in desteğiyle bir Arap devleti kurmak için ayaklanarak (27 Haziran 1916) Mekke'ye hâkim oldu. Bunun üzerine Osmanlı idaresi, temmuz başında Mekke emirliğine Zevî Zeyd ailesine mensup Abdülmuttalib b. Gâlib'in torunu Şerif Ali Haydar'ı tayin etti. Ali Haydar Mekke'ye giremediğinden görevini önce Medine'de, ardından Şam'da sürdürmeye çalıştı. 8 Mayıs 1919'da çıkarılan Meclis-i Vükelâ kararı ve irâde-i seniyye ile emirlik unvanı kaldırılıp Osmanlı tarihinin Mekke Emirliği safhası kapandı. Abdülazîz b. Suûd'un (Abdülazîz b. Abdurrahman b. Faysal) Mekke'yi ele geçirerek Hicaz Hâşimî Krallığı'na son vermesiyle (16 Ekim 1924) şeriflerin Mekke hâkimiyetleri de sona erdi.

Haremeyn'in kara ve deniz yoluyla dünyaya açıldığı bir kapısı durumunda olan Mısır, Mekke ve Medine'nin yönetiminde önemli bir yere sahipti. Bu bakımdan Mısır'da kurulan devletler Hicaz'da nüfuzlarını sürdürmeye çalıştılar. Merkezî yönetimlerle Mekke emîrleri arasındaki mücadeleler hac törenlerinin aksaması veya yapılmaması şeklinde sonuçlanıyordu. Emîrlerin özellikle hac merasimlerinin düzenlenmesi konusunda büyük rolleri vardı. Divân-ı Hümâyün'da hazırlanarak Mekke emîrlere gönderilen mektuplarda onlardan hacla ilgili her türlü tedbiri almaları istenir (BA, MD, nr. 3, s. 408-409), emîrler de hacın selâmetle bittiğini her yıl İstanbul'a bildirirlerdi (Şem'dânîzâde, II/A, s. 90).

Eyyübîler ve Memlûkler döneminde Mekke emîrlerinin Mısır Abbâsî halifelerine tâbîliği şekil iken Osmanlı devrinde etkinlikleri azalarak bütün idarî ve malî işler Mısır beylerbeyine havale edilmiş, buradaki işleyişi yakından takip etmek için kadî, nâzır-ı emvâl ve şeyhülharem gibi memurlar görevlendirilmiştir. Mekke'de Osmanlı hâkimiyetinin ardından merkezî denetimle mahallî iktidar arasındaki dengeler değişti. Osmanlılar "eyâlet-i mümtâze" adını verdikleri Mekke'deki emîrleri miras aldıkları teamüle uygun olarak görevlerinde bıraktılar ve Mekke içindeki yetkilerini sürdürmelerine izin verdiler. Emîrlerin kendi başlarına hareket etmeleri, Mekke dışında nüfuzlarını yayma girişimleri, başta hac emîrleri olmak üzere buradaki görevlilerle çatışmaları, kendi aralarındaki iktidar mücadeleleri ve Cidde gümrük gelirlerine el koyma teşebbüsleri gibi merkezin doğrudan müdahalesini gerektiren faaliyetlerine rağmen onların statüsünü bozmaya yönelik bir düzenlemeye girişilmedi (Emecen, sy. 14 [1994], s. 90). Osmanlı Devleti'nin müdahalede bulunmaması, kutsal yerlere ve Ehl-i beyt'e mensup olan emîr ailesine duyulan saygıdan kaynaklanıyordu.

Mekke emîrleri Haremeyn ile ilgili bütün işleri doğrudan İstanbul'a yazarlardı (Uzunçarşılı, s. 27). Ancak genellikle Mısır beylerbeyine arz edildikten sonra onun inceleme ve tasvibiyle konu İstanbul'a bildirilirdi. Osmanlı idaresi Haremeyn işlerini daha iyi izleyebilmek, şerifleri kontrol altında tutabilmek ve merkezî otoriteyi burada hissettirmek için Mısır'a bağlı olarak Cidde sancağını kurdu. Daha sonra Cidde eyaleti ve Habeş beylerbeyliğiyle Harem-i şerif'in işlerini doğrudan üstlenen Mekke şeyhülharemlîği tesis edildi. Merkezden gönderilen idarecilerle Mekke emîrleri arasında yetki paylaşımından doğan ihtilâf ve çekişmeler, şeriflerin bağımsız davranma isteklerinin arttığı XIX. yüzyıla kadar ciddi sıkıntılara yol açmadı.

Emîrlerin eşraftan bir danışma kurulu ve kendilerine ait askerî birlikleri vardı. Osmanlı döneminde doğrudan Mekke emîrlerinin görev alanını ve sorumluluklarını belirleyen bir yazılı metin yoktur. Ancak İstanbul'dan gönderilen menşur ve mektuplardan, onların bedevîleri idare ederek özellikle çapulculuk ve yol kesicilik faaliyetlerini önlemek, hac törenlerinin aksamaması için çabalamak, surrelerin adaletli bir şekilde dağıtımını sağlamak, surre harici gönderilen yardımları yerine ulaştırmak, Cidde'de ve diğer li-

manlarda ticaretin aksamasına meydan vermemek, Mekke ve Kâbe'ye dair işlere nezaret etmek gibi görevleri üstlendikleri anlaşılır (Feridun Bey, II, 101-102).

Mekke emîrlerinin en önemli gelirleri hac için Mekke'ye gelenlerden alınan meks parasıydı. Bazan bu gelir hükümdarlar tarafından üstlenildiğinde Mekke emîrinin hazinesine toplu bir meblağ giderdi. V. (XI.) yüzyılda Mekke Emîrliği'nin aylık gideri 3000 dinardı ve Mekke emîrleri şehirlerine yapılan yatırımlardan da pay alırlardı (Nâsır-ı Hüsrev, s. 112, 136). Yavuz Sultan Selim, Şerif Berekât'ı Mekke emirliğine tayin ettikten sonra Mısır gelirlerinden kendi şahsî kullanımına (ceyb-i hümâyün) ayrılan paranın 25.000 kuruşunu Mekke emîrlere maaş olarak bağladı. Kanûnî Sultan Süleyman, 1541'de Portekizliler'i püskürtten Mekke Emîri Ebû Nümeyy'e Cidde gümrük gelirlerinin yarısını bağışladı ve Koca Sinan Paşa'nın Yemen'i fethinden sonra bu uygulama sürekli hale geldi. Mekke emîrlerinin surreden de payları vardı. Ayrıca devlet kademesindeki üst düzey görevliler, hânedan mensupları, diğer sultan ve hükümdarlar Abbâsîler'den itibaren Mekke emîrlere çeşitli ihsanlarda bulunurlardı; Osmanlı döneminde de bu uygulama sürmüştür.

Osmanlı devrinde emîrin tayin beratı merkezdeki bürokratlar tarafından hazırlanır, yeşil atlas keseye konulur, üzerine altın kozak takılır, yaşmak adlı örtü ile örtülerek kürk ve kılıçla birlikte gönderilirdi. Tayin beratı ve hil'at yeni görevlendirilen şerif tarafından karşılanır, hil'at Mekke yakınında saygı ile giydirilerek tören tamamlanırdı. Mekke eşrafının ittifaıyla yeni bir emîr seçilse de tayin daima İstanbul'dan yapılırdı. Emîrin tayini dellâllar vasıtasıyla ilân edilir, on dokuz pâre top atılır, menşur ulemâ ve devletin ileri gelenleri önünde okunur ve biat alınır. Genellikle Mekke emîrleri görevlerini hayatları boyunca sürdürmüşlerse de Memlûk ve Osmanlı döneminde azledildikleri, bazılarının bir müddet sonra yeniden tayin edildiği de olurdu. Mekke emîrleri Memlûkler'de ümerânın üzerinde yer alırken Osmanlılar'da vezirlerden bir üst derecede idi ve adları hutbelerde sultanın ardından ikinci sırada zikredilirdi. Emîrlerin kapılarında her gün Osmanlı öncesinde akşam (İbn Battûta, I, 168), Osmanlı devrinde ikinci vakitlerinde nevbet vurulurdu. XIX. yüzyılın sonlarına doğru Mekke Emirliği'ne bağlı bir kavasbaşı ile maiyetinde kavaslar bulunurdu.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 7943; BA, MD, nr. 3, s. 408-409; 3 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Nezihi Aykut v.dğr.), Ankara 1993, s. 408-409, 620, 649; Taberî, *Târih* (Ebû'l-Fazl), III, 73; V, 289, 296; IX, 114-115; Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme* (trc. Yahyâ el-Haşşâb), Beyrut 1983, s. 112-114, 134-136; İbn Cübeyr, *er-Rihle*, Beyrut, ts. (Dârü'ş-şarki'l-Arabî), s. 46-49, 63-64, 106-109; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 123; X, 19, 61, 97-98, 225, 617; XI, 103, 106, 148-149, 279, 307; XII, 104; İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 58; İbn Battûta, *er-Rihle* (nşr. Ali el-Muntasır el-Kettânî), Beyrut 1405/1985, I, 162, 168, 180-186, 240, 265-269; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 330; XII, 105-106, 320, 368; İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 638; a.mlf., *el-İber*, IV, 103, 126; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, IV, 265-281; VI, 135; Fâsî, *el-İkdu's-şemîn*, II, 306; III, 347-395; IV, 263; V, 189-198; a.mlf., *Şifâ'ü'l-garâm* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, II, 366-367; ayrıca bk. İndeks; Makrîzî, *İttî'azü'l-hunefâ* (nşr. Cemâled-din eş-Şeyyâl), Kahire 1416/1996, I, 101, 225, 230, 252, 282; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, V, 34, 89, 95, 140; XI, 139, 144; XII, 144-145; XIV, 300; XV, 189, 349, 536, 542; XVI, 179; Necmeddin İbn Fehd, *İthâfî'l-verâ bi-ahbâri Ümmi'l-kurâ* (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire 1404/1983, II, 534-540, 553-554, 566-567; III, 3-4, 303-304, 388-402, 493-500, 592-596; ayrıca bk. İndeks; Nehrevâlî, *el-Berku'l-Yemânî fi fetihî'l-Osmânî* (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1387/1967, s. 24-27; Feridun Bey, *Münşeat*, I, 455, 500-501, 613-614; II, 6, 101-102; Ayyâşî, *er-Rihletü'l-Ayyâşiyye*, Rabat 1397/1977, I, 310; Sincârî, *Menâ'ihu'l-kerem fi ahbâri Mekke ve'l-Beyt ve vüllâti'l-Harem* (nşr. Cemîl Abdullâh el-Mısırî – Mâcide Faysal Zekeriyâ), Mekke 1419/1998, I-V, tür.yer.; İzzî, *Târih*, İstanbul 1199, vr. 208^a; Çelebizâde Âsım, *Târih*, İstanbul 1282, s. 306-310; Şem'dânîzâde, *Mürî'tevârîh* (Aktepe), I, 161-162, 179; II/A, s. 23, 90; II/B, s. 103-105; Dahlân, *Hulâsatü'l-kelem fi beyâni ümerâ'i'l-Beledi'l-harâm*, Kahire 1305; Cevdet, *Târih*, VII, 197, 212-214; VIII, 29; G. de Gaury, *Rulers of Mecca*, London 1951; İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşâh Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, İstanbul 1953, s. 126-127; Ahmed er-Reşîdî, *Hüsnü's-şafâ ve'l-ib-tihâc bi-zikri men vüllîye imârete'l-hâc* (nşr. Leylâ Abdüllatif Ahmed), Kahire 1980, tür.yer.; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrere Emirleri*, Ankara 1984; Subhî Abdülmün'im Muhammed, *el-Alâkât beyne Mısır ve'l-Hicâz zemene'l-Fâtımiyyîn ve'l-Eyyûbiyyîn*, Kahire, ts. (el-Arabî), s. 31-38, 68-76, 81-110, 114-140, 149-173, 177-195; Süleyman Beyoğlu, *Fahreddin Paşa ve Medîne Müdafası* (doktora tezi, 1990), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 1-23; Ârif Abdülganî, *Târihu ümerâ'i Mekketel-mükerrere*, Dımaşk 1413/1992; Ahmed Sibâi, *Târihu Mekke*, Mekke 1994, s. 560, 566, ayrıca bk. tür.yer.; F. E. Peters, *Mecca*, Princeton 1994, tür.yer.; Hasan Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar*, İstanbul 1998, s. 164-172; C. S. Hurgronje, *Şafahât min târihi Mekketel-mükerrere* (trc. Ali Avde eş-Şüyûh, nşr. M. Mahmûd es-Seryânî – Mi'râc Nevvâb Mirzâ), Mekke 1419/1999, I, 215-307; Feridun M. Emecen, "Hicaz'da Osmanlı Hâkimiyetinin Tesisi ve Ebu Nüme", *TED*, sy. 14 (1994), s. 87-120.



MUSTAFA SABRİ KÜÇÜKAŞÇI

MEKKÎ

(مكي)

Hız. Peygamber'in Medine'ye hicretinden önceki dönemde veya Mekke'de nâzil olan sûre ve âyetler için kullanılan terim (bk. ÂYET; SÛRE).

MEKKÎ, Amr b. Osman

(bk. AMR b. OSMAN el-MEKKÎ).

MEKKÎ, Ebû Tâlib

(bk. EBÛ TÂLİB el-MEKKÎ).

MEKKÎ b. EBÛ TÂLİB

(مكي بن أبي طالب)

Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûs b. Muhammed el-Kaysî (ö. 437/1045)

Tefsir ve kıraat âlimi.

23 Şâban 355'te (14 Ağustos 966) Kayrevan'da dünyaya geldi. Doğum tarihi bazı kaynaklarda 354 (965) olarak zikredilir. İlk eğitimini İbn Ebû Zeyd ve Ebû'l-Hasan el-Kâbisî gibi hocalardan aldı. On üç yaşında iken Kahire'ye giderek burada hesap ve dil derslerine devam etti. Kur'ân-ı Kerim'i ezberledi. Altı yıl süren bu tahsil döneminin ardından Kayrevan'a döndü. 377'de (987) ikinci defa Mısır'a gitti ve aynı yıl hac görevini de ifa etti. 378 (988) yılının başlarında Mısır'da Ebû't-Tayyib İbn Galbûn'dan yeniden kıraat okumaya başladı, ancak tamamlamadan Kayrevan'a döndü ve 382'de (992) tekrar Mısır'a giderek kıraat tahsilini tamamladı. Mısır'da bulunduğu yıllarda ayrıca Ebû Adî İbnü'l-İmâm Abdülazîz b. Ali'den Verş'in rivayetine göre Hamza b. Habîb ez-Zeyyât'ın kıraatini okudu; tefsir ve nahiv âlimi Ebû Bekir Muhammed b. Ali el-Üdfüvî'nin derslerine devam etti. 383'te (993) memleketine dönerek kıraat okutmaya başladı. 387'de (997) Mekke'ye gitti ve 390 (1000) yılının sonuna kadar burada kalarak Ebû'l-Hasan el-Abkasî, Ebû't-Tâhir Muhammed b. Muhammed b. Cibrîl el-Uceyfi, Ebû'l-Kâsım Ubeydullah es-Sekatî ve Ebû Bekir Ahmed b. İbrâhim el-Mervezî gibi âlimlerin derslerinden istifade etti. 391'de (1001)

Kudüs'e geçen (İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, II, 310) ve burada bir müddet kaldıktan sonra Mısır'a giden Mekki b. Ebû Tâlib 392 (1002) yılında Kayrevan'a döndü; Receb 393'te (Mayıs 1003) hayatının bundan sonraki bölümünü geçireceği Endülüs'e geçti. Önce Kurtuba'da (Cordoba) Mescidü'n-Nühayle'de kıraat dersleri vermeye başladı; hâcib Abdülmelik b. Mansûr el-Muzaffer onu Zâhire Camii'ne nakletti ve Âmirîler Devleti yıkılincaya kadar (415/1024) buradaki derslerini sürdürdü. Ardından Emîr Mehdî-Billâh el-Ümevî tarafından Kurtuba Camii'nde kıraat dersleri vermekle görevlendirildi. Ebû'l-Hazm Muhammed b. Cevher kendisine imamlık ve hatiplik vazifesi verilinceye kadar (429/1038) bu derslerine devam etti; hitabet görevini hayatının sonuna kadar sürdürdü. Abdullah b. Sehl, İbnü'l-Beyyâz diye tanınan Yahyâ b. İbrâhim, Muhammed b. Ahmed b. Mutarrif el-Kinânî, İbn Şüreyh, Mûsâ b. Süleyman el-Lahmî, İbnü't-Talâ' ve Hâzım b. Muhammed ondan kıraat alanında istifade eden pek çok talebeden bazılarıdır. Güzel ahlâkı ve mütevazî kişiliğiyle tanınan Mekki b. Ebû Tâlib 2 Muharrem 437'de (20 Temmuz 1045) vefat etti ve oğlu Ebû Tâlib Muhammed'in kıldırıldığı cenaze namazının ardından Kurtuba'da Rabaz Kabristanı'na defnedildi. Akidede Selef yolunu seçmiş, fıkıhta Mâlikî mezhebini benimsemiş, vakur kişiliğiyle halkın yanında devlet adamlarının ve idarecilerin de saygısını kazanmıştır.

Eserleri. 1. *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihi ve aḥkâmihî ve cümelin min fûnûni 'ulûmih*. Bir rivayet tefsiri olan, müellifin Arapça'ya ve kıraat ilmine vukufu sebebiyle ayrı bir değer kazandığı belirtilen eserin yazma nüshaları üzerinde Ahmed Hasan Ferhât tahkik çalışması yaptığını ve bu çalışmanın yakında neşredileceğini belirtmektedir (*Mekki b. Ebî Tâlib ve tefsîrî'l-Kur'ân*, s. 7). Hocası Üdfüvî'nin *el-İstiğnâ fi 'ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinden geniş çapta yararlanan müellif Mu'tezile'nin görüşlerini cerhetmeye çalışmış, muhtelif kaynaklardan yaptığı nakiller yanında herhangi bir tenkid tâbi tutmadan İsrâiliyat'a da yer vermiştir (*a.g.e.*, s. 274, 336). 2. *Teisirü'l-müşkil min ğaribi'l-Kur'ân*. 389'da (999) Mekke'de kaleme alınan eser bu adla Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad 1985), *Kitâbü Tefsîri'l-müşkil min ğaribi'l-Kur'âni'l-azîm*

adıyla Muhyiddin Ramazan (Amman 1985), *Tefsîrû'l-müşkil min ğarîbî'l-Kur'ânî'l-âzîm 'ale'l-icâz ve'l-ihtîşâr* adıyla Hüdâ et-Tavîl el-Mar'aşlî (Beyrut 1408/1988) tarafından yayımlanmıştır. **3.** *Müşkilü i'râbî'l-Kur'ân*. 391 (1001) yılında Kudüs'te yazılan, pek çok dilci ve nahivcinin görüşlerine yer verilen eser İbn Atiyye el-Endelüsî, İbnü's-Şecerî, Kemâleddin el-Enbârî, Ukberî, İzzeddin İbn Abdüsselâm, İbn Uşfur el-İşbîlî, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi âlimlerin dil ve tefsire dair eserlerinin belli başlı kaynaklarından biridir (Hâtîm Sâlih ed-Dâmin, L/2 [1975], s. 440). Yâsîn Muhammed es-Sevvâs (Dımaşk 1394/1974) ve Hâtîm Sâlih ed-Dâmin'in (Bağdat 1973, 1975; Beyrut 1985, 1407/1987 [3. bs.]) tahkikiyle neşredilen kitap üzerinde Yahyâ Beşîr Mısıri *Müşkilü i'râbî'l-Kur'ânî'l-Kerîm li-Mekkî b. Ebî Tâlib: Dirâse nahviyye* adıyla yüksek lisans çalışması yapmıştır (1402, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye). **4.** *el-İzâh li-nâsihi'l-Kur'ân ve mensûhîh*. Mukaddimesinde ve hâtime kısmında belirtildiğine göre 391-419 (1001-1028) yılları arasında yazılan eserde nâsîh ve mensuh konusunda daha önce yazılanlar geniş ölçüde bir araya getirilmiş, değişik görüşler nakledildikten sonra bunların içinden tercihler yapılmıştır. Eser Ahmed Hasan Ferhât'ın tahkikiyle yayımlanmış (Riyad 1396/1976; Cidde 1406/1986) ve Musa K. Yılmaz tarafından *Kur'ân'da Nâsîh ve Mensûh Var mıdır?* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1998). **5.** *Şerhu kellâ ve belâ ve ne'am ve'l-vaqf 'alâ küllî vâhidetin minhünne fi kitâbillâhi 'azze ve celle*. Önce Hüseyin Nassâr'ın tahkikiyle *Mecelletü Külliyyeti's-Şerî'a* içinde yayımlanan eser (sy. 3 [Bağdad 1967]) daha sonra Ahmed Hasan Ferhât'ın tahkikiyle neşredilmiştir (Dımaşk 1398/1978, 1404/1983). **6.** *et-Tebşîra fi'l-kırâ'âtî's-seb'.* Yedi kıraat hakkında imamların râvîlerini iki ile sınırlayarak yazılan ilk eserlerden biri olan ve 392 (1002) yılında kaleme alınan kitap İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'inin kaynakları arasında yer almıştır (I, 70-71). Müellif, bu çalışmasında daha çok hocası Ebû't-Tayyib İbn Galbûn'dan öğrendiği kıraat sistemini esas kabul etmiştir. *et-Tebşîra* ilk defa tahkiksiz olarak (Bombay 1972), ardından Muhammed Gavs Nedvî'nin tahkikiyle (Bombay 1399/1979, 1402/1982, 1404/1984) yayımlanmış, ayrıca Muhyiddin Ramazan tarafından neşredilmiştir (Küveyt 1405/1985). *et-Tebşîra'yı* Ebû

Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Kaysî ihtisar etmiştir (Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, III, 1278). **7.** *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırâ'âtî's-seb' ve ilelihâ ve hucejihâ*. Bir önceki eserin şerhi olan, özellikle kıraat farklılıklarının illetlerinin açıklandığı kitap 424 (1033) yılında yazılmış olup müellif mukaddimesinde bir önceki eserin rivayete dayandığını, bu çalışmasının ise bir dirayet eseri olduğunu belirtmiştir (*el-Keşf*, I, 4, 6). Kitap Muhyiddin Ramazan'ın tahkikiyle iki cilt halinde yayımlanmıştır (Dımaşk 1394/1974; Beyrut 1401/1981, 1404/1984, 1407/1987). **8.** *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât*. Yedi harf meselesi, meşhur yedi kıraatle yedi harf arasındaki ilişki, kıraat ihtilâflarının sebepleri, şâz kıraatlerle okumanın hükmü, Kur'ân-ı Kerîm'in cem'i, yedi kıraat imamının diğer imamlara göre meşhur olmasının sebebi gibi konuları soru-cevap şeklinde ele alan müellif bu risâlesini *el-Keşf*'ten önce kaleme almış ve *el-Keşf*'in sonuna eklenmesini tavsiye etmiştir (*a.g.e.*, I, 5). Abdülfettâh İsmâil Şelebî'nin tahkikiyle yayımlanan eseri (Kahire 1379/1960, 1384/1964; Mekke 1405/1985) Muhyiddin Ramazan da neşretmiştir (Dımaşk 1399/1979). **9.** *İhtîşârü'l-Hucce li'l-Fârisî*. Ahmed Hasan Ferhât, Ebû Ali el-Fârisî'nin *el-Hucce li'l-kurrâ'âtî's-seb'a* adlı eserinin muhtasarı olan bu eseri Mekkî b. Ebû Tâlib'in günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen eserleri arasında zikrederken (*Mekkî b. Ebî Tâlib ve tefsîrû'l-Kur'ân*, s. 122) Hüdâ et-Tavîl'in, kitabı Ahmed Hasan Ferhât'ın neşrettiğini (Dımaşk 1402/1982) söylemesi (*Tefsîrû'l-müşkil*, neşredeninin girişi, s. 45) eserin daha sonra bulunup yayımlandığını göstermektedir. **10.** *İhtîşârü'l-kavlî fi'l-vaqf 'alâ kellâ ve belâ ve ne'am*. *Mecelletü 'Âlemi'l-kütüb* içinde neşredilen eserin (I/2 [Kahire 1980], s. 178-183) Ahmed Hasan Ferhât'ın tahkikiyle müstakil baskıları yapılmıştır (Dımaşk 1978, 1402/1982, 1404/1983). **11.** *Temkînü'l-med fi âtâ ve âmene ve âdeme ve şibhihî* (nşr. Ahmed Hasan Ferhât, Küveyt 1404/1984). **12.** *er-Ri'âye li-tecvîdi'l-kırâ'e ve tahkîki lafzi't-tilâve*. Tecvid konusunda günümüze ulaşan ilk çalışma olduğu kabul edilen eser Ahmed Hasan Ferhât'ın tahkikiyle yayımlanmış (Dımaşk 1393/1973; Amman 1404/1984), Muhyiddin Ramazan bu tahkikie ilgili bir eleştiri kaleme almıştır. Abdullah Rebî Mahmûd, "Asvâtü'l-Arabiyye ve'l-Kur'ânü'l-Kerîm" başlığını taşıyan makalesindeki değerlendirmelerinde Mekkî'nin bu

çalışmasını esas almıştır (bk. bibl.). **13.** *el-Yâ'âtü'l-müşdeddât* (nşr. Ahmed Hasan Ferhât, Dımaşk 1402/1982).

Ahmed Hasan Ferhât, Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî'nin Mekkî b. Ebû Tâlib'e nisbet ederek neşrettiği (Beyrut 1404/1984) *el-'Umde fi ğarîbî'l-Kur'ân* adlı eserin Mekkî'ye aidiyetini reddetmiş, bu kitabın Ebû Tâlib el-Mekkî'ye ait olduğunu ileri sürmüştür (*Mecelletü's-Şerî'a ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, I/1 [1984], s. 55-69; Mekkî b. Ebû Tâlib'in kaynaklarda zikredilen ve bazıları günümüze ulaşan diğer eserleri için bk. *Tefsîrû'l-müşkil*, neşredeninin girişi, s. 34-45; Ahmed Hasan Ferhât, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve tefsîrû'l-Kur'ân*, s. 109-144; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, I, 130-146). Durmuş Ali Kayapınar, *Mekkî İbnü Ebî Tâlib el-Kaysî Asrı-Hayâtı ve Eserleri* adıyla bir doktora tezi hazırlamış (1986, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Abdülazîz b. Nâsir es-Sebrî *İ'râbü'l-Kur'ân beyne'n-Neħhâs ve Mekkî ve'bni'l-Enbârî* isimle yüksek lisans çalışması yapmıştır (1402, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye).

BİBLİYOGRAFYA :

Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırâ'âtî's-seb'* (nşr. Muhyiddin Ramazan, Beyrut 1404/1984, I, 4-6; a.mlf., *Tefsîrû'l-müşkil min ğarîbî'l-Kur'ân* (nşr. Hüdâ et-Tavîl el-Mar'aşlî), Beyrut 1408/1988, neşredeninin girişi, s. 33-50; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis* (nşr. İbrâhîm el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, II, 561; İbn Hayr, *Fehrese*, s. 41, 44, 51, 67, 76, 429; İbn Beşkuvâl, *eş-Sıla*, s. 631-633; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, XIX, 167-171; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvâf*, III, 313-319; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 361-364; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ* (Altıkulaç), II, 751-752; III, 1278; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm: sene 421-440*, s. 452-455; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzhêb*, II, 342-343; İbnü'l-Cezerî, *Ġâyetü'n-Nihâye*, II, 309-310; a.mlf., *en-Neşr*, I, 70-71; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, II, 298; Dâvudî, *Tabakâtü'l-müfessîrin*, II, 331-332; Brockelmann, *GAL*, I, 515-516; *Suppl.*, I, 718-719; Ahmed Hasan Ferhât, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve tefsîrû'l-Kur'ân*, Amman 1404/1983; a.mlf., "Kitâb: el-'Umde fi ğarîbî'l-Kur'ân lâ teşîhü nisbetühü ilâ Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî", *Mecelletü's-Şerî'a ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, I/1, Küveyt 1984, s. 55-69; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, *Kitâbü'l-'Omri fi'l-muşannefât ve'l-mü'ellifîne't-Tûnisîyyîn* (nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî – Beşîr el-Bekkûş), Beyrut 1990, I, 128-146; Muhyiddin Ramazan, "Nağdü'l-kütüb er-Ri'âye li-tecvîdi'l-kırâ'e ve tahkîki lafzi't-tilâve li-Ebî Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib", *MMMA* (Kahire), XXIII/1 (1977), s. 117-124; Hâtîm Sâlih ed-Dâmin, "Kitâbân fi i'râbî'l-Kur'ân", *MMLADm.*, L/2 (1975), s. 440-445; Abdullâh Rebî Mahmûd, "Esvâtü'l-'Arabiyye ve'l-Kur'ânü'l-Kerîm", *Mecelletü Külliyyeti'l-lugati'l-'Arabiyye*, sy. 10, Riyad 1980, s. 227-280.

MEKKÎ MEHMED EFENDİ

(ö. 1212/1797)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1126'da (1714) Mekke'de doğdu. Sarayda kilâr-i hâssa ağası iken kendini yetiştirerek Mekke kadılığına kadar yükselen celep Halil Efendi'nin oğludur. Babası Mekke kadısı iken 1126'da (1714) vefatı üzerine İstanbul'a getirildi. Tahsilini tamamladıktan sonra 1147 Zilhiccesinde (Mayıs 1735) hâric rütbesiyle müderris olarak Sahn'da tadrîse başladı. Rebûlevvel 1179'da (Ağustos 1765) Selânik mevleviyetine getirildi. 1185 Rebûlevvelinde (Haziran 1771) Şam ve Muharrem 1190'da (Mart 1776) Medîne-i Münevvere kadısı, 28 Ramazan 1198'de (15 Ağustos 1784) İstanbul kadısı oldu. 26 Ramazan 1199'da (2 Ağustos 1785) müddet-i örfiyyesini doldurduğundan azledilerek kendisine Anadolu kazaskerliği pâyesini verildi.

11 Rebûlâhir 1200'de (11 Şubat 1786) Rumeli kazaskerliği pâyesine Anadolu kazaskeri olan Mekkî Mehmed Efendi, 15 Cemâziyelâhir 1201'de (4 Nisan 1787) Mehmed Sâdık Efendi'nin vefatıyla boşalan Rumeli kazaskerliği makamına getirildi. 13 Safer 1202'de (24 Kasım 1787) Müftîzâde Ahmed Efendi'nin azli üzerine onun yerine şeyhülislâm oldu. Ancak I. Abdülhamid'in Mehmed Kâmil Efendi'ye teveccühü sebebiyle 16 Cemâziyelevvel 1202 (23 Şubat 1788) tarihinde görevinden azledildi (Sarıcaoğlu, s. 124; Danişmend ve Uzunçarşılı bu tarihi 26 Cemâziyelevvel olarak kaydediler). III. Selim döneminde Yahyâ Tevfik Efendi'nin vefatıyla

boşalan şeyhülislâmlık makamına emniyetli bir kişinin getirilmesi düşünülerek Sadrazam Koca Yûsuf Paşa'nın da tavsiyesiyle Mekkî Mehmed Efendi ikinci defa şeyhülislâmlığa tayin edildi (22 Receb 1205 / 27 Mart 1791). Tayininde sakin tabiatı ve kendi vazifesinden başka işlere karışmamasının rol oynadığı kaydedilmektedir.

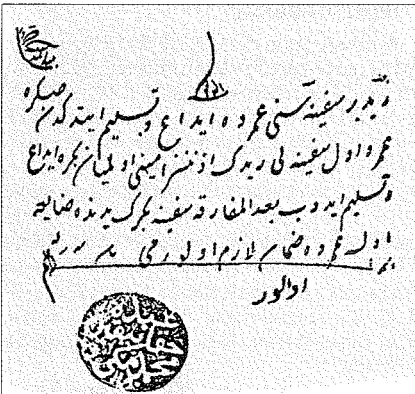
Mekkî Mehmed Efendi'nin yaşlılığı, ayrıca cerbezeli bir kişiliğe sahip olmaması meşihat işlerinin başkalarının elinde kalmasına sebep olduğundan on altı ay şeyhülislâmlık yaptıktan sonra 22 Zilkade 1206'da (12 Temmuz 1792) azledilerek yerine Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi getirildi. Azlinin tebliği için çavuşbaşı ağanın gönderilmesi âdet olduğu halde padişahın teveccühü sebebiyle bu husus kendisine reîsülküttâb efendi tarafından bildirildi. Azlinde 13 Zilkade 1206'da (3 Temmuz 1792) yapılan ruûs imtihanı hakkındaki dedikodularla Tatarcık Abdullah Efendi'nin III. Selim üzerindeki telkinlerinin rol oynadığı kaydedilir. Ancak esas sebebin, III. Selim'in ilmiye işleri ve ordunun durumuyla ilgili olarak düşündüğü ıslahatı gerçekleştirebilmek için daha diyetli bir şeyhülislâmla çalışmak istemesi olduğu anlaşılmaktadır. Rumelihisarı'nda bulunan yalisına çekilen Mekkî Mehmed Efendi 22 Cemâziyelevvel 1212'de (12 Kasım 1797) vefat etti. Oğlu Mekkîzâde Mustafa Âsım Efendi II. Mahmud devrinde üç defa şeyhülislâm olmuştur.

Kaynaklarda ilim ve fazilet sahibi, kâmil, mütevazî, merhametli, kanaatkâr ve yumuşak huylu olduğu, sade bir hayat sürdüğü belirtilir. Emlâk ve akarını vakfederek bunlardan elde edilecek gelirin Fâtih Camii'nde her gün ders okutulması, Rumelihisarı'nda bulunan Pertek Ali Camii'nde yılda bir defa mevlid okunması, yılın belirli günlerinde aşure, pilâv ve zerde pişirilerek Rumelihisarı civarındaki fakirlere dağıtılması ve Haremeyn fukarasına yardım edilmesi gibi hayır işlerine harcanmasını şart koşmuştur. Mürettep divanı bulunan Mehmed Efendi'nin şairliğinin yanı sıra hat sanatında, bilhassa ta'lik yazısında üstat olduğu belirtilmektedir. Mehmed Efendi'nin Eşrefiyye'den Eşrefzâde İzzeddin Efendi'ye ve Nakşibendiyye'den Neccârzâde Mehmed Sıddık Efendi'ye intisabının bulunduğu kaydedilmektedir.

Eserleri. 1. *Hâşiye 'alâ Tefsiri Kâdi el-Beyzâvî*. Bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (AY, nr. 1769). 2. *Mürşidü'l-vârisîn fi Ahvâlî'l-erbaîn*. Hanefî fakihî Secâvendî'nin

el-Ferâ'izü's-sirâciyye adlı eserinin Türkçe tercümesi olan *Ahvâlü'l-erbaîn*'in şerhidir. Müstakil olarak veya Sâlih Efendi'nin *Cerîde-i Ferâiz*'i ve *Metn-i Sirâciyye* ile birlikte çeşitli baskıları yapılmıştır (İstanbul 1256, 1276, 1277, 1283, 1291, 1300, 1302, 1303, 1304, 1311, 1318, 1320). 3. *Tahmîs-i Kaşide-i Bürde*. Müellifin mukaddimede belirttiğine göre Bûsîrî'nin *Kaşidetü'l-Bürde*'sine Süleyman Nahîfî'nin yaptığı tahmîsi örnek olarak nazmetmiştir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Esad Efendi, nr. 2541) nüshasının baş tarafında müellif hattı olduğu belirtilmektedir. 4. *Teves-sül. Kaşidetü'l-Bürde*'nin Türkçe olarak yapılan şerhleri içinde en geniş ve mükemmeli olduğu kaydedilen eser basılmıştır (İstanbul 1251, 1300). 5. *Divân-ı Mekkî*. Mekkî Mehmed Efendi'nin ikinci şeyhülislâmlığı sırasında tamamlayıp padişaha arzettiği ve bundan dolayı taltif edildiği divanıdır (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 674; İÜ Ktp., TY, nr. 642, 5509, 5516, 9673). 6. *Risâle fi şerhi'l-hamd*. Müellifin mukaddimede ifadesine göre Beyzâvî hâşiyesinin mütalaası esnasında hamd konusuyla ilgili yazılanların bir araya getirilmesiyle telif edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2983/1). 7. *Vesîle-i Vüsûl*. Mârifetullah ve sîfatullah konusunda Türkçe olarak kaleme alınan bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2983/2). 8. *Risâle fi şerhi'l-mukaddimâtî'l-erbaa min Kitâbi't-Tavzîh*. Sadrüşşerîa'ya ait *el-Tavzîh* adlı fıkıh usulüne dair eserdeki "mukaddimât-ı erbaa" diye meşhur olan kudret, irâde-i külliyye ve ihtiyâr-ı cüz'ünün tarifleri, kulun fiilinin hakikati konularının anlaşılması zor olan yönlerini açıklamak amacıyla kaleme alınmıştır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2983/3). 9. *Risâle fi tafsîli mâ zekerahû sâhibü'l-Menâr fi ma'rifeti aksâmî'n-nazm ve'l-ma'nâ min Kitâbi'llâhi teâlâ*. Ebû'l-Berekât en-Neseffî'nin *Menârü'l-envâr* adlı eserinin metni esas alınarak edile-i şer'iyye ve Kur'an'daki nazım ve mânânın kısımları konusu Türkçe olarak izah edilmektedir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2983/4). 10. *İstiâre-i Tebeiiyye ve İstiâre-i Tamsiliyye Dair Risâle*. Sa'deddin et-Teftâzânî ile Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin istiâre konusundaki tartışmaları ele alınmaktadır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2983/5). 11. *Hısnu Ehlillâh*. İmam Gazzâlî'nin kelime-i tevhid hakkındaki Arapça risâlesinin Türkçe tercümesidir (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 389). 12. *İmân-ı Mücerredin Âdem-i Nef'i Hakkında*

Mekkî Mehmed Efendi'nin bir fetvası (*İlmiyye Salnâmesi*, s. 559)



ki Mu'tezile Delillerinin Reddi. Mekkî Mehmed Efendi'nin ilk şeyhülislâmlığından azlından sonra kaleme aldığı bu risâlede, "Rabbinin bazı alâmetleri geldiği gün önceden inanmamış ya da imanında bir hayır kazanmamış olan kimseye artık imanı bir fayda sağlamaz" meâlindeki âyetle ilgili (el-En'âm 6/158) Mu'tezile görüşü eleştirilmektedir (İÜ Ktp., TY, nr. 3365). **13. Kitâbü Nüzheti'l-ârifin ve Tenbîhi'l-gâfilin.** Vaaz meclislerinden oluşmaktadır (Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 264). **14. er-Ravza ve'l-mikyâs fî durûbi'l-iktibâs.** Aruz veznine dairdir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1793). **15. Şerh-i Hikâye-i Mescid-i Âşık Kişi.** Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Meşnevî'sinde yer alan bir makalenin tercüme ve şerhidir (Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 416). **16. Menâkıb-ı Hazret-i Şeyh Muhammed Murâd el-Buhârî.** Muhammed el-Buhârî'ye mülâki olarak hizmetinde bulunmuş olan Lâdikli Hüseyin Efendi adlı bir zatın şeyhiyle vuku bulan meclis ve sohbetlerine dair kayıtlarından oluşmaktadır. Dağınık halde bulunan bu kayıtların Mehmed Mekkî tarafından toplanarak tedvin edildiği anlaşılmaktadır (Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 256).

Bunların dışında Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi'ye ait Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin bizzat Mekkî Mehmed Efendi tarafından 1161 (1748) yılında ta'lik hatla istinsah edilen bir nüshası bulunduğu gibi (İÜ Ktp., TY, nr. 6232), Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî'nin Kur'ân-ı Kerim'deki vakfe yerlerini belirleyen Kitâbü'l-Vakf ve'l-ibtidâ' isimli eserini nesih hatla istinsah eden Seyyid Mehmed b. Seyyid Halîl el-İslâmbûlî adlı müstensih de Mekkî Mehmed Efendi olmalıdır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 39).

BİBLİYOGRAFYA :

Mecmûa-i Fetâvâ, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 576, vr. 91; Vâsif, Târih (İlgürel), s. 181, 282, 316, 332, 382; Fâtîn, Tezkire, s. 379; Devhatü'l-meşâyih, s. 111-113; Cevdet, Târih, II, 292-293, 347; IV, 229, 456-458; V, 173, 181; VI, 267; Sicill-i Osmânî, IV, 508; İlmîyye Salnâmesi, s. 557-559; Osmanlı Müellifleri, II, 420; Uzunçarşılı, İlmîye Teşkilâtı, s. 194; a.mlf., Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 504-506, 511-512; Danişmend, Kronoloji², V, 147-148; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 159-160; Mübahat S. Kütükoğlu, 1869'da Faal İstanbul Medreseleri, İstanbul 1977, s. 34-35; M. Orhan Bayrak, İstanbul'da Gömülü Meşhur Adamlar (1453-1978), İstanbul 1979, s. 75; Fikret Sarıcaoğlu, Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi: Sultan I. Abdülhamid (1774-1789), İstanbul 2001, s. 124; Kâmûsü'l-lâm, VI, 4387-4388.



TAHSİN ÖZCAN

MEKKÎZÂDE MUSTAFA ÂSİM EFENDİ

(bk. ÂSİM EFENDİ, Mekkîzâde).

MEKKÛDÎ (المكودي)

Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Ali
b. Sâlih el-Mekkûdî el-Fâsî
(ö. 807/1405)

Arap dili ve edebiyatı âlimi.

726 (1326) yılında Fas'ta Benî Mekkûd kabilesine mensup kültürlü ve varlıklı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Fas müftüsü Ebû Muhammed Abdullah el-Vângilî ed-Darîr ve Muhammed b. Ali el-Gırnâfî el-Endelüsî'den öğrenim gördü. Merinîler'in ilim ve kültür alanındaki faaliyetlerinin en verimli döneminde yaşayan Mekkûdî, Medresetü'l-Attârîn ve Medresetü's-Sihric'de başta dil ilimleri olmak üzere çeşitli alanlarda ders verdi. Fas'ta Sibeveyhi'nin el-Kitâb'ını son olarak Mekkûdî okuttu. Ardından el-Kitâb'ın yerini kendisinin şerhettiği İbn Mâlik'in el-Elfiyye'si aldı. Aralarında Merinî Veziri Ebû Zeyd Abdurrahman b. Ahmed el-Kabâilî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed el-Fâsî el-Câderî ve İbn Merzûk el-Hafîd gibi şahsiyetlerin de bulunduğu çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Aynı zamanda didaktik manzumeler kaleme almış bir şair ve dindar bir kimse olan Mekkûdî 11 Şâban 807 (12 Şubat 1405) tarihinde Fas'ta vefat etti.

Eserleri. 1. Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik. Mekkûdî'nin en çok tanınan eseridir. Mekkûdî el-Elfiyye üzerine biri büyük, diğeri küçük olmak üzere iki şerh yazmayı düşünmüş, bunlardan büyük olanını tamamlayamadığı gibi yazdığı kırsımlar da günümüze kadar gelmemiştir. Mevcut eser, Mekkûdî'nin Merinî veziri ve aynı zamanda talebesi olan Abdurrahman b. Hâcib el-Kabâilî'nin isteği üzerine ona ithafen kaleme aldığı küçük şerhidir. Bu eser, el-Elfiyye'nin kırktan fazla şerhi içinde en meşhuru olup yazıldığı tarihten itibaren özellikle Mağrib'de nahiv eğitiminin başta gelen kitabı olmuş, ülkemizin güneydoğusundaki medreselerde de hayli rağbet görmüştür. Şerhedilen beyitlerin aynı zamanda i'rablarının yapılması, metnin sade ve anlaşılır bir nitelik taşıması, gereksiz açıklama ve yorumlardan kaçınılması eserin başlıca özellikleridir. Mekkûdî, bilhassa Bedreddin İbnü'n-Nâ-

zım ile İbn Ümmü Kâsım diye bilinen Hasan b. Kâsım el-Murâdî'nin şerhlerinden büyük ölçüde yararlanmış, ancak yer yer onlara muhalefet etmiştir. Daha sonra el-Elfiyye'ye şerh yazanlar da onun şerhinden hayli nakiller yapmışlardır. Eser üzerine Ahmed b. Abdülfettâh el-Mellevî (Kahire 1279), İbnü'l-Hâc es-Sülemî diye bilinen Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Hamdûn (Fas, ts.; Kahire 1315), Muhammed Mehdi b. Muhammed el-Vezzânî el-Fâsî (Fas 1318) gibi âlimler tarafından hâşiyeler yazılmıştır. Birçok defa basılan eseri (Kahire 1279, 1301, 1305, 1354; Fas 1318) Fâtıma er-Râcîhî neşretmiştir (I-II, Küveyt 1993). **2. Şerhu'l-Âcurrümiyye.** İbn Âcurrüm'un nahve dair mukaddimesinin şerhi olup çeşitli baskıları yapılmıştır (Tunus 1292; Kahire 1304, 1309, 1345). **3. Mağşûre.** Hz. Peygamber'in methine dair 294 beyitlik bu manzume Arap dilindeki maksur isimleri bir araya toplamıştır. Mekkûdî eserini, İbn Düreyd'in Mîkâlîler'i övdüğü el-Mağşûre'siyle Hâzım el-Kartâcennî'nin Tunus Hafsî Hükümdarı I. Müstansır'ı methettiği el-Mağşûre'sine nazire olarak yazmıştır. Mağşûre üzerine Mekkî b. Muhammed er-Rabatî, Fazl et-Tıtvânî ve Abdullah Kennûn birer şerh yazmıştır. **4. el-Baş ve't-târif fi 'ilmi't-taşrif.** 400 beyitten oluşan sarf ilmine dair didaktik bir manzumedir (Rabat el-Hizânetü'l-âmme, nr. 2796). Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed ed-Delâî'nin Fetihu'l-laif fi 'ilmi't-taşrif'i (Fas 1315, 1316) manzumeye dair yazılan şerhlerin en meşhuru dur. **5. Risâle fî vaşfi'z-zarâfe.** Zarâfet kelimesinin Arapça olup olmadığına dair sorulan bir soruya cevap olarak kaleme alınan eserde müellif kelimenin aslını anlatmıştır (el-Hizânetü'l-âmme, nr. 2581). Mekkûdî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır : Şerhu'l-Mağşûr ve'l-memdu'd li'bni Mâlik, 'Umdetü'l-lisân fî ma'rifeti ferâ'izi'l-d'yân, Nazm fi'l-mu'arreb mine'l-elfâzi'l-acemiyye.

BİBLİYOGRAFYA :

Mekkûdî, Şerhu'l-Mekkûdî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik (nşr. Fâtıma er-Râcîhî), Küveyt 1993, I, 74-75; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 10-56; Sehâvî, ed-Dav'ü'l-lâmi', III, 97; Süyûtî, Buğyetü'l-uu'ât, II, 83; Bedreddin el-Karâfî, Tevşîhu'd-Dîbâc (nşr. Ahmed Şüteyvi), Beyrut 1403/1983, s. 115-116; İbnü'l-Kâdî, Cezvetü'l-iktibâs, Rabat 1974, s. 403; a.mlf., Dürretü'l-hicâl, II, 84; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylû'l-ibtihâc, Kahire 1351, s. 168-169; Abdülhâc Kennûn, Şerhu Mağşûreti'l-Mekkûdî, Kahire 1356/1937, s. 3-8, 87-88; Brockelmann, GAL Suppl., I, 524; II, 336; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edebî'l-Arabî, VI, 579-586.



MEHMET YAVUZ

MEKKÛK

(المكوك)

Eski bir hacim ölçüsü.

Arapça'da mekkûk ağız dar, gövdesi geniş bir çeşit su kabıdır. Kelime bu mânada Hz. Peygamber'in abdest ve gusül sırasında kullandığı suyun miktarını bildiren hadislerde geçmektedir (Wensinck, *el-Mu'cem*, "Mekkûk" md.). Bazı râvilere göre "müd" anlamında kullanılan (İbn Huzeyme, I, 61; İbn Hibbân, III, 476) bu mekkûkün hacmi 1,5 Haremeyn sâina denkti veya $\frac{1}{2}$ rıtl ile $\frac{2}{3}$ rıtl (8 ukıyye) arasında su alırdı (Hattâbî, I, 247; İbnü'l-Cevzî, II, 369). Süryânîce'si mekkûkâ olan kelime (Costaz, s. 182) Akkadca'da "sunak" kabı veya "zembil" mânasına gelen maqqîtu (maqqû) ile de benzeşmektedir (v. Soden, II, 607). Mekkûk ayrıca özellikle Irak bölgesinde bal, yağ ve şarap gibi sıvı veya un, tuz, hububat türü kuru maddelerin ölçümünde kullanılan bir ölçüğün adıdır. Bazı Arap âlimleri $\frac{1}{10}$ Firavun kademi³ hacmindeki İbrâni ölçüğü "gomor"a da mekkûk ismini vermektedir (Ali Paşa Mübârek, s. 86).

Hz. Ömer döneminde Sevâd vergilerine esas olan kaffizle bölgede kullanılan ve "şâburkânî" adıyla bilinen mekkûk aynı şeydi (Kudâme b. Ca'fer, s. 367). Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik'in Irak valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî tarafından kullanıma sokulduğu için "Hâlid mekkûkû" olarak bilinen ölçük (sâ) iki Hârûn (muhtemelen Abbâsî Halifesi Hârûnürreşid) keylecesine denkti ve 16 rıtl buğday alırdı (Ebû Dâvûd, "Eymân ve'n-nüzûr", 15). Eğer bu 340 gramlık rıtl ise ölçtüğü ağırlık bakımından ($340 \times 16 =$) 5,44 kilogramlık bir mekkûk elde edilir. Hârûn mekkûkû ise Abbâsî Halifesi Me'mûn tarafından 204 (819-20) yılında kullanıma sokulan kaffizin onda birine denkti (Taberî, VIII, 576; İbnü'l-Esîr, VI, 358).

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) nisab miktarına ilişkin olarak aktardığı bilgilerden 1 mekkûk = $\frac{1}{8}$ kaffiz = 2,5 sâ = 10 müd eşitliği elde edilir. Bu hacim $13\frac{1}{3}$ rıtl ağırlığında buğday ölçer. Bunun 306 veya 408 gramlık rıtl olması durumunda söz konusu ağırlık ($13\frac{1}{3} \times 306 =$) 4,08 kg. ya da ($13\frac{1}{3} \times 408 =$) 5,44 kg. eder. İbn Hazm da (ö. 456/1064) mekkûkün 10 peygamber müddüne denk geldiğini söyler (*el-Muḥallâ*, V, 242); eserinin bir başka yerindeki mâlûmattan ise bunun aynı zamanda 2,5 sâ = 2,5 Bağdat

keylecesi = 5 Basra keylecesi hacminde olduğu sonucu çıkar (a.g.e., VI, 245).

Harbî'ye (ö. 285/899) göre Irak mekkûkû muaddel kaffizin sekizde birine eşittir. Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'nin (ö. 370/980) verdiği bilgilerden $\frac{1}{8}$ kaffiz = 1,5 sâ = 3 keylece = 6 müd hacmindeki mekkûkün 4 Herat menâsi yani 8 rıtl buğday ölçtüğü anlaşılmaktadır (*ez-Zâhir*, s. 210; krş. Sauvaire, *JRAS*, XII/1 [1880], s. 115). Halbuki Nevevî (ö. 676/1277) Ezherî'den naklen mekkûkün 5 keylece olduğunu kaydeder. Eğer bu rıtl 510 gramlık rıtl ise söz konusu mekkûkün çektiği buğday yine ($8 \times 510 =$) 4,08 kg. olarak bulunur. Coğrafyacı Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (ö. 390/1000 civarı) Irak mekkûkûnün $\frac{1}{6}$ Irak kaffizi = 2,5 keylece, Akûr (Mezopotamya) mekkûkûnün $\frac{1}{4}$ Irak kaffizi = 4 müd hacminde olduğunu, öncekinin 5 menâ = 10 rıtl (= $10 \times 408 = 4,08$ kg.), sonrakinin de 15 rıtl (= $15 \times 408 = 6,12$ kg.) buğday ölçtüğünü bildirir (*Aḥsenü't-tekkâsim*, s. 129, 145-146). Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî'ye göre (ö. 387/997) Bağdat ve Kûfe mekkûkû $\frac{1}{8}$ Bağdat kaffizine (= 3 keylece), Basra ve Vâsıt'ınki $\frac{1}{4}$ Basra kaffizine eşitti. Bunlardan birincisi 1800 dirhem (= $1800 \times 3,1875 = 5,7375$ kg.), ikincisi 15 rıtl (= $15 \times 128 \frac{4}{7} \times 2,975 = 1350 \times 4,25 = 5,7375$ kg.) ağırlığında buğday ölçerdi (*Mefâtiḥu'l-ʿulûm*, s. 12; Hinz'e göre bu değerler sırasıyla 5,625 kg. ve 6 kg. şeklindedir; bk. *Islamische Masse*, s. 44). Hârizmî'nin eserinin başka bir yerinde verdiği bilgilerden $\frac{1}{4}$ kab = 1,25 aşır hacmindeki Irak mekkûkûnün aldığı buğdayın 7,5 menâ = 15 rıtl = 180 ukıyye = 1350 miskal = 1928 $\frac{4}{7}$ dirhem geldiği anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 44). Ebû'l-Vefâ el-Bûzcânî'nin (ö. 388/998) benzer açıklamalarına göre genellikle tahıl ticaretinde kullanılan mekkûk $\frac{1}{8}$ muaddel kaffiz (= 1,25 aşır = 3 keylece = 12 rub' = 24 sümn) hacminde olup 15 rıtl ağırlık ölçerdi (*el-Menâzilü's-sebʿ*, s. 303-304). İsmâil b. Hammâd el-Cevherî ise (ö. 400/1009'dan önce) şu eşitliği vermektedir: 1 mekkûk = 3 keylece = 5,625 menâ = 11,25 rıtl = 135 ukıyye = 225 istâr = 1012,5 miskal = 1446 $\frac{3}{7}$ dirhem = 8678 $\frac{4}{7}$ dânek = 17357 $\frac{1}{7}$ kîrat = 34714 $\frac{2}{7}$ tassûc = 69428 $\frac{4}{7}$ habbe (*es-Sıḥâh*, "mkk" md.). Eğer burada 510 gramlık rıtl ile 5,666 gramlık "sextula" (miskal) ve 4,25 gramlık drahmi (dirhem) kastediliyorsa yine 5,7375 kilogramlık mekkûk elde edilir. Hasan b. İbrâhim el-Cebertî'nin (ö. 1188/1774) verdiği bilgiler de Cevherî'ninkilerle uyum halindedir. Nusaybin metropoliti

Eliya'nın (ö. 1049) aktardığı mâlûmattan çıkan şu denklemler de öncekileri doğrular: 1 Irak mekkûkû = $\frac{1}{8}$ kaffiz = $\frac{1}{16}$ kâre = 3 keylece = 12 rub' = 48 sümn; 1 Diyâr Rebâa mekkûkû = 4 merzebe = 16 keyl = 64 mişkâ'. Her ikisi de 2400 dirhem şarap ölçer (Sauvaire, *JRAS*, XII/1 [1880], s. 115). Bunun metrik karşılığı 7,65 litre civarındadır (krş. Hinz, s. 44). Bağdat kâresi 240 rıtl (= $240 \times 128 \frac{4}{7} \times 2,975 = 91,8$ kg.) buğday kaldırdığına göre söz konusu Irak mekkûkû için yine ($91,8 \div 16 =$) 5,7375 kilogramlık değere ulaşılır.

Endülüslü hekim Zehrâvî'nin (ö. 400/1010 [?]) aktardığı bilgilerden $\frac{1}{12}$ Kahire irdebbi = $\frac{1}{8}$ büyük kaffiz = $\frac{1}{2}$ veybe = 2 rub' = 3 sâ = 3 keylece = 12 peygamber müddü hacmindeki mekkûkün 15 rıtl buğday ölçtüğü öğrenilmektedir. Bu ayrıca ağırlık bakımından 4 ve 4,5 rıtl gibi farklı karşılıklar da göstermektedir (*et-Taşrif*, II, 459, 460). 312 dirhemlik Cerevî rıtl esas alındığında ($15 \times 312 \times 3,1875 =$) 14,9175 kilogramlık bir değere ulaşılır. Mekkûkün $\frac{1}{2}$ veybe = 11-12 peygamber müddü hacminde olduğunu bildiren Fîrûzâbâdî de (ö. 817/1415) Zehrâvî'yi teyit etmektedir (*el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*, "mkk" md.). Tabip Ebû'l-Müeyyed Muhammed el-Cezerî el-Anterî'ye (milâdî XII. yüzyıl) göre ise mekkûk üç rıtl (= 60 ukıyye = 600 dirhem) çekerdi (Casiri, I, 282). Ali Paşa Mübârek de biri $\frac{1}{8}$ kaffiz = $\frac{1}{4}$ veybe = $\frac{1}{2}$ farak = 1,5 sâ = 3 kîst (veya keylece) = 4 kadeh = 6 müd = 4,125 litre hacminde olup 8 Bağdat rıtlı = 11,25 Arap rıtlına eşdeğer miktarda buğday ölçer, diğeri bunun iki katına denk gelen iki ayrı mekkûkten bahsetmektedir (*el-Mizân*, s. 80, 83, 85-87). Eduard Ritter von Zambaur Kahire müzesindeki, 377 dirhem keylik saf su aldığı belirlenen 571 (1175-76) tarihli müdden hareketle 6 müdlük mekkûkün hacmini 6,87 litre olarak hesaplamaktadır (*İA*, VI, 66).

Haçlılar döneminde kullanılan mekkûk daha büyük hacimliydi. Meselâ İzzeddin İbnü'l-Esîr'e göre 574 (1178-79) yılında Musul mekkûkû $\frac{1}{12}$ Dimaşk girârasına eşitken 622 (1225) yılına ait olanı 33,75 rıtl un alırdı (*el-Kâmil*, XI, 451; XII, 447). Hinz, aynı kaynağa atfen $\frac{1}{14}$ Dimaşk girârasına (?) denk geldiğini bildirdiği Musul mekkûkûnün ölçtüğü buğdayın ağırlığını 14,6 kg., diğerininkini de 13,689 kg. (!) civarında hesaplamaktadır (*Islamische Masse*, s. 44). Eliyahu Ashtor'un önceki için bulduğu karşılıksa 14,91 kilogramdır (*EP* [İng.], VI, 119). Bu verilerin Zehrâvî'ninkilerle uyduğu görülmektedir. Kal-

kafşendî (ö. 821/1418) yarım (Hâşim ?) kafşine tekabül eden Bağdat mekkûkünün 15 Bağdat rıtlı buğday çektiğini bildirir (*Şubhu'l-a'sâ*, IV, 422). Bu da (15 × 408 =) 6,12 kilograma denk gelir.

Irak dışındaki bölgelere gelince Makdisî Hicaz mekkûkünün 3 sâ' = 12 müd hacminde olduğunu söyler (*Ahşenü't-tekâsim*, s. 98). Onun verdiği bilgilerden İran mekkûklerinden Cündişâpûr ve Errecân'ınki yarım kafşe muadil olup önceki 3,5 menâ, sonraki 5 büyük menâ buğday ölçerdi (a.g.e., s. 417, 452). Hinz'in hesabına göre önceki 2,839 kg., sonraki 4,056 kg. civarındadır (*Islamische Masse*, s. 44).

Suriye'de de hububat ölçümünde mekkûk kullanılırdı. Makdisî, Remle mekkûkünün diğer ölçüler cinsinden karşılığını $\frac{1}{8}$ kafiz = $\frac{1}{2}$ veybe = 3 keylece = 4,5 sâ' olarak vermektedir. Sadece resmî ölçümlerde kullanılan (*Ahşenü't-tekâsim*, s. 181) bu ölçüğün hacmi Hinz'e göre 19 litre civarındadır (*Islamische Masse*, s. 45). Bûzcânî de Makdisî'nin bu kaydını doğrular (*el-Menâzilü's-seb'*, s. 306).

Mekkûkün hacmi genel temayüllere uygun olarak zaman içinde giderek büyümüştür. Muhtesib Celâleddin eş-Şeyzerî'nin (ö. 589/1093 [?]) aktardığı mâlûmattan şu eşitlik elde edilir: 1 Halep ve Maarre mekkûkû = $\frac{1}{3}$ Dimaşk girârası = 4 merzebân = 16 Halep keyli = 19 Şeyzer rıtlı sünbülü. Ona göre bu ölçek 28,5 Şeyzer rıtlı ağırlığında buğday alırdı. Hinz onun metrik karşılığını yaklaşık 61 kg. olarak hesaplamaktadır (*Islamische Masse*, s. 44). İbnü'l-Adîm (ö. 660/1262) 511 (1117) yılına ait Halep mekkûkünün hacim bakımından kendi devrindekini yarısına bile ulaşmadığını söylemektedir. Böylece önceki yaklaşık 40 kg. buğdaya denk düşer (*EI²* [İng.], VI, 118). İbn Fazlullah el-Ömerî (ö. 749/1349) ortalama olarak 2,5 Halep, Hama ve Humus mekkûkû 1 Dimaşk girârasına tekabül ettiğini bildirir. Bu da Hinz'e göre yaklaşık 81,75 kg. (*Islamische Masse*, s. 45), Eliyahu Ashtor'a göre 83,5 kg. (*EI²* [İng.], VI, 119) buğdaya denktir. Kalkaşendî, Halep mekkûkünün 7 Mısır veybesine veya 0,4 Dimaşk girârasına, 2,25 Hama mekkûkünü ise 1 Dimaşk girârasına denk olduğunu söylemektedir (*Şubhu'l-a'sâ*, IV, 118, 216, 237). Hinz, öncekinin yaklaşık 105 litrelik bir hacme sahip olup 81,2 kg. buğday ölçtüğünü hesaplamaktadır (*Islamische Masse*, s. 45). Ashtor'un ikincisi için bulunduğu değer 92,77 kilogramdır (*EI²* [İng.], VI, 119).

Daha sonraki yüzyıllarda Suriye'de tahıl ölçümünde mekkûk adı altında çok daha büyük hacimli ölçekler kullanılmıştır. Bu ölçek İtalyanca ticaret rehberlerinde "mecucco" şeklinde geçer. Meselâ Venedik kaynaklarına dayanan Ashtor'a göre Trablus mekkûkû 7 Venedik "statio"suna denk olup 493,5 kg. buğday alırdı. Bu aynı zamanda bir Dimaşk girârasına veya Sicilya büyük "salma"sına eşitti. Lazkiye mekkûkû ise Dimaşk girârasının dörtte üçü kadar olup yaklaşık 150 kg. buğday kaldırırdı. Halbuki 1470'lere ait bir mahkeme sicilinde 8,5 ve 12 Venedik staiosuna denk mekkûklerden söz edilmektedir ki buna göre ikisi 564 kg. ve 846 kg. buğday çeker. Aynı mahkemenin bir başka sicilinden Hama mekkûkünün ölçtüğü buğdayın 67 Halep rıtlına (= 145,39 kg.) eşit olduğu anlaşılmaktadır (*BSOAS*, XLV/3 [1982], s. 481).

925 (1519) tarihli Kânunnâme-i Vilâyet-i Tarablus'a göre Trablus'ta tahıl için üç farklı mekkûk kullanılırdı. Bunlardan en yaygını 10 İstanbul kilesine (370 litre) denk gelen Trablus mekkûkû olup 256,589 kg. buğday alırdı. Aynı vilâyetin farklı şehir ve köylerinde kullanılan diğer ikisi de öncekinin 1,5 ve 2 katı (yani 555 ve 740 litrelik) hacme sahipti (Akgündüz, III, 499). 979 (1571-72) tarihli Kânunnâme-i İskele-i Tarablus ise 15 İstanbul kilesine eşit olanın dışındaki diğer iki mekkûke atıfta bulunmaktadır (Barkan, s. 215; ayrıca bk. İRDEB; KAFİZ; KİLE).

BİBLİYOGRAFYA :

Cevherî, *es-Şihâh*, "mkk" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "mkk" md.; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-mu'hîl*, "mkk" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "Mekkûk" md.; v. Soden, *AHW*, II, 607; L. Costaz, *Dictionnaire syriaque-français*, Beyrouth, ts. (Imprimerie catholique), s. 182; Müslim, "Hayyız", 50; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 44, "Eymân ve'n-nüzür", 15; Tirmizî, "Cennet", 76; Nesâî, "Tahâret", 58, 143, "Miyâh", 13; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl* (nşr. Muhammed Amâre), Beyrut-Kahire 1409/1989, s. 624-625; Harbî, *Ğaribü'l-ğadîş* (nşr. Süleyman b. İbrâhim b. Muhammed el-Âyid), Cidde 1405/1985, V, 488, 489; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), VIII, 576; İbn Huzeyme, *eş-Şahîh* (nşr. M. Mustafa el-Azamî), Beyrut 1395/1975, I, 61; Kudâme b. Ca'fer, *el-Ğarâc* (Zebîdî), s. 367; İbn Hibbân, *Şahîhu İbn Hibbân* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1987, III, 476-477; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *ez-Zâhir fî ğaribi'el-fâzi's-Şâfi'i* (nşr. Abdülmün'im Tav'î Beşennâtî), Beyrut 1419/1998, s. 210; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâtihu'l-'ulûm*, Kahire 1342, s. 12, 44; Ebû'l-Vefâ el-Bûzcânî, *el-Menâzilü's-seb'* (nşr. Ahmed Selîm Saîdân, *Târîhu 'ilmi'l-hisâbi'l-'Arabî* içinde), Amman 1971, s. 303-306; Hattâbî, *Ğaribü'l-ğadîş* (nşr. Abdülkerîm İbrâhim el-Azbâvî), Dimaşk 1402/1982, I, 247-248; Makdisî, *Ahşenü't-tekâ-*

sim, s. 98, 129, 145-146, 181, 417, 452; Zehrâvî, *et-Taşrif li-men 'aceze 'ani't-te'lif* (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1406/1986, II, 459, 460; İbn Hazm, *el-Muğhallâ*, V, 242; VI, 245; Celâleddin eş-Şeyzerî, *Nihâyetü'r-rütbe fî talebi'l-hisbe* (nşr. Seyyid el-Bâz el-Arînî), Kahire 1365/1946, s. 17; İbnü'l-Cevzî, *Ğaribü'l-ğadîş* (nşr. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî), Beyrut 1985, II, 369; Mutarizî, *el-Muğrib fî tertibi'l-mu'rib* (nşr. Mahmûd Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr), Halep 1399/1979, II, 261; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VI, 358; XI, 451; XII, 447; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-haleb*, II, 182; Nevevî, *Şerhu Müslim*, XVIII, 20; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Krawulsky), s. 82; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, IV, 118, 216, 237, 422; Hasan b. İbrâhim el-Cebertî, *el-'İkdû'l-yemîn fî mâ yete'allak bi'l-mevâzin*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3169, vr. 29^a; M. Casiri, *Bibliotheca Arabico-Hispana-Escorialensis*, Madrid 1760, I, 282; Ali Paşa Mübârek, *el-Mizân fi'l-ağyise ve'l-mekâyil ve'l-euzân*, Kahire 1309, s. 80, 82-88; Barkan, *Kanunlar*, s. 215; W. Hinz, *Islamische Masse und Gewichte*, Leiden 1955, s. 44-45; M. Ziyâeddin er-Reyyis, *el-Ğarâc ve'n-nüzümü'l-mâliyye*, Kahire 1977, s. 308-309, 320-321; Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, İstanbul 1991, III, 499; M. H. Sauvaire, "A Treatise on Weights and Measures, by Eliyâ, Archbishop of Nisibin. By H. Sauvaire (Supplement to Vol. IX. pp. 291-313)", *JRAS*, XII/1 (1880), s. 115; a.mlf., "Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes", *JA*, VIII (1886), s. 156-163, 297; E. Ashtor, "Levantine Weights and Standard Parcels: A Contribution to the Metrology of the Later Middle Ages", *BSOAS*, XLV/3 (1982), s. 480-481; a.mlf., "Makâyil", *EI²* (İng.), VI, 118, 119; E. v. Zambaur, "Kafiz", *IA*, VI, 66; Dihhudâ, *Luğatnâme* (Muîn), XIII, 18908.



CENGİZ KALEK

MEKNES

(bk. MİKNÂS).

MEKR

(المكر)

Hile yapmak, aldatmak;
hile yapma cezalendirmek anlamında
Kur'an terimi.

Sözlükte "aldatmak, hile yapmak suretiyle birinin amacına ulaşmasını engellemek" anlamında masdar ve "hile, aldatma" mânasında isim olarak kullanılır. Allah'a nisbet edildiğinde "kötüleri hilelerinden dolayı cezalandırmak, tuzak ve düzenlerini etkisiz hale getirmek" mânasına gelir (Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "mkr" md.; *Kâmus Tercümesi*, II, 687). Meker kavramı yedi âyette isim ve fiil sigalarıyla Allah'a nisbet edilmiştir (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "mkr" md.). Bazı âyetlerde de inkârcıların peygamberlere ve

inananlara karşı düzenledikleri hileler mekr kökünden türeyen fiillerle ifade edilerek bu tür hilelerin yalnız sahiplerine zarar vereceği, Allah'ın bunları tesirsiz hale getireceği ve sahiplerini cezalandıracağı bildirilmiştir (el-En'âm 6/123-124; en-Nahl 16/26, 45; Fâtır 35/10, 42-43; el-Mû'min 40/45). Kur'an-ı Kerim'de Cenâb-ı Hakk'a izâfe edilen mekr kavramı inkârcıların Allah'a ve O'nun âyetlerine, Semûd kavminin Sâlih peygambere, yahudilerin Hz. İsâ'ya ve müşriklerin Hz. Peygamber'e karşı tertipledikleri hile ve tuzakları takip etmekte olup hiçbir âyette mekr iptidâen Allah'a nisbet edilmemiştir. Bu durum ilâhî mekrin Cenâb-ı Hak tarafından başlatılan bir eylem olmadığını, inkârcı, zalim ve münafıkların hile ve tuzaklarının onların aleyhine çevrilmesi konumunda bulunduğunu gösterir. Ebû'l-Bekâ, Kur'an'da yer alan her mekrin amel ve fiil niteliği taşıdığını söylerken kötü tiplerin teşebbüslerini ve Allah'ın buna karşılık vermesini kastedmiş olmalıdır (el-Külliyât, s. 803). Kur'an'da mânaları ve Allah'a nisbetleri açısından mekre benzeyen iki kavramdan biri **keyd**, diğeri **hud'**adır. **Keyd** dört âyette doğrudan Allah'a izâfe edilmiş, bir âyette O'nun kâfirlerin hile ve tuzaklarını boşa çıkardığı belirtilmiş, bir âyette de kıyamet günü tasvir edilirken ilâhî gerçekleri yalan sayanların ellerinden gelecek bir hünerleri varsa onu Allah'a karşı kullanmaktan geri durmamaları istenmiştir (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "kyd" md.). **Hud'** da, "Münafıklar Allah'ı kandırmaya çalışıyorlar, halbuki O oyunlarını başlarına çevirmektedir" meâlindeki âyette (en-Nisâ 4/142) Cenâb-ı Hakk'a nisbet edilmiştir. **Mekr** kavramı bir hadiste Allah'a izâfe edilmiştir. İbn Abbas'tan gelen rivayete göre Hz. Peygamber'in dualarının birinde şu ifadeler yer almaktadır: "Rabbim, bana yardım et! Aleyhimde olan kimseye değil bana zafer ver, düşmanıma değil bana yönelebilecek hileleri dağıt, yolumun önüne tuzak kurmasına izin verme" (Ebû Dâvûd, "Vitr", 25; Tirmizî, "Da'avât", 102; İbn Mâce, "Du'â", 2).

Dil âlimleriyle müfessirler Kur'an'da Allah'ın fiilleri hakkında geçen mekr, keyd, hud'a, ayrıca istihza ve suhriyye (alay etme; el-Bakara 2/14-15; et-Tevbe 9/79) gibi kavramların sözlük anlamlarının Cenâb-ı Hakk'a izâfe edilemeyeceğini belirtirler. Taberî Kur'an'daki bu tür kavramlara verilebilecek mânaları şöyle sıralamaktadır: **a)** Âhirette münafıklara uygulanacak muamelede görüldüğü üzere bazılarının kur-

tuluşa ermiş kimselerin işlemi uygulanmaya başlandığı bir sırada durumları değiştirilerek cehennem sücrüklenmeleri (el-Hadîd 57/13-15). **b)** Hile ve tuzaklarının sonuçta sahiplerinin aleyhine dönmesi. **c)** Hile yapanların başvurdukları hileli yol sebebiyle Allah tarafından cezalandırılması. Kur'an'da bu ceza işlenen fiille ilgili olarak mekr tabiriyle anılmış, bu suretle ifadede âhenk sağlanmıştır. "Kötülüğün cezası kötülüktür" denildiği gibi, "Hile yapana hile ile karşılık verilir" de denilir. Bu örneklerde sözü edilen mukabil davranışlar kötülük, tecavüz ve hile niteliğinde değildir. **d)** Münafık tipindeki münkirler dünyada mümin görünmek suretiyle inananları aldatmış ve mümin olmanın imkânlarından faydalanmış, âhirette de huzur içinde olacaklarını zannetmişlerdir. Halbuki Allah onların âhiret hayatını gerçek durumlarına göre belirlemiş ve onların ebedî olarak cehennemde kalmalarına hükmetmiştir. Taberî bunlardan sonuncu yorumu tercih etmiştir (Câmi'u'l-beyân, I, 191-194). Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ise bu tür kavramların "aynıyla veya benzeriyle cezalandırma" mânası taşıdığını belirtip Taberî'nin seçtiği yorumu zikretmekte, ayrıca bazı âlimlerin gerçek mânada istihzanın bile Allah'a izâfe edilebileceğini söylediğini nakletmektedir; çünkü onlara göre tekebbür gibi istihzanın da kula yakışmadığı halde Allah hakkında kullanılması mümkündür. Mâtürîdî'nin kendisi ceza yorumunu tercih etmiştir (Te'vilâtü'l-Kur'an, vr. 4^b-5^a, 80^a). Zemaşşerî, Fahreddin er-Râzî ve diğer müfessirler de benzer yorumlar yapmışlardır. **Mekr**, iyi niyetli ve dürüst davranışlı olmayan bazı kimselere dünya nimetlerinin bolca verilmesi ve dolaylı bir şekilde uhrevî sorumluluklarının arttırılması anlamında da kullanılmıştır (Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "mkr" md.; *et-Ta'rifât*, "mkr" md.).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "hd'a", "hz'e", "kyd", "mkr", "shr" md.leri; *Lisânü'l-Arab*, "hd'a", "hz'e", "kyd", "mkr", "shr" md.leri; *et-Ta'rifât*, "mkr" md.; *Kâmus Tercümesi*, II, 687; M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "mkr", "kyd" md.leri; Ebû Dâvûd, "Vitr", 25; Tirmizî, "Da'avât", 102; İbn Mâce, "Du'â", 2; Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (nşr. Sıdkî Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, I, 191-194; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 4^b-5^a, 80^a; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, I, 66-67; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut 1410/1990, I, 77-78; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 803; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 240-242; II, 1111.



BEKİR TOPALOĞLU

MEKRUH

(المكروه)

Şâriin yapılmamasını kesin ve bağlayıcı olmayan bir tarzda istediği fiil anlamında usûl-i fıkıh terimi.

Sözlükte "çirkin bulmak, kötü görmek, istememek; meşakkat, sıkıntı, zorluk" gibi anlamlara gelen **kerh** (kürh, kerâhet, kerâhiyyet) kökünden türeyen **mekrûh** kelimesi "içerisinde zorluk ve sıkıntı bulunan, hoş gitmeyen, çirkin ve kötü görülen şey" demektir. "Kerh" ve "kürh"ün aynı mânaya geldiğini söyleyenlerin yanı sıra bunlar arasında farklılığın bulunduğunu belirten dilciler de vardır. Kerh, insanın dıştan gelen baskı sonucunda katlanmak zorunda kaldığı meşakkati, kürh ise kendi iradesiyle katlandığı hoş olmayan bir durumu ifade eder. Bu da tabiatı itibarıyla hoşlanmadığı ve akıl yahut dinin hükmü açısından tasvip etmediği hususlar olmak üzere iki türdür. Dolayısıyla bir kimsenin aynı şey için, "Bunu istiyorum, fakat kerih görüyorum" dediğinde, "Mizaç olarak onu istiyorum, ancak akli veya şer'i bakımdan hoş görmüyorum" anlamını ya da bunun aksini kasetmesi mümkündür. Aynı kökten türeyen **kerih** "çirkin görülmüş, hoş gitmeyen şey", **ikrah** da "bir kimseyi istemediği ve hoşlanmadığı bir fiili yapmaya zorlamak" anlamına gelir. Usûl-i fıkıh terimi olarak mekrûh genellikle "şâriin yapılmamasını kesin ve bağlayıcı olmayan bir tarzda istediği fiil" şeklinde tarif edilir. Ayrıca fûrû-i fıkıh kitaplarında bazı haram, mekrûh ve helâl fiillerin ele alındığı bölümlere "kitâbü'l-kerâhiyye ve'l-istihşân" adı verilir.

Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde kerh kökünden türemiş kelimelerin sözlük anlamlarında sıkça kullanıldığı görülmektedir (Wensinck, *el-Mu'cem*, "krh" md.; M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "krh" md.). Mekrûh ise sadece, "Bütün bu sayılanların kötü olanları rabbinin nezdinde çirkindir" meâlindeki âyette geçer (el-İsrâ 17/38). Bundan önceki âyetlerde Allah katında hoş gitmeyen ve çirkin görülen davranışlar geçim endişesiyle çocukları öldürmek, zinaya yaklaşmak, haklı bir sebep olmadıkça Allah'ın saygın kıldığı cana kıymak, yetimin malını haksız yere yemek, ölçüye ve tartıya riayet etmemek, hakkında bilgi sahibi olunmayan şeyin ardına düşmek, yeryüzünde böbürlenerek yürümek şeklinde sayılmıştır (el-İsrâ 17/31-37).

İlk dönem İslâm âlimlerinden bazıların bir davranışın dinî hükmünü belirtirken kullandıkları, "Bu mekruhtur; bunu çirkin görürüm" şeklindeki ifadelerde mekruh kelimesinin ve aynı kökten türeyen fiillerin yerleşik fıkıh usulü terminolojisinde kısmen haram, kısmen de mekruh terimleriyle belirtilen durumları karşıladığı görülür. Fıkıh usulünde "teklifi hüküm" başlığı altında şâriin mükelleften bir işi yapıp yapmamasını istemesi veya onu serbest bırakması beş ana ihtimale göre ele alınır. Kesin ve bağlayıcı tarzda yapılmasını istedikleri vâcip (farz), kesin ve bağlayıcı olmaksızın yapılmasını istedikleri mendup, kesin ve bağlayıcı tarzda yapılmamasını istedikleri haram, kesin ve bağlayıcı olmaksızın yapılmasını istedikleri mekruh ve serbest bıraktıkları mubah terimiyle ifade edilir. Şâfiî mezhebine mensup usulcülerce (mütekellimîn) şâriin mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı, Hanefî usulcülerince (fukaha) bu hitabın sonucu hüküm olarak nitelendirildiğinden birinci gruptakilere göre şâriin bir fiilin yapılmamasını kesin ve bağlayıcı olmayan bir tarzda istemesi (mekruh kılması), ikinci gruptakilere göre böyle bir hitabın sonucu (o fiilin mekruh olması) hükümdür; fakat Arapça'da her iki anlamı belirtmek üzere "kerâhe" kelimesi kullanılır. Buna karşılık meselâ haramda fiilin yapılmamasını kesin ve bağlayıcı tarzda isteyen hitap "tahrîm", bu hitabın sonucu ise "hurmet" olarak adlandırılır (bk. EF'ÂL-i MÜKELLEFİN; HÜKÜM).

Mekruh lafzının fakihler arasında farklı mânalarda kullanıldığını belirten Gazzâlî bunları şöyle açıklar: 1. "Haram kılınan (mahzûr)" anlamında. İmam Şâfiî çok defa, "Bunu kerih görüyorum" derken haramlığı kastetmiştir. 2. "Tenzihen yasaklanan" anlamında. Bu mânada mekruh, yapılmasına ceza verilmesi de bir fiilin terkedilmesinin işlenmesinden daha iyi olduğunu belirten bir kavramdır. 3. "Yasaklanmış olmasa da en uygun olanın terkedilmesi (terkü'l-evlâ)" anlamında. Meselâ kuşluk namazının kılınmamasının mekruh sayılması bu hususta bir yasaklama bulunmasından dolayı değil faziletinin büyüklüğü sebebiyledir. 4. "Haram kılındığında şüphe ve tereddüt bulunan" anlamında. Meselâ yırtıcı hayvanların etini yemek böyledir. Ancak bu anlamdaki mekruhlar ictihada açıktır. Eğer bir müctehidin ictihadı kendisini söz konusu fiilin haram olduğu sonucuna götürürse bu onun açısından haram iken ic-

tihadı helâl olduğu sonucuna ulaştıran müctehid açısından helâl sayılır ve artık bunu mekruh addetmenin anlamı kalmaz. Fakat karşı görüş sahibinin bu kanaati müctehidin kalbinde haramlık şüphesi meydana getirdiği takdirde kendi galip zannı helâllik yönünde olsa bile bu fiil için kerâhet kelimesinin kullanılmasında sakınca yoktur. Nitekim Hz. Peygamber, "Günah kalbin rahatsızlık duymasıdır" (Müttakî el-Hindî, III, 44) buyurmuştur (*el-Müstasfâ*, I, 66-67). Gazzâlî'nin mekruhun anlamıyla ilgili bu açıklamaları Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, İbnü'l-Hâcib, Zerkeşî ve Şevkânî gibi usulcüler tarafından benzer ifadelerle nakledilmiştir. Fıkıh usulünde genellikle mekruh terimiyle kastedilen, Gazzâlî'nin saydığı anlamlardan ikincisi yani tenzihen yasaklananlardır. Bu da dinen kesin bir yasağa konu olmayıp ilgili delillerden terkedilmesinin işlenmesinden daha iyi olduğu anlaşılan durumları belirtmektedir. Zerkeşî "terkü'l-evlâ" (hilâfü'l-evlâ) adı verilen durumların usulcülerce ihmal edildiğini ve fakihlerce ele alındığını, fakat çoğunluğun kerâhet ile ibâha arasında yer alan bu durumların mekruh olarak nitelenmesine karşı çıktığını belirttikten sonra esasen bunun da -sünnetin derecelendirilmesindeki gibi- mekruhun kısımlarından sayılması gerektiğini, aksi halde yerleşik beşli teklifi hüküm ayırımının bozulacağını söyler. Usul eserlerinde mekruhun mahiyetini belirlemeye yönelik incelemeler daha çok bunun yasaklanmış bir fiil sayılıp sayılmayacağı, onu işlemenin mâsiyet ve günah olup olmadığı ve bu tür fiillerin kabih olarak nitelenip nitelenemeyeceği tartışmaları üzerinden yürütülmekte, bunun simetriği kabul edilen mendup teriminin incelenmesi esnasında belirtilen görüş ve gerekçelere atıf yapılmaktadır. Mu'tezile âlimleri ise mekruhu "terkedilmesinde herhangi bir maslahat bulunan fiil" şeklinde tanımlamışlardır (Tehânevî, II, 1281; Zerkeşî, I, 296-303).

Şâriin bir fiilin yapılmamasını kesin olarak yasaklamaksızın istemesi değişik şekillerde olabilir; bunların başlıcaları şunlardır: 1. Kesin yasak anlamına gelmeyecek bir bağlamda "kerâhe" lafzını kullanması. Meselâ Hz. Peygamber'in, "Allah analara saygısızlık göstermeyi, kız çocuklarını diri diri gömmeyi -ödenmesi gereken hakkı- ölemeyi ve -hak edilmeden şeyi- istermeyi haram kılmıştır. Onun bunun dediklerini aktararak vakit geçirmeyi, çok soru sormayı ve malı boşa har-

camayı da sizin için mekruh görmüştür" (farklı lafızlarla bk. Dârimî, "Rikâk", 38; Buhârî, "Zekât", 53, "Rikâk", 22; Müslim, "Aşkîye", 10, 13, 14) meâlindeki hadisin son cümlesinde "kerâhe" kökünden türemiş bir fiil kullanılmıştır. 2. Yasaklayıcı bir sığa kullanmakla beraber bunun haramlığı değil mekruhluluğu ifade ettiğini gösteren başka bir delil (karîne) bulunması. Meselâ, "Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrıldığı (ezan okunduğu) zaman hemen Allah'ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın" (*el-Cum'a* 62/9) meâlindeki âyette geçen "alışverişi bırakın" emri aslında "alışveriş yapmayın" mânasına gelen, yani cuma namazı sırasında bu işi yasaklayan bir ifadedir. Ancak başka deliller ve bağlam, bu yasağın bizzat alım satımın kötü görülmesi sebebiyle değil mükellefi cuma namazının edasından alıkoyması gerekçesine bağlı olduğunu göstermektedir. 3. Bir fiilin yapılmamasını özendirici ifade kullanması. Meselâ, "Mehrin (veya nikâhın) en iyisi kolay olanıdır" (Ebû Dâvûd, "Nikâh", 31) meâlindeki hadiste mehirde kolaylaştırma yolunun özendirilmesi zıt anlamıyla mehir miktarında aşırıya gitmenin mekruh olduğunu göstermektedir.

Mekruh bir fiilin işlenmesi fakihlerin çoğunluğuna göre cezayı gerektirmez, fakat kınanan (müslümana yakışmayan) bir davranış sayılır; bu tür fiilleri Allah rızâsı için terkenen kimse övgüye lâyık olur ve sevabı hak eder. Hanefî fakihleri ise mekruhu "tahrîmen" ve "tenzihen" kısımlarına ayırıp hükmünü de buna göre belirlemeye çalışmışlardır. Tahrîmen mekruh şâriin yapılmamasını kesin ve bağlayıcı tarzda istediği, ancak bu talebin haber-i vâhid gibi zannî bir delille sabit olduğu durumları ifade eder. Bu tür mekruh harama yakın ve vâcibin simetriği kabul edildiğinden işlenmesinin vâcibin terkinde olduğu gibi cezayı gerektireceği belirtilir. Tahrîmen mekruha, başkalarının devam etmekte olan akid müzakeresine katılıp yeni bir teklif yapmak, başkasının evlenme teklifi üzerine evlenme teklifinde bulunmak fiilleri örnek verilebilir. Çünkü Hz. Peygamber böyle davranışlardan sakınmayı kesin ve bağlayıcı tarzda istemiştir (farklı lafızlarla bk. Buhârî, "Nikâh", 4; Müslim, "Büyüt", 8, "Nikâh", 38, 49, 52, 54, 56). Ancak bu talep zannî bir delil olan haber-i vâhidle sabit olduğu için fiil haram değil tahrîmen mekruh sayılmıştır. Tenzihen mekruh ise şâriin yapılmamasını kesin ve bağlayıcı olmayan bir tarzda istediği fiildir; helâle yakın sayılır.

diğından bu fiili işlemek cezayı gerektirmezse de kınanır. Allah rızası için onu terkeden kişi sevabı hak eder. Bu tür mekruha camiye gidecek kimsenin çiğ soğan ve sarımsak gibi ağır kokan şeyler yemesi örnek verilebilir. Zira Resûl-i Ekrem'in ilgili ikazından (Buhârî, "Ezân", 160; Ebû Dâvûd, "E'tîme", 41) böyle bir sonuç çıkarılmıştır (*et-Ta'rifât*, "Mekrûh" md.; Tehânevî, II, 1281; Teftâzânî, II, 126; İbnü'l-Hümâm, II, 80).

Fakihlerin çoğunluğu, konuya ilişkin şer'î delilin kat'îlik ve zannîlik durumunu değil fiili terketme talebinin kesinlik ve bağlayıcılık özelliğini dikkate aldığından kesin ve bağlayıcı tarzda yasaklanan ise haram, böyle olmaksızın yasaklanana ise mekruh adını vermiştir. Dolayısıyla her olaya ilişkin delillerin değerlendirilmesi neticesinde farklı somut sonuçlara ulaşılabilmesi bir yana Hanefîler'in terminolojisindeki tahrîmen mekruh cumhur tarafından haram kapsamında mütalaa edilmekte, tenzîhen mekruh ise cumhurun mekruh dediğine karşılık gelmektedir. Bu anlayışın bir uzantısı olarak Hanefîler'e göre vâcip zannî delille sübût bulunduğundan bunun terkî de tahrîmen mekruh kapsamında değerlendirilmiştir. Öte yandan bu ayırım delilin kat'îliği-zannîliği ölçüsüne dayalı olduğu için haramı inkâr küfrü gerektirdiği halde tahrîmen mekruhu inkâr böyle bir itikadî sonuca yol açmaz. Hanefî imamlarından Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den, bütün mekruhların (mutlak zikredildiğinde mekruh kelimesinin) haramı belirttiği ve tahrîmen mekruhun harama yakınlığı değil zannî delille sabit haramlığı ifade ettiği nakledilir. Bu nakillerden onunla Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf arasında bu konuda köklü bir görüş ayrılığının bulunduğu izlenimi edinilirse de İbnü'l-Hümâm, Şeybânî'nin asıl maksadının tahrîmen mekruhu inkârın küfrü gerektirmeyeceğini vurgulamak olduğunu ve bu imamlar arasında esasa ilişkin görüş ayrılığı bulunmadığını ileri sürmektedir (krş. Üsrüşenî, sy. 3 [1986], s. 415; Sadrüşşerfa, II, 126; İbnü'l-Hümâm, II, 80; Bihârî, I, 85; İbn Âbidîn, I, 438-439).

Şâtîbî, tek tek ele alındığında mekruh sayılan fiillerin devamlı işlenmesinin âdet haline getirilmesi durumunda konuya külfî bir bakış yapılması ve bunun memnû kapsamında düşünülmesi gerektiğini savunur. Yine mekruhla haram arasında zımdupla vâcip arasındaki gibi bir zarflama ve hatırlatma ilişkisi bulunduğu, yani mekruhtan kaçınma gayreti gös-

teren kişinin öncelikle haramdan uzak durma çabası içinde olacağını vurgular. Diğer taraftan mekruhların mekruh olarak yerleşebilmesi için gerek haramlarla gerekse mubahlarla denk tutulmaması gerektiğine dikkat çeker; birinci tutumun zamanla bunların haramlığı, ikinci tutumun da mubahlığı yönünde bir inancın doğmasına yol açabileceğini belirtir (*el-Muvâfakât*, I, 133, 151-152; IV, 331-332). Müctehid imamların "tahrîm" lafzından çekindikleri için zaman zaman "kerâhet" (mekruh) kavramını "haram" anlamında kullandıklarını hatırlatan İbn Kayyim el-Cevziyye de bu noktayı dikkatten kaçırın bazı mezhep mensuplarının belirtilen durumları haram değil mekruh olarak nitelendirmeleri sonucunda o hususlarda tenzihî bir kerâhetin, hatta terk-i evlânın söz konusu olduğu kanaatinin yaygınlaştığını, böylece dine ve müctehidlere karşı büyük bir yanlışlığı yapıldığını ifade eder (*İ'lamü'l-muvakkî'in*, I, 39-40).

Sırf dinî sebeplerin yanında dünyevî bir maslahat sebebiyle de (kerâhe irşâdiyye) şâri' tarafından bazı fiillerin mekruh sayıldığı (Zerkeşî, I, 298) göz önüne alındığında bütün ibadet ve muâmelât bahislerinde mükellef tarafından işlenmesi hoş karşılanmayan birtakım davranışların söz konusu olabileceği tabiidir. Bu tür davranışlar genellikle fûrû-i fikh kitaplarında her bir ana konu içerisinde incelenir. Namaz kılınması mekruh olan vakitler, namazın mekruhları, orucun mekruhları gibi. Ayrıca yeme içme, giyim kuşam, temizlik, kadın-erkek ve karı-koca ilişkileri, alım satım gibi konularda dünyevî herhangi bir maslahat sebebiyle mekruh sayılan bazı davranışlar fikh ve ilmiyel kitaplarının "kerâhiye ve istih-san" bölümleriyle ahlâk ve âdâb kitaplarında müstakil olarak ele alınır.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "krh" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "krh" md.; *et-Ta'rifât*, "Mekrûh", md.; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1280-1281; Wensinck, *el-Mu'cem*, "krh" md.; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "krh" md.; Dârimî, "Rikâk", 38; Buhârî, "Ezân", 160, "Zekât", 53, "Nikâh", 4, "Rikâk", 22; Müslim, "Akzîye", 10, 13, 14, "Nikâh", 38, 49, 52, 54, 56, "Büyü", 8; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 31, "E'tîme", 41; Gazzâlî, *el-Müstaşfa*, Bulak 1324, I, 66-67; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa* (nşr. Abdürrahîm Mahmûd), Kahire 1372/1953, s. 391; Alâeddin es-Semerkindî, *Mizânü'l-uşûl* (nşr. M. Zeki Abdülber), Katar 1404/1984, s. 40-41; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahşûl*, Beyrut 1408/1988, I, 21; Üsrüşenî, *Kitâbü'l-Kerâhiye* (trc. Halit Ünal, *EÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* içinde), sy. 3, Kayseri 1986, s. 415-427; Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm* (nşr. İbrâhim el-Acûz), Beyrut 1405/1985, I, 106; İbnü'l-Hâcib, *Muhta-*

şarü'l-Müntehâ, Beyrut 1403/1983, II, 5; Sadrüşşerfa, *et-Tavzih fi halli gavâmizi'l-Tenkîh* (Teftâzânî, *et-Telvih* içinde), Kahire 1377/1957, II, 125-126; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lamü'l-muvakkî'in* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1973, I, 39-40; Şemseddin İbn Müflih, *el-Âdâbü's-ser'iyye ve'l-minehu'l-mer'iyye*, Kahire, ts. (Müessesetü Kurtuba), III, 374-375; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, I, 133, 151-152; IV, 331-332; Teftâzânî, *et-Telvih*, Kahire 1377/1957, II, 126; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîl* (nşr. Abdülkâdir Abdullâh el-Ânî), Küveyt 1413/1992, I, 296-303; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* (İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve'l-tahbîr* içinde), Beyrut 1403/1983, II, 80; Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl*, III, 44; Bihârî, *Müşlemü's-şübûl*, Kahire 1904, I, 85, 112; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rif), s. 6; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 429, 438-439; Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd* (trc. Baha Ankan), Ankara 1956, II, 260-261; M. Sellâm Medkûr, *Mebâhişü'l-hûkm 'inde'l-uşûliyyîn*, Kahire 1379/1959, s. 104-106; M. Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi* (trc. Abdülkadir Şener), Ankara 1979, s. 45; Fahrettin Atar, *Fikh Usûlü*, İstanbul 1988, s. 128-129; Refik el-Acem, *Mevsû'atü muştalahâti uşûli'l-fikh 'inde'l-müslimîn*, Beyrut 1998, II, 1538-1542; Zekiyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 2000, s. 250-252; Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem: Hanbeli Mezhebi*, Ankara 2002, s. 212-213; Selahaddin Eroğlu, "Mekruh", *AÜ İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, V, Ankara 1982, s. 297-303; "Kerâhe", *Mv.F*, XXXIV, 221-224.



FERHAT KOCA

MEKS

(المكس)

İç ve dış gümrük resmi, aşırı vergi.

Sözlükte "vergi tahsilî, kesinti, gümrük resmi, bâc, fiyat indirimi, eksiklik" gibi anlamlara gelen meksin kökeni (*Lisânü'l-'Arab*, "mks" md.) Akkadca'da "vergi / resim, özellikle de duhûliye (iç gümrük) resmi, toprak bastı / ayak bastı parası, geçit akçesi" mânasındaki miksü kelimesi olmalıdır (v. Soden, II, 588-589, 652). Kelime Ârâmîce'de meksâ, İbrânîce'de mekes, Asurca'da miksü şeklinde yer alır (Gesenius, s. 493). Meks geniş anlamıyla "hesap veya kesenek, kesinti, vergi / resim" mânasına gelir; dar anlamıyla bir ülkedeki mahallî idarelerin kendi bölgelerine giren ticaret mallarından rıhtımlar, sınır gümrükleri, şehir kapıları, köprü başları, derbendler, kapanlar veya pazarlarda aldıkları duhûliye resimlerini ifade eder. Ticaret metâi için aynı ülke toprakları içinde satışa sunulacağı nihâi pazara ulaşmaya kadar transit geçtiği muhtelif idarî bölgelerde ödenen mekslerin toplamı ge-

nellikle büyük bir yekün tuttuğundan kelimenin anlamı zamanla genişlemiş, ticaret metâından alınan ağır gayri meşrû vergilerin genel adı olarak da kullanılmaya başlanmıştır. Bu husus “zulüm, zorbalık” ve “hıyanet”in meksin çağrışımları arasında bulunmasının sebebini açıklamaktadır.

Câhiliye döneminde Arabistan’da gümrük hattı bulunmadığı için pazarlarda alınan vergiyle (uşûr) dönüşümlü olarak kullanılması meks kelimesinin Arapça’ya çok erken tarihlerde girdiğini göstermektedir. İslâmiyet’ten önce Mekke yönetimini elinde tutan Kuseyy’in Mekke’li olmayanların ticaret mallarından uşûr adı altında 1/10 nisbetinde bir vergi aldığı bilinmektedir (İbn Sa’d, I, 70). Araplar’ın Fars, Türk ve Grek kültürüyle temasa geçmesinden sonra İslâm coğrafyasının çeşitli bölgelerinde yavaş yavaş bâc, damga (tamga) ve gümrük terimlerinin meks ile birlikte ve eş anlamlı olarak kullanıldığı görülmektedir. Meks kelimesi Osmanlılar döneminde Mısır gibi Arapça konuşulan bölgelerde “iç ve dış gümrük resmi”, Dîvânü’l-meks ise “gümrük idaresi” anlamında kullanılmıştır (Cebertî, II, 146). Ayrıca mekslerinin tam olarak toplanabilmesi için bütün ticaret mallarının belirli mahallere intikal etmesi gerekiyordu. Böylece esnafa öncelikli alım tekelleri tanınması da mümkün oluyordu. Bu ayrıcalığa dahi meks adı verildiği anlaşılmaktadır (Venşerîsî, II, 492). Zekât âmilinin zekâta ilâveten aldığı paraya ve değirmen ücretine de meks denilmiştir (Ahmed eş-Şerebâsî, s. 437). **Mekkâs** veya **sâhibü meks** “meks tahsildarı” mânâsına gelir. Meks tahsilâtının yapıldığı yere **dârü’l-meks** (**dârü’l-mükûs**), ilgili kayıtların tutulduğu Dîvânü’l-hilâfî dairesine de Dîvânü’l-mükûs adı verilir (Makrîzî, *İtti’âzü’l-hunefâ*, II, 278; III, 342).

Kitâb-ı Mukaddes’te cenge çıkan askerlerin ve yanlarındaki sığır, eşek ve davarın her beş yüzde birinin “mekes” olarak alınması emredilmektedir (Sayılar, 31: 28, 37-41). Talmud’da da eski Roma gümrük vergileri ve tahsildarları aleyhinde şiddetli görüşlere yer verilmektedir (meselâ bk. Nezikin, Baba Kamma, s. 113^a-114^a; Sanhedrin, s. 25^b-26^a).

Kur’an’da meks kelimesi geçmemektedir. Fakat bazı müfessirler, “... Her yolun kıyısında pusuya yatmayın...” (el-A’râf 7/86) ve, “Ancak insanları baskı altına alan ve yeryüzünde gaddarca davranarak her türlü haksızlığı yapanlar suç işlemişlerdir...” (eş-Şûrâ 42/42) meâlindeki âyetle-

ri meks tahsili kapsamına dahil etmişlerdir. Ayrıca bazı âyetlerdeki (el-A’râf 7/85; Hûd 11/85; eş-Şuarâ 26/183) “bahs” kelimesi (“lâ tebhasû”) meks kelimesiyle açıklanmıştır (Şevkânî, II, 224, 518).

“Meks tahsildarı cennete giremez” (*Müsned*, IV, 109, 143, 150; Ebû Dâvud, “İmâre”, 7); “Âşiri karşılaştığınız yerde öldürün!” (*Müsned*, IV, 234) vb. hadislerden Câhiliye devrindeki meks uygulamasının Hz. Peygamber tarafından şiddetle kınandığı anlaşılmaktadır. Bu dönemde Irak pazarlarında ticaret malları mekse tâbi idi. Bir rivayete göre yine aynı devrede Bizans topraklarına giren Kureyş kervanlarının taşıdığı ticaret metâ ve nakitten 1/10 nisbetinde gümrük tahsil edilirdi. Tahsildarlarca yükleri arandığı için Mekkeliler sikkelerini develerine yutturarak gümrükten geçerlerdi. Hz. Ömer’in katıldığı bir kervanda bu işin yapıldığını sezen Bizans gümrükçüsü develeri kestirip bulduğu sikkeleri vergilendirmişti (İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 569-570). Kendisi de gençliğinde ticaret maksadıyla Bizans idaresi altındaki bölgelere gitmiş olan Hz. Peygamber’in mekkâsi (bazı rivayetlerde âşir) kınamasının sebebi söz konusu zorbalıklar olmalıdır. Bu hadisler, Câhiliye devrinde ağır vergilerle halkı bunaltan, tahsilât esnasında mükelleflere zulmeden, resmî tür ve oranlardan fazlasını alarak görevlerini kötüye kullanan maliye otoritelerini ve tahsildarları hedef almaktadır.

Tarihçe. İslâm toplumunda meks uygulaması Emevîler döneminin başında veya hemen öncesinde başlamıştır. Çünkü Rebîa b. Şurahbîl b. Hasene’nin Emevîler’in Mısır valisi Amr b. Âs tarafından meks idaresiyle görevlendirildiği bilinmektedir (Makrîzî, *el-Hıttâ*, II, 123). I. Velîd, Süleyman b. Abdülmelik ve Ömer b. Abdülazîz tarafından “sâhibü mükûsi Mısır” (Mısır ticaret vergileri tahsildarı) olarak tayin edilen Züreyk b. Hayyân, Halife Ömer b. Abdülazîz’in Kur’an’daki bahs kavramıyla özdeşleştirdiği meksi kaldırdığını bildirmektedir (Ebû Yûsuf, II, 182-184; Abdürrezzâk es-San’ânî, VI, 96; X, 334). Ömer b. Abdülazîz’in Medine’deki âmili Adî b. Ertât’a meks tahsilâtını ilga ettiğine, Filistin âmili Abdullah b. Avf el-Kârî’ye ise Refeh’e gidip mekshâne (beytü’l-meks) adıyla anılan binayı yıkmasına dair yazılı buyrukları (Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, s. 632; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahâmü ehli’z-zimme*, s. 149-150), bu adaletsiz uygulamanın Emevîler döneminde yayılıp yerleşmeye başladığını göstermektedir.

Adalet vaadiyle iktidara gelmelerine rağmen Abbâsiler devrinde meks uygulaması yaygınlaştırılmıştır. Vezir Ali b. İsbâ İbnü’l-Cerrâh’in, giriştiği malî düzenlemeler sırasında halkı ağır vergilerden kurtarmak için iptal ettiği mekslerin yıllık tutarı 500.000 dinarı bulmuştu (Süyûtî, *Târîhu’l-hulefâ*, s. 380). Makdisî’nin verdiği bilgiye göre Cidde Limanı’nda bir yük buğdaydan yarım, yünden 2 dinar, bir sepet Şatavî ve Debikî elbiseden sırasıyla 3 ve 2 dinar alınırdı. Kara gümrüklerine gelince Cidde’den Mekke yönüne giden kervanlardan Karîn ve Batn Mer’de yarımşar dinar, Zebîd kapısında miskin yükünden 1 dinar, kumaşınkinden yarım dinar kesilirdi (*Ahşenü’t-tekâsîm*, s. 104-105). Özellikle hânedanın çöküş döneminde bu tür vergiler sık sık konulup kaldırılmıştır.

Meks uygulamasının sonraki İslâm devletlerinde de sürdürüldüğü görülmektedir. Büveyhî Hükümdarı Adudüddeve kendisinden önce kaldırılan meksleri tekrar ihdas etti (Yâfiî, II, 398). Samsâmüddeve 375 (985) yılında Bağdat ve civarında üretilen ipeklî ve pamuklu elbiselere meks koymayı kararlaştırarak 1 milyon dirheme iltizama (damân) verdi. Ancak halkın tepkisi sonucunda kararından döndü (Süyûtî, *Târîhu’l-hulefâ*, s. 409). Bahâüddeve’nin Irak nâibi Vezir Sâbûr b. Erdeşîr bu vergileri tekrar uygulamaya koydu (389/999) ve dört gün sürdükten sonra şiddet kullanılarak bastırılabilen protestolara rağmen kaldırmadı (Hilâl b. Muhasin es-Sâbî, s. 336). Celâlüddeve, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah ed-Dîneverî’nin aracılığı üzerine tuz meksini kaldırdı (İbn Kesîr, XII, 46). 444 (1052) yılında Büveyhîler’in idaresi altındaki Mehrûbân’da meks tahsilâtı yapılmaktaydı (Nâsır-ı Hüsvrev, s. 152).

Nûreddin Mahmud Zengî Mısır, Suriye, el-Cezîre ve Musul’da imkân dahilindeki bütün meksleri kaldırdı. Bu hususta her tarafa tevki’ler gönderildi. Ancak oğlu el-Melikü’s-Sâlih Nûreddin İsmâil’in atabegi Gümüştegin’in yeniden uygulamaya koyduğu Dimaşk meksleri Selâhaddin-i Eyyûbî’nin hâkimiyetine kadar yürürlükte kaldı (İbn Vâsil, II, 9, 20).

Selâhaddin-i Eyyûbî’nin Mısır, Suriye ve el-Cezîre bölgelerinde iptal ettiği meksler halefî el-Melikü’l-Azîz İmâdüddin zamanında yeniden yürürlüğe kondu. Ebû’l-Hasan el-Mahzûmî, Mısır meksleri yanında diğer resin ve harçların listelerini verirken (*el-Müntekâ*, s. 9 vd.) Makrîzî, Selâhaddin’in ilga ettiği vergilerin ayrıntılı

bir dökümünü yapmaktadır (*el-Hıtaf*, I, 104-105). Eyyûbî Hükümdarı I. el-Melikü'l-Âdil hâkimiyeti altındaki bölgelerde meks uygulamasına son verdi. Sadece Dımaşk'ta bu tür vergilerden elde edilen yıllık hâsılat 100.000 dinarı buluyordu. el-Melikü'l-Muazzam, babasının iptal etmiş olduğu meksleri Franklar'la savaş ve hazine varidatının yetersizliği gibi gerekçelerle yeniden uygulamaya koyarken (Receb 615 / Ekim 1218) Halife Zâhir-Biemrillâh bunları 622 (1225) yılında yürürlükten kaldırdı. Küçük yaşta tahta çıkan II. el-Melikü'n-Nâsir Selâhaddin Yûsuf'un yerine işleri idare eden annesi Dayfe Hatun da Halep mekslerini ilga etti.

Selçuklu Sultanı Melikşah yıllık 600.000 dinarı aşkın bir yekün tutan mükûsu kaldırdı. Sultan Muhammed Tapar, Şâban 501 (Mart 1108) tarihinde aynı uygulamayı tekrarladı, ancak oğlu Mahmûd'un veziri Ali b. Ahmed es-Sümeiremî bunları 514 (1120) yılında yeniden ihdas etti. Sultan Mes'ûd b. Muhammed Tapar da 533'te (1138-39) iltizam bedeli 100.000 dinar civarında olduğu anlaşılan Bağdat mükûsunu kaldırdı. İbn Cübeyr, 580 (1184) yılında Haçlı işgali altındaki Sûr-Akkâ arasında yer alan Tibn'in mevkiinde kabilelerden kişi başına 1 Suriye dinarı + 1 kırat meks tahsilâtında bulunulduğunu bildirmektedir (*er-Rihle*, s. 69, 301). Halîl b. Şâhin'e göre diğer şehirlerin aksine Kudûs'te meks uygulaması yoktu (*Zübdetü Keşfi'l-memâlik*, s. 23).

İlhanlı devlet adamı Şemseddin el-Cüveynî halkı ezen ağır vergi ve salmaları kaldırıp herkesten gücüne göre vergi aldı. İlhanlı Sultanı Ebû Said Bahadır Han Irak, Horasan, Azerbaycan, Anadolu ve el-Cezîre'de uygulanan meksleri kaldırdı. Timurlu Hükümdarı Ebû Said Mirza Han Semerkant, Buhara ve Herat şehirlerinde gayri şer'î olan damga vergisini iptal etti. Daha doğuda benzer uygulamalara rastlanmaktadır. Meselâ Firûz Şah Tuğluk, Delhi Sultanlığı'nda meks dahil İslâmî olmayan yirmi sekiz çeşit vergiyi kaldırdı. Bâbürlü Hükümdarı Cihangir'in tahta çıktıktan sonra yayımladığı on iki emri ihtiva eden bir fermanla damga ve rıhtım resmi gibi her çeşit vergiyi iptal ettiği, rızaları olmadan halktan vergi alınmasını yasakladığı, Bâbürlü Hükümdarı Evrengîz'in diğer gayri meşrû vergilerle birlikte meksleri de kaldırdığı bilinmektedir (Muhibbî, IV, 316).

Batı İslâm dünyasında da benzer uygulamalar yapılmıştır. İbn Cübeyr'in ifadelerinden, Sicilya adasında hristiyanların

müslüman hacıların ticaret mallarından meks aldıkları anlaşılmaktadır (*er-Rihle*, s. 331). Murâbitlar Devleti'nin kurucusu Abdullah b. Yâsîn, fethettiği Sicilmâse ve Der'a'da halkın şikâyetçi olduğu meks uygulamasına son vermiş (İbn Haldûn, VI, 183; İbn Ebû Dînâr, s. 130), Yûsuf b. Tâşfîn ülkesinde bu tür gayri meşrû vergileri uygulamaya koymamıştır (İbn Ebû Dînâr, s. 131). Eserini Murâbitlar'ın hâkimiyetinin sonlarında veya Muvahhidler iktidarının başlarında kaleme alan İbn Abdûn et-Tûcîbî'nin, vezirin belirlediği oranlardan fazla meks tahsil edenlerin kadı tarafından cezalandırılmasını istemesi (*Risâle fi'l-kazâ*, s. 30) uygulamadaki aksaklık ve keyfiliklere işaret etmektedir. Muvahhid Hükümdarı Ebû Yûsuf el-Mansûr 585'te (1189) (İbn Haldûn, VII, 211), Batı'da Merakeş ve Fas'ta Merîni Hükümdarı II. Ebû Saîd Osman b. Ebû Ya'kûb (İbn Haldûn, VII, 242) ve Ebû'l-Hasan Ali b. Ebû Saîd (İbn Hacer, *ed-Dürrü'l-kâmine*, III, 85) iktidara geldiklerinde meksleri kaldırdılar. Hafsî Sultanı Ebû Fâris Abdülazîz el-Mütevekkil Tunus'ta bazı yiyecek maddeleri, hayvanlar, itriyat, deri, kömür, tuz, bakır mâmuller gibi çeşitli meks kalemlerini ilga etti.

Kaynaklar özellikle Mısır'daki meks uygulamalarına ilişkin bilgiler açısından daha zengindir. İslâm'ın ilk devirlerinde gerektiğince uygulandığı anlaşılan bu tür ârizî vergileri Mısır hazinedarı Ebû'l-Hasan İbnü'l-Müdebbir 250 (864) yılından sonra kalıcı hale getirdi ve kamerî takvime göre tahsil edilen yeni vergiler koydu. Ahmed b. Tolun yıllık 100.000 dinarlık bir tutara ulaşan bu tür vergileri kaldırdı. Ancak Fâtımîler devrinde yeniden yürürlüğe konuldu ve özellikle halkın zulüm telakki ettiği resimler, kelimenin olumsuz çağrışımlarını vurgulayacak şekilde mükûs olarak adlandırıldı (Makrîzî, *el-Hıtaf*, I, 103-104). Fâtımîler meks uygulamasını hâkimiyetleri altındaki diğer bölgelere de taşıdılar. Bununla birlikte bazı Fâtımî halifelerinin mevzî kalan meksleri iptal ettiği de olmuştur. Nitekim Hâkim-Biemrillâh bir kısım meksleri kaldırmış, fakat daha sonra yeniden koymuştur.

Kalkaşendî'nin verdiği bilgilere göre Mısır divan gelirlerinin gayri şer'î kısmına giren meksler Dîvânü's-sultânî'ye mahsus olanlar ve olmayanlar şeklinde sınıflandırılmakta, bunlardan birincisi ithal ve yerli mallardan alınanlar diye ikiye ayrılmaktaydı. İthalât vergisi, özellikle "kârimî" adı verilen toptancı müslüman tüccarın Hicaz ve Yemen tarafından Kızıldeniz'in

Ayzâb, Kusayr, Tûr, Süveys, İskenderiye ve Dimyat limanlarına indirdikleri yüklerden ve Irak ile Suriye yönünden gelip Katyâ'dan geçen mallardan alınanlar olmak üzere iki kalemden ibaretti. Yerli mallardan Kahire ve Fustat'ta alınan meksler çok çeşitli olup irili ufaklı yetmiş iki kaleme ulaşıyordu. Dîvânü's-sultânî'ye mahsus olmayan meksler ise "hilâlî" adıyla anılmaktaydı. Bunlar mahallî divanlara veya iktâdarlara giderdi (*Şubhu'l-a'sâ*, III, 464-467). Kahire gümrüğü olarak hizmet veren Meks / Maks (şimdiki Bulak), ismini söz konusu vergiden almaktadır.

Fâtımîler'den sonraki devirlerde mezâlim, himâyât, rimâyât, müste'cerât gibi isimlerle anılan meksler zulüm aracı haline gelerek Mısır'ın iktisadî çöküşünün ana sebebi olmuştur. Selâhaddin-i Eyyûbî'nin tamamen ilga ettiği mükûsün tutarı 1 milyon küsur dinar + 2 milyon irdeb gibi aşırı boyutlara varmıştı. Memlûkler dönemine ulaşıldığında vergilendirilmemiş hemen hiçbir şey kalmamıştı. Karada Haçlılar, denizde Portekizliler'e karşı yapılan savaşların hazineleri boşaltması bu yüksek oranlı mekslerin konuluşunun ana sebebidir. Bahrî Memlûk Sultanı el-Melikü'l-Muiz İzzeddin Aybeg'in veziri Kibtî asıllı Şerefeddin Hibetullah b. Saîd el-Fâizî "hukuk ve muâmelât" adını verdiği yeni ve ağır meksler ihdas etti. Sultan Kutuz'un Moğollar'a karşı yaptığı seferleri finanse edebilmek için koyduğu emlak vergisi, baş vergisi, veraset ve intikal vergisi gibi mekslerin yıllık tutarının 600.000 dinara ulaşması kârimî tüccarın servetinin üçte birini yok etti (Makrîzî, *el-Hıtaf*, I, 105-106; II, 123). Bununla birlikte I. Baybars, Kalavun ve oğulları Halîl ile Muhammed, Ketboğa ve Lâçin gibi Memlûk hükümdarları meksi ilga ettiler. Burcî Memlûk sultanlarından el-Melikü'l-Eşref Şa'bân'ın emlak alım satımından tahsil edilen (% 2'lik) meksleri (meksü'l-karârî) kaldırarak büyük bir hayır işlediği bildirilmekte, Berkuk, Şeyh el-Mahmûdî, el-Melikü'z-Zâhir Çakmak ve Kayrtbay gibi hükümdarların da bu vergilerden bazılarını kaldırdığı rivayet edilmektedir.

Tarih boyunca iktidar sahipleri tahta cülûs, zaferler, fetihler, hânedan mensuplarının düğünleri ve bayramlar gibi özel günleri kutlamak, ağır hastalıkları sırasında şifa bulmak, düşman veya eşkıyanı talanları, doğal âfetler, salgınlar ve ktlıklar sonrasında zor durum düşen mükelleflerin yaralarını sarmak amacıyla meksleri kısmen veya tamamen ilga etmişlerdir. Kalkaşendî, Memlûk sultanla-

rının vergi iskatına veya muafiyetine ilişkin valilere gönderilmiş fermanlarından örnekler vermektedir.

Bu tür vergilerin en çok eleştirilen tarafı hac kervanlarından dahi kesilmiş olmasıdır. Meks uygulamasından en büyük zararı Mağrib'den Mekke'ye gidenler başta olmak üzere hacı adayları görmüştür. Fâtımî Halifesi Ubeydullah el-Mehdî kurduğu devletin başşehri Mehdiye'ye yerleşmiş ve 309'da (921) yeni mekslerin tahsili için hacıların Mehdiye'den geçmesi zorunluluğunu getirmişti (İbn İzârî, I, 186). Meksin hacılardan ilk defa, 327 (939) yılında deve başına 5 dinar ve mahmil başına 7 dinar almak şartıyla hac yolunu açmayı kabul eden Karmatîler tarafından kesildiği de rivayet edilmektedir (İbnü'l-Cevzî, VI, 296). Makdisî'ye göre Basra ve Batîha'da tahsildarlar kara ve nehir gümrüklerinde sıkı teftişler yaparlardı. Basra kapısında hem Karmatîler'in hem Deylemîler'in divanı vardı. Hac kafilelerinin dönüşünde deri yükleri ve Arap develerinden meks tahsil edilirdi. Aynı uygulama Kûfe ve Bağdat'ta da yapıldı. Büveyhî Hükümdarı Adudüddeve, Bağdat-Mekke hac yolunu ıslah edip bu tür meksleri kaldırdı. 477 (1084-85) yılında Irak-Mekke güzergâhında hacılardan meks alınıyordu (İbn Kesîr, XI, 295; XII, 126). Mekslerin Hicaz gümrüklerinde ve özellikle Cidde Limanı'nda kesilmesi âdet olmuştu. Bilhassa Mekke şerifleri döneminde diğer gelir kaynakları giderleri karşılamadığı için hacı vergisi büyük önem taşımaya başlamış ve meks uygulaması sürdürülmüştür (meselâ bk. İbnü'l-Esîr, X, 617; Fâsî, *el-İkdu's-semîn*, VII, 33-34).

İdrîsî'nin verdiği bilgiye göre Ayzâb Limanı'nda Fâtımîler'in ve Beceliler'in gümrükçüleri bulunmaktaydı ve iki taraf toplanan vergileri yarı yarıya bölüşüyordu. Mağrib'den gelen hacı adaylarının meksleri burada tahsil edilirdi. Ödeme tezkiresini ibraz edemeyenleri kaptanlar gemiye almazlardı. Yolculuğunu tamamlayan gemi kıydan açıkta demirler, Cidde valisinin memurları gümrük yoklaması yapıp mekse tâbi eşyayı tesbit ettikten sonra divana kaydını yaparlardı. Limana inmesine müsaade edilen giriş yolcularından yeterli parası olmayanın meksi onun yolculuğuna izin verdiği için kaptana yüklenirdi. Bu sebeple bazan hacı adayları tutuklanır ve belki de hac farızasını yerine getiremezlerdi (*Nühzetü'l-müşâk*, II, 134-135, 138-139; ayrıca Tüccibî'nin gözlemleri için bk. *Müstefâdü'r-rihle*, s. 171, 175, 206).

Fâtımî Veziri Talâî' b. Rüzzi'k, 556 (1161) yılında Mekke şerifiyle yaklaşık 15.000 dinarlık ödeme karşılığında Mısırlı hacılardan kesilen ağır vergilerin askıya alınması konusunda anlaşma yapmıştı (Umâre el-Yemenî, s. 53). 561'de (1166) Zürey'îler'in emiri İmrân b. Muhammed'in cenezesinin Aden'den Mekke'ye getirilmesi vesilesiyle hacılardan meks alınmadı. Mekke şeriflerinin meksleri arttırma temayülleri tepki çekmeyi sürdürmüştü. Irak hac emiri Taştekin el-Müstencidî'nin 571 (1176) yılında Mekke Emîri Dâvûd b. İsâ ile bütün meksleri ilga etmesi konusunda anlaşma yaptığı kaydedilmektedir (Fâsî, *Şifâ'ü'l-garâm*, II, 314, 366). Meksler gerçekten kaldırıldıysa Taştekin'in Mekke'den ayrılmasının hemen arkasından yeniden konmuş olmalıdır. Çünkü Selâhaddin-i Eyyübî'nin 572 (1176-77) yılında Mısırlı hacı adaylarından meks alınması uygulamasını iptal ettirdiği ve karşılığında Mekke şerifine yıllık nakdî ve aynı tahsisatta bulunduğu bildirilmektedir (a.g.e., II, 368-369; Makrîzî, *el-Hıta*, II, 233). Mekke şeriflerinin ceddî ve ilk Mekke şerifi Katâde b. İdrîs (1200-1220) iktidarının ilk on yılında meksleri uygulamadan kaldırdı.

639 (1242) yılında Yemen Hükümdarı Mansûr er-Resûlî Mekke'ye hâkim olunca şeriflerin alageldiği meksleri kaldırdı ve bu konudaki fermanını içeren mermer kitâbeyi Kâbe'ye astırdı. Ancak 646'da (1248) Mansûr er-Resûlî'nin vekili Muhammed b. Ahmed b. Müseyyeb el-Yemenî, eski meksleri tekrar uygulamaya koyup gayri meşrûluğunun delili olan emirnâmeyi de indirdi.

667 (1269) yılında Memlûk Sultanı Baybars, kendisini metbû tanıyan Mekke Şerifi Ebû Nümeyy'e hacılarla tüccara zulmedilmemesi ve vergi alınmaması karşılığında yıllık 20.000 dirhem atâ bağladı. Ancak Ebû Nümeyy'in Mısırlı hac kervanlarından alınan meksleri tamamen kaldırmak yerine deve başına 50 dirhemden, Yemenliler'den tahsil edilen deve başına 30 dirhem seviyesine düşürdüğü anlaşılmaktadır. Memlûkler'in Mekke siyasetine müdahalesi arttıkça meks uygulamalarını bertaraf etme gayretleri de artıyordu. Meselâ Muhammed b. Kalavun 719'daki (1320) hac ziyaretinde Mekke ve Medine'de tahsil edilen meksleri kaldırdı. Ancak iki yıl sonra uygulama yeniden başlatıldı. Bu tür vergileri Mekke şerifleri ihdas, Memlûkler ise ilga etmeye çalışıyordu. el-Melikü'l-Eşref Şâban, 3 Cemâziyelevvel 766 (26 Ocak 1365) tarihli bir fer-

manla isim isim sayılan muhtelif gıda maddelerinden meksleri kaldırıp uygulamanın sürekliliğini sağlamak amacıyla emirnâmeyi Mescid-i Harâm'ın üç sütununa kazdırdı.

Memlûkler devrinde Mekke'nin dünyaya açılan kapısı durumundaki Cidde özellikle Mısır'dan Kızıldeniz yoluyla gelen hacılar için çok önemliydi. Şehir iktidar açısından da gittikçe artan meks gelirleri sebebiyle ekonomik bir değer kazandı. Avrupa'dan Hindistan'a giden ve Hindistan'dan Avrupa ülkelerine gelen mallar Cidde Limanı'ndan geçiyordu. Hint ticaret gemilerinin, mallarını Aden Limanı'nda Kızıldeniz taşımacılığına uygun gemilere aktararak Cidde'ye göndermeleri bir teamül halini almıştı. Tüccarlar önce bu aktarma sırasında Resûlîler'e, sonra da Mekke şeriflerine meks ödemesinde bulunuyordu. el-Melikü'n-Nâsir Selâhaddin Ahmed döneminde 827 (1424) yılından itibaren Aden Limanı'nda uygulanmaya başlanan yüksek gümrük tarifeleri Kalkûta'dan kalkan tüccarın doğrudan Cidde'ye gelmesine yol açtı. Bu durum Mekke şeriflerinin gelirleri üzerinde olumlu etki yaptı. Ancak malî sıkıntı içindeki Memlûk Sultanı Barsbay tarafından 828'de (1425), Cidde Limanı'nda Hindistan'dan gelen mallar için % 10'luk meks uygulamasından elde edilen vâridâta el konulup Kahire'ye aktarılmaya başlandı. Barsbay, 840'ta (1436-37) Mekke şerifi Berekât'ın Hint tüccarından alınan mekslerdeki payını üçte birden yarıma çıkardı. Timurlu Hükümdarı Şâhrûh'un baskıları üzerine el-Melikü'z-Zâhir Çakmak, 843 Zilkadesinde (Nisan 1440) dört mezhebin baş kadılarının yazılı bir soru yönelterek tüccarın Aden Limanı'nda ağır vergilere mâruz bırakıldığı için % 10'luk bir ödeme karşılığında Cidde Limanı'nı tercih ettiğini, Mekke'nin güvenliğiyle görevlendirildiği askerî birliklerin ağır masraflarına harcanan bu vergileri tahsil etmesine cevaz verilip verilemeyeceğini bildirmelerini istedi. Kadıların, adı geçen vergilerin alınıp maslahata harcanmasının câiz olduğuna dair fetvalarıyla uygulamayı meşrûlaştırmaları halkın tepkisini çekti. İlgili fetva Mescid-i Harâm'da eşrafın huzurunda okunarak uygulamanın sürdürüleceği duyuruldu (Fâsî, *el-İkdu's-semîn*, IV, 145, 148; Makrîzî, *es-Sülûk*, XI, 680-681, 707-708, 723, 735, 754-755, 768, 872, 946; XII, 1187-1188; Necmeddin İbn Fehd, IV, 31, 101, 143).

Memlûk sultanlarının başta Mekke'de satılan gıda maddelerinden alınanlar ol-

mak üzere kaldırmaya teşebbüs ettikleri meksleri şerifler fırsat buldukça yeniden yürürlüğe koymuşlardır. Nitekim Kayıtbay, 4 Ramazan 872 (28 Mart 1468) tarihinde Mekke mekslerini kaldırdığını bildiren yeni bir emirname çıkarmış ve bu emirname Mescid-i Harâm'ın sütunlarından birine nakşedilmişti (Necmeddin, İbn Fehd, IV, 483).

Farklı yerlerde ve zamanlarda da olsa tahsil edilen mekslerin pek çok çeşidi arasında şunlar sayılabilir: Emlâk alım satım vergileri; evler, hamamlar, fırınlar, eğlence yerleri, terziler, attarlar, debbağlar, peynirhaneler, bozahaneler, üzüm ve zeytin presleri, tekstil atölyeleri, değirmenler, bahçeler, su dolapları, kasaplar ve mezbahalara salınan vergiler; Cize'de ve Kahire'deki hububat rıhtımında ve tersanede her bir yolcudan tahsil edilen rıhtım resimleri; özellikle silâh, at, deve, katır, sığır, davar, kümes hayvanları, gübre, et, balık, tuz, şeker, un, başta hurma olmak üzere çeşitli meyve ve sebzeler, yumurta, zeytin, karabiber, nişasta, yağ, sirke, yün, ipek, ibrişim, keten, pamuk, pamuk ipliği, boya, alçı, ahşap, toprak mâmulleri, mercan, bakır, odun, kömür, katır tırnağı, mısır sapı, halfa otu, kene otu, kuru yonca, saman, mastika, enfiye, günnük, kına, mazi, zamk, tabaklanmış deriler, misk, safran, alkali, somaki gibi ticaret malları ve kervanlardan alınan pazar vergileri (bâclar); davar, hurma ve ketenden kesilen simsarlık harçları. Ayrıca sefer, esnasında tüccar imdâd-ı seferiyye ödüyor, vârisiz ölenlerin mirasının üçte biri devlete kalıyordu. Nil sularının seviyesi yükselince özel vergiler salınırdı. Merkad-ı İsa'ya giden hacılar Kudüs'te mürûriye öderdi. Su bentleri, miyâsü'n-Nîl vb. 'nin bakım ve onarımı için de müs-takil vergiler vardı.

Fıkâhî Hükümü. Meks kelimesi fıkâh kitaplarında çoğunlukla ticarî emtiadan alınan gayri meşrû vergileri ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu sebeple meks uygulaması yukarıdaki hadislerin ışığında büyük günah olarak görülmüştür (Zehbî, s. 131; İbn Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcîr*, I, 180-181). Nevevî'ye göre meksin en çirkin mâsiyet ve günahlardan sayılmasının sebebi tahsildarın insanların hakkını yemesi, zulmünü tekrarlaması, hatta işkence boyutlarına vardırması, haksızlıkla aldığı malları hak sahiplerine harcamamasıdır (*Şerhu Müslim*, XI, 203). İbn Hazm, tüccar ve yolcuların şehre dışarıdan getirdikleri ticaret metândan pa-

zarlarda meks alınmasının büyük bir zulüm, haram ve fıkâh olduğu hususunda ittifak bulunduğunu, ancak meşrû uşûrun bundan müstesna tutulduğunu söylemektedir (*Merâtibü'l-icmâ'*, s. 121). Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ya göre İslâm ülkesinde bir yerden başka bir yere nakledilen mallardan alınan iç gümrükler haramdır; ne içtihadı dayanır ne de âdil bir maliye politikasını yansıtır (*el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 246). Bu verginin zaman zaman uşûr adı altında tahsil edilmesinin bir meşrulaştırma gayretini yansıttığını düşünmüş olmalıdır ki İbn Kayyim el-Cevziyye, meksin Hz. Ömer'in uyguladığı uşûra kıyas edilmesini müşriklerin ribâ ile ticareti ku-yaslamasına benzetmektedir. Ayrıca ona göre Resûlullah'ın katlini emrettiği mekkâsa cennet haramdır (*Ahkâmü ehli'z-zimme*, s. 149). Meks tahsildarının yol kesen hükmünde mi yoksa gâsıp hükmünde mi olduğu hususu tartışmalıdır (Muhammed b. Ahmed ed-Desûki, IV, 348). Zehebî'ye göre mekkâs yol kesene benzer ve hırsızdan daha şerlidir. Meks tahsildarının katlinin cevazı hususu dahi tartışılmış, ancak görüş birliğine varılamamıştır. Yukarıda zikri geçen hadisten hareketle katlinin mubah, bunu yapanın da sevaba nâil olacağını düşünen fakihler yanında (İbn Nuceym, V, 45) onun yol kesen eşkiyadan sayılmayacağı, ancak kıyamet günü en şiddetli azaba uğrayanlardan olacağı görüşünü benimseyenler de vardır (İbn Teymiyye, XXVIII, 319). Makrîzî, her türlüşünü haram saydığı meks gelirleriyle geçinenin fâsik olduğunu ve adalet vasfını kaybettiği için şahitliğinin kabul edilmeyeceğini savunur (*es-Sülûk*, XII, 1188). Kadının meks gelirlerinden tahsis edilen maaşı almasına da cevaz verilmiştir (Venşerîsî, VI, 152-153).

İbn Hacer el-Heytemî'nin bildirdiği kadarıyla Şâfiî mezhebine göre meks, zekât niyetiyle ödense bile o isim ve gayeyle tahsil edilmediği için dinî-malî mükellefiyeti düşürmez. Meks memurları zekât olarak tahsil ettiklerini söyleseler bile pek çoğu zekâta müstahak değildir. Ulemânın hırsız ve yol kesenler, hatta daha şerliler sınıfına kattığı birine zekât niyetiyle yapılan ödeme mükellefiyeti düşürmez. Ancak zalim sultanın zekât adı altında tahsil ettiği uşûr mükellefin de o niyetle ödemesi durumunda yükümlülüğünü iskat eder. Dimyâti'ye göre şeytanların barınağı olduğu için meks tahsilâtına mahsus mahalde namaz kılmak dahi mekruh-tur (*Hâşiyetü'l-âneti't-tâlibin*, I, 195; II, 164, 182).

Hanefî mezhebinin bu meseleye yaklaşımını aktaran İbn Âbidîn'e göre mekkâs, meks toplama işini imamdan maktû bir bedel karşılığında mukâtaa usulüyle üstlenmekte ve tahsilâtı kendisi için zulüm ve zorbalıkla yapmaktadır. Tüccar, aynı malın meksini bir yıl içinde yolu üzerindeki birden fazla mekkâsa zekât uygulamasının aksine tekrar tekrar ödemek zorunda kalmaktadır. İmam tarafından yolcuların zekâtını tahsil etmek ve mal güvenliğini sağlamak üzere nasbedilmediği gibi halkın malını zorbalıkla aldığından mekkâsın kestiği vergi zekât niyetiyle bile verilse mükellefiyeti düşürmez. Meks kaynaklı olduğunu bile bile mekkâstan ya da onun aktardığı üçüncü şahıslardan bir şey almak haramdır (*Reddü'l-muhtâr*, VI, 385).

İbn Teymiyye, sınırları içinde meks uygulanan bir iktâyâya sahip kimsenin ondan feragat ederse halefî döneminde söz konusu verginin azaltılmayıp aksine arttırılacağından endişelenmesi, halbuki kendisinin mümkün mertebe indirime gitme imkânının bulunması ve raiyesinin kendisini tercih etmesi durumunda konumunu muhafazasının müslümanlar için daha hayırlı, imkân ölçüsünde adaleti yayıp zulmü kaldırmasının da vâcib olduğu kanaatindedir. Çünkü iktâlar haram bile karışsa aslen câizdir; gelirinin haram bulan kısmı mümkün mertebe ayrılıp hak ya da ihtiyaç sahiplerine verildikten sonra kalanından faydalanılır (*Mecmû'u fetâvâ*, XXVIII, 590; XXX, 356 vd.).

İmam Şâfiî, Âl-i İmrân sûresinin 97. âyetindeki, "Yol bulana hac yapmak farz kılındı" ifadesini yorumlarken hac adayının yolu üzerindeki zalim meks tahsildarlarına hiçbir şey ödemek zorunda olmadığını, bu sebeple olumsuzluk ortadan kalkana kadar mükellefiyetin düşeceğini söylemektedir. Hac yolu üzerindeki zalim meks tahsildarlarının mal veya canına tecavüzde bulunması sebebiyle yolculuğunu tamamlayamayacağından korkan kişiye haccın farz olmayacağını söyleyenler yanında yolculuğu sırasında yetecek kadar yolluğu (binek ve azık) bulunan, ayrıca meks ödemeye gücü yeten kişilerin üzerinden vücûbiyetin düşmeyeceğini savunanlar vardır. Hanefî mezhebinde de fetva bu yöndedir (Şevkânî, I, 363; İbn Âbidîn, II, 463-464).

Önceleri mekse muhalefet eden fakihler zamanla fevkâlâde durumlar ve kamu maslahatının gerektirmesi şartıyla bu uygulamayı onaylamışlardır. Onların bu tutumunda bazı ulemâ ve kadıların maişet-

lerinin meks gelirlerinden karşılanması da payı olabilir. Her şeye rağmen çeşitli dönemlerde söz konusu uygulamaya şiddetle karşı çıkanlara rastlanmaktadır. Meselâ Demenhür Şâfiî fakihlerinden Şehâbeddin Ahmed İbnü'l-Cündî meks mülteziminin kazancını kerih gördüğü için darb ve sürgünle cezalandırılmıştır (788/1386). Memlûk iktidarı aleyhindeki muhalefetiyle tanınan fakih İbnü'l-Burhân, Dimaşk'ta yakalanıp Kahire'de huzuruna çıkarıldığı el-Melikü'z-Zâhir Berkuk'a aralarında meks tahsilâtının da bulunduğu çeşitli eleştiriler yöneltince darb ve hapis cezasına çarptırılmıştır. Öte yandan ulemanın iktidar sahiplerine yönelik meks aleyhtarı nasihat ve arzuhallerine rastlanmaktadır. Nitekim Selçuklu Sultanı Mes'ûd b. Muhammed Tapar'ın İbnü't-Tallâye diye tanınan zâhid Ahmed b. Ebû Gâlib el-Bağdâdî'nin vaazı üzerine meksleri iptal ettiği (Yâfiî, III, 287), Safer 775 (Ağustos 1373) tarihinde Kâdilkudât Burhâneddin İbn Cemâa ve Kazasker Ömer b. Raslân el-Bulkînî'nin Memlûk Hükümdarı el-Melikü'l-Eşref Şa'bân ile görüşerek emlak alım satım vergilerinin kaldırılmasını arzettikleri ve bu talebin olumlu karşılandığı kaydedilmektedir. Celâleddin es-Süyûtî (*Zemmü'l-meks*) ve Zeynüddin Sarıca b. Muhammed el-Malatî el-Mardînî (*İzlâlü'n-nükûs fi idlâli'l-mükûs*) gibi bazı âlimler meks aleyhinde eserler kaleme almışlardır (*Keşfü'z-zunûn*, I, 52, 828).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "mks" md.; v. Soden, *AHW*, II, 588-589, 652; W. Gesenius, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (trc. E. Robinson, ed. Fr. Brown v.dgr.), Oxford, ts. (Clarendon Press), s. 493; *Müsned*, IV, 109, 143, 150, 234; Müslim, "Hudûd", 23; İbn Mâce, "Edeb", 23; Ebû Dâvûd, "İmâre", 7; Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc* (Abdülazîz b. M. er-Rahbî, *Fık-hü'l-mülûk*, nşr. A. Ubeyd el-Kubeyfî, içinde), Bağdad 1975, II, 182-187; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef* (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, VI, 96; X, 334-335; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl* (nşr. Muhammed Amâre), Beyrut-Kahire 1409/1989, s. 631 vd.; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 70;

Makdisî, *Ahşenü't-tekâsim*, s. 104-105, 133-134, 189, 213, 340, 400, 485; Ebû İshak es-Sâbi, *el-Muhtâr min resâ'ili Ebî İshâk İbrâhîm b. Hülâl b. Zehrûn es-Sâbi* (nşr. Emîr Şekîb Arslan), Lübnan 1898, s. 138-139; Hilâl b. Muhamsin es-Sâbi, *et-Târîh* (nşr. H. F. Amedroz – D. S. Margoliouth), Kahire 1337/1919, s. 336; İbn Hazm, *Merâtibü'l-icmâ' fi'l-'ibadât ve'l-mu'âmelât ve'l-i'tikâdât* (nşr. Hasan Ahmed İsbir), Beyrut 1419/1998, s. 121; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (nşr. M. Hâmid el-Fikî), Beyrut 1403/1983, s. 246; Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme* (trc. Yahyâ el-Haşşâb), Beyrut 1983, s. 37, 44, 48, 118, 121, 152; Muhammed b. Ahmed b. Abdûn et-Tüccîbî, *Risâle fi'l-kazâ' ve'l-hisbe* (nşr. E. Levi-Provençal, *Şelâşü resâ'il Endelüsiyye fi âdâbi'l-hisbe ve'l-muhtesib* içinde), Kahire 1955, s. 30; İbnü'l-Belhî, *Fârsnâme* (nşr. R. A. Nicholson – G. le Strange), London 1962, s. 171-172; Şerif el-İdrîsî, *Nüzhetü'l-müş-tâk*, Beyrut 1409/1989, II, 134-135, 138-139; Umâre el-Yemenî, *en-Nüketü'l-asriyye*, Kahire 1411/1991, s. 53; Mahzûmî, *el-Muntekâ min Kitâbi'l-Minhâc fi 'ilmi harâci Mısır* (nşr. Cl. Cahen), Kahire 1986, tür.yer.; İmâdüddin el-İsfahânî, *el-Berku's-Sâmî* (nşr. Mustafa el-Hiyârî), Amman 1987, III, 105, 107; V, 29-30, 105, 121, 132; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 296; IX, 35, 69, 72, 91, 218, 239; X, 78-79, 120, 193, 233; İbn Cübeyr, *er-Rihle* (nşr. W. Wright – M. J. de Goeje), Leiden 1907, s. 14, 55-56, 62-63, 69, 77, 301, 331; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, X, 454, 617; XI, 64, 71, 404; Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, s. 8, 111, 113, 145, 192; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIII, 342; Nevevî, *Şerhu Müslim*, XI, 203; İbn Vâsil, *Müferricü'l-kürûb*, I, 271-279; II, 9, 20; V, 313; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-mugrib*, I, 186; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, XXVIII, 319, 590; XXX, 356 vd.; Tüccîbî, *Müstefâdü'r-rihle ve'l-igtirâb* (nşr. Abdülhafız Mansûr), Tunus 1975, s. 171, 175, 206, 219; Zehebî, *el-Kebâ'ir ve tebyînü'l-mehârim* (nşr. Muhyiddin Müstû), Beyrut-Dimaşk 1411/1991, s. 131; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, IV, 91; a.mlf., *Ahkâmü ehli'z-zimme* (nşr. Subhî es-Sâlih), Beyrut 1403/1983, s. 149-153; Yâfiî, *Mir'atü'l-cenân*, III, 398; III, 287; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 295; XII, 46, 126, 232, 268, 278, 281-282, 288, 299, 313; XIII, 92, 107, 113, 150, 154; XIV, 103, 111; İbn Haldûn, *el-'İber*, VI, 183; VII, 211, 242, 268; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, III, 464-467; X, 139; XIII, 30 vd., 117; Fâsî, *el-'İkdû's-semîn*, I, 386, 459; III, 95; IV, 122, 128, 136-137, 141-142, 145, 148; VI, 347; VII, 33-34, 53-54; a.mlf., *Şifâ'u'l-garâm* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, II, 314, 366, 368-369, 387, 390, 396, 397-398, 410, 436; Makrîzî, *el-Hıttâ*, I, 88, 103-107, 111; II, 121-123, 148, 233;

a.mlf., *İtti'âzü'l-hunefâ* (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1416/1996, I, 239; II, 278; III, 342; a.mlf., *es-Sülûk*, II, 579; III, 724; IV, 197; VII, 217; VIII, 525, 550, 554; X, 217, 220; XI, 663, 680-681, 707-708, 723, 735, 754-755, 768, 872, 946; XII, 1187-1188; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I, 514; II, 137; III, 85; IV, 147; a.mlf., *el-İşâbe* (Bicâvî), II, 569-570; Halîl b. Şâhin, *Zübde'tü Keşfi'l-memâlik* (nşr. P. Ravaisse), Paris 1894, s. 14, 16, 23; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *el-İnşâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf* (nşr. M. Hâmid el-Fikî), Beyrut 1376/1957, VI, 122; Necmeddin İbn Fehd, *İthâfû'l-verâ bi-ahbâri ümmi'l-kurâ* (nşr. Fehîm M. Şeltûtî), Kahire 1404/1984, III, 67, 72, 96, 303-304, 385, 404, 407; a.e. (nşr. Abdülkerîm Ali Bâz), Mekke 1408/1988, IV, 31, 101, 143, 483, 603-604, 654; Sü-yûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, Kahire 1378/1959, s. 31; a.mlf., *Târîhu'l-hulefâ* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1389/1969, s. 369, 380, 409; Venşerîsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib* (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1401-1403/1981-83, II, 492; VI, 152-153; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, V, 45, 134; İbn Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcir 'an iktirâfi'l-kebâ'ir*, Beyrut 1408/1988, I, 180-183; a.mlf., *el-Fetâvâ'l-kübâ'ir-fıkhîyye*, Kahire, ts. (Abdülhamîd Ahmed Hanefî), II, 48; *Keşfü'z-zunûn*, I, 52, 828; İbn Ebû Dînâr, *el-Mü'nis fi ahbâri İfrîkiyye ve Tûnis*, Beyrut 1993, s. 130, 131, 175; Muhibbî, *Hulâşatü'l-eşer*, III, 62; IV, 316; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebîr*, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), III, 225; IV, 348, 361; Cebertî, *'Acâibü'l-âşâr*, II, 146; Şevkânî, *Fethü'l-kadir*, I, 363; II, 224, 518; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 290, 310-311, 463-464; VI, 385; Ebû Bekir b. Muhammed Şattâ ed-Dimyâtî, *Hâşiyyetü'l-âneti't-tâlibîn*, Kahire 1356/1938, I, 195; II, 164, 182; Ahmed eş-Şerebâsî, *el-Mu'cemü'l-iktisâdiyyü'l-İslâmî*, Beyrut 1401/1981, s. 436-437; Hassan Mohammed el-Hawary – Gaston Wiet, *Matériaux pour un corpus inscriptionum Arabicarum* (ed. N. Elisséeff), Caire 1985, s. 155-157, 171-187, 198; P. G. Forand, "Notes on Uşr and Maks", *Arabica*, XIII/2, Leiden 1966, s. 137-141; Ziauddin Ahmad, "Uşur and Maks in Early Islam", *İS*, XXVII/1 (1988), s. 1-11; M. Abdülkâdir Hureysât, "Uşürü't-ticâre fi'l-Câhiliyye ve sadri'l-İslâm hattâ nihâyeti'l-karni'l-evvelî'l-hicrî", *Dirâsât*, XV/7, Amman 1988, s. 18-39; R. T. Mortel, "Taxation in the Amirate of Mecca During the Medieval Period", *BSOAS*, LVIII/1 (1995), s. 1-16; M. Lecker, "Were Customs Dues Levied at the Time of the Prophet Muhammad?", *al-Qantara*, XXII/1, Madrid 2001, s. 19-43; W. Björkman, "Maks", *EP* (İng.), VI, 194-195.

